

Revista Teológica Pastoral Norte do Paraná



SESSENTA ANOS DO
CONCÍLIO VATICANO II

v. 19, n. 1

2025



TEMA DA EDIÇÃO:

SESSENTA ANOS DO CONCÍLIO VATICANO II

EDITORIA

Editor-chefe Prof. Dr. Marcos Roberto Almeida dos Santos

Editor Assistente Prof. Dr. Fabrício Zandonadi Catenassi

Conselho Editorial Profa. Dra. Claudia Bellanda Pegini
Prof. Dr. José Cristiano Bento dos Santos
Prof. Dr. José Rafael Solano Durán
Prof. Dr. Maycon Renan da Silva Santos Boni
Prof. Dr. Reginaldo Alicandro Bordin
Prof. Dr. Sandro Ferreira

Revista
Teológica Pastoral
Norte do Paraná

ISSN: 1981-2108



Distribuído sob
Creative Commons CC-BY 4.0

© 2025 aos autores.

Publicado e Distribuído
por Sinergia Casa Editorial

PRODUÇÃO EDITORIAL

Produtor Editorial Carlos Alexandre Venancio
Projeto Gráfico Raiane Aguiar
Atendimento Eliane Arruda
Webmaster Eder Carlos Salazar Sotto

Dados da Catalogação na Publicação
Bibliotecária Nadia Ficht - CRB 9/1386

Revista Teológica Pastoral Norte do Paraná / – v. 1, n. 1 (2007). - Londrina:
Sinergia Casa Editorial, 2025. (v. 19, n.1)
21 cm.
Anual a partir de 2007.

ISSN: 1981-2108

1. Teologia. 2. Pastoral. 3. Norte do Paraná. I. 4. Sessenta anos Concílio
Vaticano II. Revista Teológica Pastoral Norte do Paraná . II. Título.

CDD 20. ed. – 230

PRODUÇÃO EDITORIAL



SINERGIA Casa Editorial

Rua Pioneira Ana Cordeiro Dias, 820A
CEP 87023-100 - Maringá/PR
44 99950-8101
cavenancio@gmail.com

sinergiamc.com.br

CNPJ 21.451.302/0001-56

Sumário

Apresentação.....	07
José Rafael Solano Durán	
A Continuidade e a Novidade da Doutrina Social da Igreja na Constituição Pastoral <i>Gaudium et Spes</i>	09
João Paulo Rolo de Oliveira e José Paulo Rebechi Cruz	
A paróquia como casa da Iniciação à vida cristã e a sua implicação pastoral no processo catequético de inspiração catecumenal	25
Fabio da Silva de Medeiros e Sandro Ferreira	
A pastoralidade na recepção do Concílio Vaticano II	47
Gelson Luiz Mikuszka	
A sacramentalidade do episcopado à luz da Constituição Dogmática <i>Lumen Gentium</i>	63
Gabriel Araujo Rosa e Sandro Ferreira	
Da <i>fuga mundi</i> à <i>sanctificatio mundi</i>: a fundamentação rahneriana da eclesiologia do Concílio Vaticano II	95
Alfredo Viana Avelar e Silvio Neuhaus	
<i>Dei Verbum</i> em tempos de <i>artificialis verbum</i>: limites e possibilidades do uso da inteligência artificial na teologias	115
Alfredo Viana Avelar e Kaike Eduardo Baqueta de Andrade	
O Concílio Vaticano II e a volta às fontes cristãs: influência teológica de Ireneu de Lião em documentos conciliares	135
Maycon Renan da Silva Santos Boni	
<i>Unitatis Redintegratio</i>: 60 Anos de Ecumenismo na Igreja Católica	167
William Marcelo Cardozo Lau	

Editorial

Prezados leitores e leitoras

Nossa revista teológico pastoral do Norte do Paraná está de volta!

Este é um desses anúncios que não podem esperar! Após alguns anos de silêncio voltamos a trazer a todos vocês a riqueza de um pensamento, mentalidade e caracterização próprias destas belas terras do Norte do Paraná.

Duas províncias eclesiásticas a de Londrina e Maringá, unidas historicamente vinte anos atrás, desenvolveram o curso de teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná PUCPR.

A nossa revista também nasceu com o curso. Criada para promover, fomentar e ativar o pensamento teológico e pastoral não só desta região como do Brasil todo; tenho a satisfação de apresentar este novo número com o qual reabrimos nossa reflexão teológica e pastoral.

Este número está dedicado aos **Sessenta anos do Concílio Vaticano II**.

Esperamos seja do seu agrado nesta nova versão digital.

Uma excelente leitura e um frutuoso recomeço..

Com sincera estima.

José Rafael Solano Durán.

Coordenador do Curso de Teologia

PUCPR Campus Londrina.

A Continuidade e a Novidade da Doutrina Social da Igreja na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*

The Continuity and Innovation in the Church's Social Doctrine as Presented in the Pastoral Constitution *Gaudium et Spes*

João Paulo Rolo de Oliveira¹

José Paulo Rebechi Cruz²

RESUMO

O presente artigo consiste em uma reflexão teológica a partir da análise bibliográfica, fundamentalmente da Constituição *Gaudium et Spes* e do Compêndio da Doutrina Social da Igreja Católica. Seus objetivos são demonstrar que a Constituição *Gaudium et Spes* se insere no corpo da Doutrina Social da Igreja, ao mesmo tempo que lhe abre novos horizontes ao apresentar alguns dos princípios essenciais da Doutrina Social da Igreja bem como sua relevância para Igreja e o mundo. A Doutrina Social da Igreja Católica não nasce com o Concílio Vaticano II, mas este a desenvolve de maneira surpreendente e lhe dá um novo patamar na história da Igreja. Enquanto as encíclicas sociais anteriores a este Concílio trataram das questões sociais de maneira mais pontual, este, através da Constituição *Gaudium et Spes*, representou o olhar atento da Igreja sobre as mais importantes e urgentes questões sociais, expandindo o olhar da Igreja para o mundo. Outra diferença notável é que agora as questões sociais são respondidas de modo colegiado por um dos mais importantes concílios da história, o que significa um novo redimensionamento das questões sociais no pensamento e na ação pastoral da Igreja. Somada a característica de diálogo que a Igreja se propõe para com o mundo contemporâneo por meio deste documento conciliar, as análises das realidades da sociedade sintetizam uma nova maneira de agir da Igreja. Também se analisa neste artigo três dos principais princípios da Dou-

Revista
Teológica Pastoral
Norte do Paraná

ISSN: 1981-2108

OPEN ACCESS



Distribuído sob
Creative Commons CC-BY 4.0

© 2025 aos autores.

Publicado e Distribuído
por Sinergia Casa Editorial

- 1 Seminarista da Diocese de Paranavaí-PR, atualmente está no 2º ano da Etapa da Configuração, no Seminário de Teologia Divino Espírito Santo de Umuarama-PR. Possui licenciatura em Filosofia pela Universidade Católica do Paraná – Câmpus Maringá (2023). Atualmente, está cursando o 2º ano de Bacharelado em Teologia pela Universidade Católica do Paraná – Câmpus Londrina. E-mail: joao_paulo.1998@hotmail.com.
- 2 Seminarista da Diocese de Campo Mourão-PR, atualmente está no 2º ano da Etapa da Configuração, no Seminário de Teologia Dom Virgílio de Pauli. Possui licenciatura em Filosofia pela Universidade Católica do Paraná – Câmpus Maringá (2023). Atualmente, está cursando o 2º ano de Bacharelado em Teologia pela Universidade Católica do Paraná – Câmpus Londrina. E-mail: jp.rebechi@hotmail.com.

trina Social da Igreja: bem comum; subsidiariedade; solidariedade. São analisados a partir do Compêndio da Doutrina Social da Igreja na ótica da Constituição *Gaudium et Spes*, donde se recorre com frequência para as reflexões. Por fim, é destacado a importância e a necessidade da dimensão social na vida da Igreja e de cada fiel como uma dimensão essencial ao lado de outras.

Palavras-chave: Doutrina Social da Igreja. *Gaudium et Spes*. Concílio Vaticano II. Fé encarnada.

ABSTRACT

This article consists of a theological reflection based on a bibliographic analysis, primarily of the Constitution *Gaudium et Spes* and the Compendium of the Social Doctrine of the Catholic Church. Its objectives are to demonstrate that the Constitution *Gaudium et Spes* is part of the body of the Church's Social Doctrine, while simultaneously opening new horizons for it by presenting some of the essential principles of Social Doctrine as well as its relevance for the Church and the world. The Social Doctrine of the Catholic Church did not originate with the Second Vatican Council, but the Council developed it in a surprising way and elevated it to a new level in the history of the Church. While social encyclicals prior to this Council addressed social issues in a more specific manner, the Council, through the Constitution *Gaudium et Spes*, represented the Church's attentive gaze upon the most important and urgent social questions, expanding the Church's outlook towards the world. Another notable difference is that social issues are now addressed in a collegial manner by one of the most important councils in history, signifying a new re-dimensioning of social issues in the Church's thought and pastoral action. Combined with the characteristic of dialogue that the Church proposes with the contemporary world through this conciliar document, the analyses of societal realities synthesize a new way of acting for the Church. This article also analyzes three of the main principles of the Church's Social Doctrine: the common good; subsidiarity; solidarity. They are analyzed based on the Compendium of the Social Doctrine of the Church from the perspective of the Constitution *Gaudium et Spes*, which is frequently referenced for the reflections. Finally, the importance and necessity of the social dimension in the life of the Church and of each faithful is highlighted as an essential dimension alongside others.

Keywords: Social Doctrine of the Church. *Gaudium et Spes*. Vatican Council II. Incarnated Faith.

INTRODUÇÃO

A Doutrina Social da Igreja (DSI), como expressão do compromisso evangélico com a justiça e a dignidade humana, encontrou no Concílio Vaticano II uma de suas mais importantes reformulações e aprofundamentos. O mundo em profunda transformação exigia da Igreja não apenas uma resposta pastoral renovada, mas também uma atitude de escuta e de diálogo diante dos desafios contemporâneos. Nesse contexto, a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* emerge como marco histórico e teológico, consolidando os esforços iniciados com a *Rerum Novarum* (1891) e desenvolvidos por sucessivos documentos do Magistério.

O presente artigo, a partir da pesquisa qualitativa, tem por objetivo analisar a Doutrina Social da Igreja à luz da Constituição *Gaudium et Spes*, situando-a no interior do processo conciliar e reconhecendo-a como ponto de maturação de um longo percurso eclesial. Nesse sentido, o primeiro tópico abordará o processo de sistematização da DSI a partir da Encíclica *Rerum Novarum* (1891), bem como o contexto do Concílio Vaticano II em que a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* foi formada, para que, no segundo tópico, seja abordada a análise dos princípios da DSI: bem comum, subsidiariedade e solidariedade, presentes na *Gaudium et Spes*. O terceiro e último tópico explorará como as questões sociais e a luta pela dignidade humana, fomentada pela DSI e seus princípios, podem se tornar para o cristão uma ferramenta essencial para o cumprimento do mandamento do amor.

Compreender como tais princípios se manifestam no interior da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* não apenas lança luz sobre o seu conteúdo doutrinário, mas revela também a nova postura da Igreja em relação ao mundo moderno: não mais uma voz que parece ecoar à distância, mas presença ativa e servidora no seio da história. Tal mudança reflete a própria natureza missionária da Igreja que, fiel ao Evangelho, busca iluminar a realidade concreta com os valores do Reino, promovendo a dignidade de todo ser humano.

A SISTEMATIZAÇÃO DA DOUTRINA SOCIAL DA IGREJA A PARTIR DA RERUM NOVARUM E FORMAÇÃO DA CONSTITUIÇÃO PASTORAL GAUDIUM ET SPES NO CONTEXTO DO CONCÍLIO VATICANO II

O Concílio Vaticano II (1962-1965) representou um grande marco na Doutrina Social da Igreja (DSI). A última de suas quatro constituições, a *Gaudium et Spes*, colocou-se na esteira do caminho iniciado pelo Papa Leão XIII (1878-1903), com a publicação da Encíclica *Rerum Novarum* e enriquecido por seus sucessores, ao analisar e se pronunciar sobre as situações sociais que envolvem a humanidade a partir da antropologia e cristologia cristãs amadurecidas pela teologia ao longo da história e sintetizadas de maneira sublime neste grande evento eclesial que foi

o Vaticano II. “Pela primeira vez o Magistério solene da Igreja, no seu mais alto nível, se exprime tão amplamente acerca dos diversos aspectos temporais da vida cristã [...]” (Compêndio da Doutrina Social da Igreja 2004, n. 96).

O Compêndio da Doutrina Social da Igreja Católica, publicado em 2004 sob o pontificado de São João Paulo II (1978-2005), nos seus números 87 a 104 faz uma retrospectiva do caminho percorrido pela Igreja na dimensão social. É afirmado que a preocupação e inspiração da Igreja pela condição temporal das pessoas remonta à sua origem apostólica, as Sagradas Escrituras, os Santos Padres e Doutores medievais. Mas reconhece que a origem sistemática do corpo da DSI se remete a Encíclica *Rerum Novarum*. Isto porque as sociedades tinham sido recentemente transformadas de forma drástica pela Revolução Industrial que, somada a outros movimentos, maturações e dialéticas da história, produziram um sistema mundial totalmente desconhecido.

Na época da Encíclica, os avanços tecnológicos nas mãos dos detentores do poder, cegos por dinheiro e domínio, traduziram-se em gritantes injustiças trabalhistas. Desta maneira, a questão operária se constituiu a “primeira grande questão social” (Compêndio da Doutrina Social da Igreja, 2004, n. 88). Na esteira da *Rerum Novarum*, o mencionado Compêndio situa a encíclica *Quadragesimo Anno* (1931) do Papa Pio XI (1922-1939), que procurou responder as questões sociais após a grande crise econômica de 1929. Em seguida, as mensagens radiofônicas do Papa Pio XII (1939-1958) que esteve à frente da Igreja nos difíceis anos da Segunda Guerra Mundial (1939-1945) e na reconfiguração mundial que se seguiu. Por fim, a questão social se estruturou mais e melhor na Igreja com o pontificado de São João XXIII (1958-1963).

Foi ele quem convocou o Concílio Vaticano II que promoveria a grande atualização necessária na Igreja. Diante de um mundo cada dia mais avançado tecnologicamente e independente dela, seria o momento certo para a Igreja repensar sua relação com este mundo, no qual está inserida para ser sal e luz. Este mesmo Papa chegou a publicar duas importantes encíclicas sociais: *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963). Com esta última: “[...] é a primeira vez que um documento da Igreja é dirigido também a ‘todas as pessoas de boa vontade’ [...]” (Compêndio da Doutrina Social da Igreja, 2004, n. 95) e não apenas aos cristãos.

Este significativo avanço é compreendido historicamente, pois esse Concílio, com seu *aggiornamento*, assumiu a passagem de uma Igreja da retaguarda para uma Igreja do diálogo em relação à modernidade. Esta foi um grande desafio para a Igreja, pois a Reforma Protestante e o Iluminismo, sobretudo com a Revolução Francesa (1789-1799) não se submeteram e até se apuseram à autoridade da Igreja Católica que até então era suprema na Europa. Seus ensinamentos foram fortemente questionados e seu poder e influência muito reduzidos. Conforme Passos:

Na maior parte do período pré-Vaticano II, a Igreja católica viveu uma tensão permanente com as reivindicações da modernidade. É muito conhecida a luta dos papas do século XIX contra aquilo que se considerava como uma ameaça à instituição (Passos, 2024, p. 146).

Aos poucos o diálogo foi ocupando o lugar da apologética. Não se trata aqui de julgar a história e não reconhecer a importância que a apologética teve, mas agora os tempos e circunstâncias eram outros, exigindo diferentes posturas. Renovações foram emergindo na Igreja e a questão social foi uma delas. Mas o caminho iniciado por Leão XIII na dimensão social ainda era reduzido. As questões sociais foram tratadas por alguns documentos papais. Com o Vaticano II, todavia, sua proporção aumenta. Não é mais apenas um papa quem valoriza esse aspecto, é um Concílio, que aprova a *Gaudium et Spes* com o voto favorável de 2.111 bispos dos 2.391 presentes no Concílio. O colégio dos bispos unido à sua cabeça, o Papa, mergulham de cheio para o diálogo com o mundo e se interessam pelas questões sociais. É neste sentido que: “A *Gaudium et Spes* foi o documento conciliar que consolidou as mudanças que estavam se dando dentro do pensamento social da Igreja católica” (Passos, 2024, p. 146).

Todavia, tais questões não eram previstas quando o Papa João XXIII convocou o concílio. Tal atitude do Pontífice foi uma surpresa para a Igreja. De tantos problemas a se tratar, muito pouco se pensava nos sociais. Outras eram as preocupações iniciais para o Concílio. Segundo o Fr. Darlei Zanon:

No seu início, o Concílio Vaticano II não tinha uma comissão prevista para o estudo dos problemas sociais e da relação da Igreja com o mundo contemporâneo. Foi criada a partir do pedido do cardeal Suenens, da Bélgica, que salientou que no Concílio, além de esclarecer a Igreja ad Intra (voltada para si mesma), fosse também considerada a Igreja ad Extra (voltando-se para as realidades econômicas, políticas e sociais das pessoas no seu contexto) (Zanon, 2023).

Após esta feliz sugestão do cardeal Suenens, foi criada uma comissão para redigir um documento que tratasse destas questões. “A primeira redação do então ‘esquema XVII’, a cargo de uma comissão composta por membros das comissões de teologia e do apostolado dos leigos, tendo o cardeal Suenens como relator, ficou pronta em maio de 1963 e foi rejeitada” (Cabral, 2007, p. 32). Por mais seis vezes tal esquema seria reformulado até chegar à sua versão final que foi aprovada em 7 de dezembro de 1965, já nas vésperas do encerramento do Concílio. Isto significa que o caminho para se chegar à quarta constituição conciliar não foi fácil devido aos temas tratados e à nova postura que a Igreja assumiria. Demonstra fortes divergências entre os padres conciliares mas, felizmente, os acordos convergiram para a *Gaudium et Spes*.

Se, por um lado, esse processo difícil possa soar negativo, sobretudo pela pressuposta divergência no interior da Igreja sobre as questões sociais e a relação da Igreja com o mundo contemporâneo, e sobre a maneira de abordar tais questões, tal documento se beneficiou ao ser

aprovado “em última hora”, pois:

Na linha de uma leitura seguida e refletida do processo histórico e dos documentos elaborados e promulgados pelo Vaticano II, bem se poderia dizer que a última constituição, *Gaudium et Spes*, corresponde mesmo ao encontro e ao confronto de um novo paradigma antropológico pela qualidade do processo histórico vivido pelo Vaticano II. Com uma nova autocompreensão, que dá uma nova visão da Igreja como a comunidade do desinteresse, da dedicação e do serviço, a Igreja acredita na possibilidade de varrer os ressentimentos herdados de um passado ainda próximo (Josaphat, 2013, p. 111).

A *Gaudium et Spes*, portanto, foi agraciada em ser aprovada após a grande maturação dos temas estudados e decididos no Concílio. Bebeu de uma nova compreensão eclesiológica e missionária da Igreja, tornando-se a expressão forte do posicionamento do Concílio e assim, da Igreja, neste período da história em relação as questões sociais; “[...] O Concílio Vaticano II veio enfatizar o papel social da Igreja” (Campos, 2022, p. 34).

Além de ser a última das quatro constituições finalizadas e aprovadas, a *Gaudium et Spes* é a mais longa delas. A estrutura do documento apresenta uma introdução e segue-se dividida em duas grandes partes, subdivididas em capítulos e seções. Na introdução se começa refletindo sobre a “condição do homem no mundo atual”. A primeira parte apresenta a visão da Igreja sobre este mesmo homem e a segunda reflete sobre alguns problemas que a Igreja considera mais urgente enfrentar. A sequência, portanto, perpassa as concepções antropológica e cristológica que a Igreja apresenta para fundamentar sua visão sobre o mundo, no que fica subjacente uma compreensão eclesiológica. Até chegar à segunda parte, trata-se mais de doutrina, esta, por sua vez, constitui a orientação prática que a Igreja oferece a partir de sua doutrina e experiência.

A primeira parte é evidentemente a elaboração teológica, na qual o ser humano e a sociedade são lidos a partir da cristologia. A segunda é mais pastoral, ao apresentar questões mais pontuais que envolvem o mundo e a Igreja. De acordo com Josaphat: “Esta é a parte mais prática, a mais atual e, igualmente, a mais contestada” (Josaphat, 2013, p. 121). Sua contestação se deve por sua novidade em mostrar como a Igreja precisa se posicionar frente ao mundo. Certamente muitos padres conciliares compreendiam não ser função da Igreja se envolver com questões sociais, como se isso fosse possível. A dicotomia entre profano e sagrado em relação ao mundo e à Igreja, herdada do choque entre a cristandade e a modernidade, estava sendo superada. Não era mais cada um cuidando de seus problemas:

Pela primeira vez na história acontece esse encontro inédito, inesperado, a maior surpresa cultural e religiosa do Vaticano II. Uma ética de inspiração evangélica abraçando a humanidade, buscando ajudá-la a enfrentar seus problemas essenciais e urgentes (Josaphat, 2014, p. 110).

Não é a intenção analisar pormenorizadamente cada parte desta

Constituição. Pretendeu-se situá-la no corpo da DSI e destacar nela a sua importância. Agora, analisar-se-á a peculiaridade de sua dimensão prática como elemento essencial da Igreja.

Os princípios da DSI na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*: bem comum, subsidiariedade e solidariedade

Dado o exposto acerca da sistematização da DSI a partir da *Rerum Novarum* e da formação da *Gaudium et Spes* durante o Concílio Vaticano II, fica evidente e é importante ressaltar que a estrutura desse pensamento teológico, filosófico e social na Igreja parte de um objetivo específico: o desenvolvimento e aperfeiçoamento integral da pessoa humana. Para isso, o Compêndio da Doutrina Social da Igreja (2004), no capítulo IV, dos n. 164 a 208, descreve seus princípios que, baseados, no princípio da dignidade humana, encontram seus fundamentos (Compêndio da Doutrina Social da Igreja, n. 160). São eles: *princípio do bem comum* (n. 164-184), *princípio de subsidiariedade* (n. 185-191) e o *princípio de solidariedade* (n. 192-208). Esses princípios consequentemente se ramificam e tocam em outras questões básicas como propriedade, justiça, participação e caridade.

Tais princípios, definidos de forma explícita no Compêndio da Doutrina Social da Igreja (2004), contudo, são apresentados nos supracitados documentos pré-conciliares, respondendo à urgência do contexto em que cada documento foi escrito. Não obstante, no Concílio Vaticano II, a *Gaudium et Spes*, que é objeto direto desta pesquisa, foi a Constituição que mais tocou e aprofundou os princípios supracitados da DSI, ao abordar assuntos como cultura, família, vida econômica-social, política e comunidade dos povos (Compêndio da Doutrina Social da Igreja, 2004, n. 96). Nesse sentido, analisaremos como a Constituição pastoral *Gaudium et Spes* abordou, de forma direta ou indireta, tais princípios da DSI.

Levando em conta a interdependência do homem e da sociedade, no segundo capítulo da Constituição, o *princípio do bem comum*³ é definido da seguinte maneira: “o conjunto das condições da vida social que permitem, tanto aos grupos como cada membro, alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição” (*Gaudium et Spes*, 1965, n. 26). Tal definição do conceito de bem comum impele ao reconhecimento universal da dignidade do ser humano, conforme afirma o Compêndio da Doutrina Social da Igreja (2004, n. 164) “o bem comum pode ser entendido como a dimensão social e comunitária do bem moral”. Esse princípio é

3 É importante observar que a raiz do conceito de bem comum utilizado pela Igreja nos diferentes documentos tem sua base no pensamento de Santo Tomás de Aquino, que, por sua vez, se utiliza dos conceitos aristotélicos. Sobre o bem comum, Tomás de Aquino destaca: “Portanto, é necessário que, dado que a lei se nomeia maximamente segundo a ordenação ao bem comum, qualquer outro preceito sobre uma obra particular não tenha razão de lei a não ser segundo a ordenação ao bem comum. E assim toda a lei ordena-se ao bem comum” (Aquino, 2010, p. 254-255. **Sum. Teol.**, Ia-IIae, q. 90, a.2).

citado na Constituição por mais 31 vezes, sendo 15 dessas citações localizadas no capítulo IV da segunda parte, intitulado “a vida da comunidade política”. Assim, explicita, no contexto do Vaticano II, que a Igreja entende o bem comum como objetivo da vida política, que é fruto da natureza humana, e indispensável para a liberdade e desenvolvimento pleno de cada ser humano individualmente e nas células sociais mais básicas, como a família.

A comunidade política existe, portanto, em vista do bem comum: nele encontra a sua completa justificação e significado e dele deriva o seu direito natural e próprio. Quanto ao bem comum, ele compreende o conjunto das condições da vida social que permitem aos indivíduos, famílias e associações alcançar mais plena e facilmente a própria perfeição (*Gaudium et Spes*, n. 74).

Além disso, o *princípio do bem comum* é retomado na Constituição para abordar outros assuntos que o tocam diretamente, como o da propriedade privada e da destinação universal dos bens.

O segundo princípio a ser analisado na Constituição é o *princípio de subsidiariedade*. Esse princípio é entendido como uma forma prática de estabelecer e garantir o desenvolvimento independente pelo espírito de liberdade e de iniciativa das células menores da sociedade, promovendo-os para que permaneçam a serviço do bem comum. Conforme o Compêndio da Doutrina Social da Igreja (2004, n. 187) “com o *princípio de subsidiariedade* estão em contraste formas de centralização. De burocratização, de assistencialismo, de presença injustificada e excessiva do Estado e do aparato público”.

Na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, o termo subsidiariedade aparece somente uma vez, no n. 86, no capítulo V da segunda parte do documento que trata da promoção da paz. O *princípio de subsidiariedade* aparece como uma ferramenta norteadora em uma norma prática para a promoção de uma cooperação econômica internacional proposta no número anterior (*Gaudium et Spes*, n. 85).

Cabe a comunidade internacional coordenar e estimular o desenvolvimento de modo a que os recursos para eles destinados sejam utilizados com o máximo de eficácia e total equidade. Também a ela pertence, sempre dentro do respeito pelo princípio de subsidiariedade, regular as relações econômicas no mundo inteiro de modo que se desenvolvam segundo a justiça (Compêndio da Doutrina Social da Igreja, 2004, n. 86).

Para além do termo empregado, o *princípio de subsidiariedade* está fortemente presente na Constituição, principalmente no que se refere ao rompimento com uma ética individualista e na responsabilidade com a participação social (*Gaudium et Spes*, n. 30-31). Essa participação é intrínseca à realização do *bem comum*, e o *princípio de subsidiariedade* garante que ela seja plenamente efetiva. Nesse sentido, tal reflexão a partir desse princípio faz-se necessária visto que é possível que, para a resolução imediata de problemas sociais, a dissolução da autonomia

das associações básicas e organismos intermédios por parte do Estado e dos governantes pode parecer uma opção viável. Nesse sentido, a Igreja reconhece o *princípio de subsidiariedade* como uma ferramenta prática para o cultivo do bem comum:

Os governantes tenham cuidado de não impedir as associações familiares, sociais ou culturais e os corpos ou organismos intermédios, e não os devem privar da sua atividade legítima e eficaz; pelo contrário, que procurem de bom grado promovê-la ordenadamente (*Gaudium et Spes*, 1965, n. 75).

O terceiro princípio, chamado de *princípio de solidariedade*, trata-se de uma virtude social, fruto da interdependência natural dos homens e dos povos intrínsecos em sua sociabilidade (Compêndio da Doutrina Social da Igreja, 2004, n. 192). A solidariedade revela uma responsabilidade pessoal que cada pessoa possui com todas as outras, assumindo uma categoria moral de caráter propriamente cristão. Nesse sentido, o *princípio de solidariedade*, como afirma São João Paulo II: “é a determinação firme e perseverante de se empenhar pelo bem comum; ou seja, pelo bem de todos e de cada um, porque todos nós somos verdadeiramente responsáveis por todos” (*Sollicitudo rei socialis*, 1987, n. 38). A definição de solidariedade da DSI toca, portanto, uma realidade inerentemente ontológica, própria do ser que depende de uma vida social para sua plena realização. Um entendimento deste princípio comparado com a virtude da caridade é comentado por Monti (2004, tradução nossa):

Embora a caridade permaneça inquestionavelmente a ‘rainha de todas as virtudes’ (RN, 45), a solidariedade, devidamente compreendida, representa sua versão caracteristicamente social, audível e praticável por todos, sejam eles pessoais, associados ou, sobretudo – esta é sua contribuição mais específica – integrável a todas as mediações institucionais possíveis: jurídicas, econômicas, políticas, de modo que verdadeiras estruturas de solidariedade promovam a criação de relações ‘fraternas’ significativas, mesmo com aqueles que nunca será possível encontrar diretamente.

Na *Gaudium et Spes*, o *princípio de solidariedade* não é definido ou abordado de forma direta, contudo, é tratado ao longo da Constituição de forma semelhante ao *princípio de subsidiariedade*, como um instrumento de alcançar os anseios do homem moderno e, sendo ele mesmo um anseio da modernidade, como aponta o n. 4 da Constituição:

Ao mesmo tempo que o mundo experimenta intensamente a própria unidade e a interdependência mútua dos seus membros na solidariedade necessária, ei-lo gravemente dilacerado por forças antagônicas; persistem ainda, com efeito agudos conflitos políticos, sociais, econômicos, ‘raciais’ e ideológicos, nem está eliminado o perigo duma guerra que tudo subverta (*Gaudium et Spes*, 1965, n. 4).

Nesse sentido, o princípio de solidariedade é evocado como necessário ao passo que a sociabilidade da pessoa humana e sua igualdade em dignidade e direitos se torna algo cada vez mais global, com possibilidades muito maiores, mas com riscos igualmente crescentes. É a

partir dessa perspectiva, de um mundo cada vez mais interdependente e instável, que a solidariedade é vista como um instrumento – e também uma resposta – da Igreja para a modernidade.

O que evidencia esse princípio como uma virtude moral e intrinsecamente cristã é que Cristo é a expressão de plena solidariedade de Deus com a humanidade, como expressa o n. 32 da *Gaudium et Spes* (1965):

Primogênito entre muitos irmãos, estabeleceu, depois da sua morte e ressurreição, com o dom do seu Espírito, uma nova comunhão fraterna entre todos os que O recebem com fé e caridade, a saber, na Igreja, que é o seu corpo, no qual todos, membros uns dos outros, se prestam mutuamente serviço segundo os diversos dons a cada um concedidos. Esta solidariedade deve crescer sem cessar, até se consumir naquele dia em que os homens, salvos pela graça, darão perfeita glória a Deus, como família amada do Senhor e de Cristo seu irmão.

Essa solidariedade que une a Igreja implica e apela a todo cristão uma responsabilidade que vai além de enxergar o próximo como um igual, mas como alguém que é imagem e semelhança de Deus “por isso, ele deve ser amado, ainda que seja inimigo, com o mesmo amor com que o ama o Senhor” (Compêndio da Doutrina Social da Igreja, 2004 n. 198). Por fim, à abordagem que a Constituição concede ao *princípio de solidariedade*, Monti (2004) destaca que:

Esta reflexão acompanha repetidamente todo o desenvolvimento da *Gaudium et Spes* (cf. 30, 35, 42, 57, 66, 69, 75) até o apelo conclusivo pela paz na solidariedade (cf. 85, 89, 90), e que reconhece na fé cristã um nível de verdade que não é adicional, mas final. De fato, na fé será possível promover e renovar toda forma verdadeira de solidariedade existente, ajudando a purificar e integrar suas expressões ambíguas ou redutoras.

Pode-se notar, com isso, que a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* do Concílio Vaticano II incluiu pontos essenciais da DSI na base de seu pensamento. Permitiu à Igreja projetar-se no mundo, iluminando as relações sociais com seus princípios, fazendo com que o seu objetivo final, que é a salvação dos homens, estivesse em plena sintonia com os anseios e os dramas que acompanham a humanidade em todos os seus aspectos, em suas condições mais básicas. Nesse sentido, é cada vez mais plausível que a Igreja busque garantir, seja pela Doutrina Social ou por qualquer outro meio, a dignidade integral do ser humano a partir da aplicação do Evangelho na sociedade, encarnando uma verdadeira espiritualidade, como denotará o tópico seguinte.

POR UMA ESPIRITUALIDADE ENCARNADA: A DOCTRINA SOCIAL COMO FERRAMENTA PARA O CUMPRIMENTO DO AMOR CRISTÃO

Muitos poderiam objetar: é papel da Igreja se pronunciar e até se envolver em questões sociais? Sua preocupação não deve ser exclusi-

vamente pregar o evangelho e celebrar os sacramentos? Não estaria a Igreja interferindo no que não deve ao se preocupar com as questões sociais, enquanto deveria investir toda ela em falar da fé?

A questão é que é a fé não se vive apenas no culto e na vida privada, mas ela em si e os comportamentos que implica e produz se refletem na vida social e esta, por sua vez, afeta os crentes e por eles é afetada. Desta maneira, não poderia a Igreja prescindir de se preocupar pelas questões sociais, assim como não pode descuidar das questões espirituais, pois sua missão é integral, abarca as dimensões espiritual e material da vida.

Ainda que em alguns períodos e lugares a dimensão temporal tenha sido menosprezada por comunidades cristãs, a Igreja sempre teve consciência de sua missão integral, de cuidar e promover o ser humano como um todo. Conforme o Papa Bento XVI (2005-2013):

Com o passar dos anos e a progressiva difusão da Igreja, a prática da caridade confirmou-se como um dos seus âmbitos essenciais, juntamente com a administração dos Sacramentos e o anúncio da Palavra: praticar o amor para com as viúvas e os órfãos, os presos, os doentes e necessitados de qualquer gênero pertence tanto à sua essência como o serviço dos Sacramentos e o anúncio do Evangelho (*Deus Caritas Est*, 2005, n. 22).

E ao se referir ao Vaticano II e a encíclica *Populorum Progressio* (1967) este mesmo papa afirmou:

O Concílio aprofundou aquilo que desde sempre pertence à verdade da fé, ou seja, que a Igreja, estando ao serviço de Deus, serve o mundo em termos de amor e verdade. Foi precisamente desta perspectiva que partiu Paulo VI para nos comunicar duas grandes verdades. A primeira é que a Igreja inteira, em todo o seu ser e agir, quando anuncia, celebra e atua na caridade, tende a promover o desenvolvimento integral do homem (*Caritas in Veritate*, 2009, n.11).

É missão da Igreja contribuir para a construção de um mundo justo e fraterno, que favoreça vida digna para todas as pessoas. Não se trata de algo opcional, pois ainda Bento XVI diz: “A natureza íntima da Igreja exprime-se num tríplice dever: anúncio da Palavra de Deus (kerygma-martyria), celebração dos Sacramentos (leiturgia), serviço da caridade (diakonia)” (*Deus Caritas Est*, 2005, n. 25). Certamente o assistencialismo e o engajamento social por si mesmos não esgotam a caridade cristã. O apóstolo Paulo já deixou claro que ajudar os pobres não significa necessariamente agir com caridade: “Ainda que eu distribuísse todos os meus bens aos famintos [...] se não tivesse a caridade, isso de nada me adiantaria” (1Cor 13,3, Bíblia Sagrada Edição Pastoral, 1991).

O amor cristão (caridade) vai muito além disto. Conforme o número 1823 do Catecismo da Igreja Católica, é a virtude própria de Deus, que Ele concede aos seres humanos como um dom. Assim, o amor exercido ao próximo tem uma finalidade que transcende o próximo, é ajuda ao próximo: “por amor a Deus” (Catecismo da Igreja Católica, n. 1822). Se é verdade que a caridade implica amor a Deus, não é menos verdadeiro que implica ao mesmo tempo o amor ao próximo, que deve se tradu-

zir em gestos concretos. Sobre isto já alertava o apóstolo Tiago em sua epístola:

[...] um irmão ou irmã não têm o que vestir e lhe falta o pão de cada dia. Então alguém de vocês diz para eles: 'Vão em paz, se aqueçam e comam bastante'; no entanto, não lhes dá o necessário para o corpo. Que adianta isso? Assim também é a fé: sem as obras, ela está morta (Tg, 2, 14).

As obras cristãs não são apenas as de ajuda material ao próximo, mas inclui estas. Jesus colocou como critério para o julgamento final o amor pelo próximo traduzido em gestos concretos em favor dos necessitados: Mt 25, 31-46. Neste sentido, a *Gaudium et Spes* conclui-se com uma síntese muito rica, na qual justifica toda a importância da ação social da Igreja:

Lembrados da palavra do Senhor: «nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos, se vos amardes uns aos outros» (Jo. 13, 35), os cristãos nada podem desejar mais ardentemente do que servir sempre com maior generosidade e eficácia os homens do mundo de hoje. E assim, fiéis ao Evangelho e graças à sua força, unidos a quantos amam e promovem a justiça, têm a realizar aqui na terra uma obra imensa, da qual prestarão contas Aquele que a todos julgará no último dia. Nem todos os que dizem «Senhor, Senhor» entrarão no reino dos céus, mas aqueles que cumprem a vontade do Pai e põem seriamente mãos à obra. Ora, a vontade do Pai é que reconheçamos e amemos efetivamente em todos os homens a Cristo, por palavra e por obras, dando assim testemunho da verdade e comunicando aos outros o mistério do amor do Pai celeste. Deste modo, em toda a terra, os homens serão estimulados à esperança viva, dom do Espírito Santo, para que finalmente sejam recebidos na paz e felicidade infinitas, na pátria que refulge com a glória do Senhor (*Gaudium et Spes*, 1965 n. 93).

O agir social da Igreja autêntico é em favor do ser humano, conforme a vontade de Deus revelada ao longo da história e conservada nas Sagradas Escrituras e na Tradição viva da Igreja. É uma consequência da vivência autêntica da fé, ao mesmo tempo que nela se inspira. A fé ilumina a inteligência humana e, assim, a razão orientada e elevada pela Revelação divina, que não a contradiz, mas a transcende, compreende a exigência do dever moral que dela emana. É justamente neste âmbito que a DSI se fundamenta: “A doutrina social, portanto, é de natureza teológica e especificamente teológico-moral, 'tratando-se de uma doutrina destinada a orientar o comportamento das pessoas'” (Compêndio da Doutrina Social da Igreja, 2004, n. 73).

Toda dicotomia que separe o ser humano para rebaixar alguma de suas dimensões essenciais (material e espiritual) é fragmentação perigosa. Para a ação social da Igreja não serve. De um lado, seria produzida uma fé desencarnada e alienada, que em nome da salvação das almas não se preocupa com a vida concreta das pessoas. Por outro lado, a Igreja se reduziria a uma ONG, deixando de promover o mais importante de sua missão: anunciar Cristo que salva. Mas se poderia dizer: não se está forçando o discurso ao se interpretar a caridade como agir social? Como

já discutido anteriormente, a caridade cristã vai além das questões sociais, mas envolvem e exigem elas. Da mesma maneira que a Igreja deve rezar pelas vivos e mortos, cultuar a Deus e ensinar a fé, deve também defender a justiça e a paz, exercer sua profecia em denunciar os pecados sociais que criam estruturas de morte. “Pela relevância pública do Evangelho e da fé e pelos efeitos perversos da injustiça, vale dizer, do pecado, a Igreja não pode ficar indiferente às vicissitudes sociais [...]” (Compêndio da Doutrina Social da Igreja, 2004, n. 71).

Uma questão crucial, todavia, deve estar bem patente. Existe uma grande diferença entre ajudar o necessitado e criar meios que o tirem da necessidade. As duas coisas são importantes, mas existe o risco de cair em um assistencialismo viciante no qual não se criam estruturas para a promoção do necessitado, e a assistência a ele se torna algo sem fim, mas que nuca o liberta da dependência. Segundo o número 26 da encíclica *Deus Caritas est*, esta foi uma crítica que se levantou contra a Igreja no século XIX, sobretudo pelo marxismo. Para este, o pobre não precisava de caridade, mas de justiça. Bento XVI vê como errada esta ideia por negar a necessidade da caridade, que o marxismo considerava um paliativo que conservava o domínio dos ricos sobre os pobres, mas afirma que nela há algo de verdadeira: “É verdade que a norma fundamental do Estado deve ser a prossecução da justiça e que a finalidade de uma justa ordem social é garantir a cada um [...] a própria parte nos bens comuns” (*Deus Caritas Est*, 2005, n. 26).

A consciência de que precisa haver empenho em criar estruturas justas na sociedade e não apenas anestesiar o sofrimento dos necessitados com o assistencialismo se manifesta com todo o vigor na Constituição *Gaudium et Spes*:

Com efeito, as excessivas desigualdades económicas e sociais entre os membros e povos da única família humana provocam o escândalo e são obstáculo à justiça social, à equidade, à dignidade da pessoa humana e, finalmente, à paz social e internacional (*Gaudium et Spes*, 1965, n. 29).

O Concílio vaticano II, de modo particular por meio da *Gaudium et Spes*, manifesta os melhores ensinamentos da Igreja ao longo da história sobre a questão social. Relembra princípios fundamentais sem os quais a vida social não pode desenvolver de maneira justa e eficaz. Demonstra que é preciso ir às causas dos problemas sociais e que é papel da Igreja se envolver nesta seara, iluminada e exigida pela fé. Deste modo, ele se coloca na esteira do corpo da DSI iniciado por Leão XIII e orienta todo o desenvolvimento e resposta posteriores da Igreja sobre as questões sociais.

CONCLUSÃO

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* representa um ponto de

inflexão decisivo na história da Doutrina Social da Igreja. Podemos dizer, como foi visto ao longo do artigo, que sua elaboração e promulgação no contexto do Concílio Vaticano II não apenas consolidaram a preocupação social da Igreja, mas também expressaram uma nova postura diante do mundo moderno, de diálogo, escuta e colaboração. A Igreja coloca-se ao lado da humanidade para discernir os sinais dos tempos e responder com fidelidade ao Evangelho.

Ao longo deste artigo, observou-se como os princípios do bem comum, da subsidiariedade e da solidariedade, que são pilares fundamentais da Doutrina Social da Igreja, estão presentes de modo implícito e explícito na *Gaudium et Spes*, indicando caminhos de justiça, de participação responsável e de fraternidade universal, impelindo ao cristão uma espiritualidade que se expressa em compromisso concreto com a vida e dignidade humana, especialmente os mais vulneráveis.

A *Gaudium et Spes*, portanto, não pode ser compreendida como um documento isolado ou circunstancial. Dentre as riquezas de seu conteúdo, verificamos que ela sintetiza um longo percurso histórico iniciado sistematicamente com a *Rerum Novarum*, amadurecido ao longo de crises sociais e culturais e assumido de maneira colegiada pelo Magistério conciliar. Seu conteúdo doutrinal e pastoral ilumina a Doutrina Social da Igreja garantindo uma verdadeira evangelização e promoção da dignidade humana em consonância com uma ação pastoral autêntica que não ignore as estruturas sociais das pessoas.

Por fim, reafirma-se que a Doutrina Social da Igreja, como expressão viva da Palavra de Deus aplicada às realidades temporais, constitui uma ferramenta indispensável para a construção de um mundo mais humano, fraterno e solidário. A *Gaudium et Spes*, nesse contexto, permanece como uma fonte de inspiração e discernimento, convocando a Igreja a ser fiel à sua identidade e missão.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**: os hábitos e as virtudes – os dons do Espírito Santo – os vícios e os pecados – a Lei antiga e a Lei nova – a Graça. Volume 4, I Seção da II par te – Questões 49-114. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2010. p. 524-525.

BENTO XVI. **Carta Encíclica Caritas in Veritate**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2009. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedictxvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html. Acesso em: 10 jul. 2025.

BENTO XVI. **Carta Encíclica Deus Caritas Est**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005. Disponível em: https://www.vatican.va/content/benedictxvi/pt/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20051225_deus-caritas-est.html. Acesso em: 10 jul. 2025.

BÍBLIA. Português. **Bíblia Sagrada Edição Pastoral**. São Paulo: Paulus, 1991.

CABRAL, Raquel Cavalcante. **Cristologia e Antropologia na Gaudium et Spes**. 2007. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, Belo Horizonte, 2007. Disponível em: <https://tecnoblog.net/responde/como-citar-uma-dissertacao-de-mestrado-nasnormas-abnt/>. Acesso em: 7 jul. 2025.

CAMPOS, Fernando Rui. A Relevância da *Gaudium et Spes*, nos 60 anos do início do Concílio Ecumênico Vaticano II. **Caminhos**, Goiânia, v. 20, n. 2, p. 27-39, maio/ago. 2022. Disponível em: <https://seer.pucgoias.edu.br/index.php/caminhos/article/view/12549>. Acesso em: 8 jul. 2025.

CATECISMO, Da Igreja Católica. **Vaticano**: Libreria Editrice Vaticana, 1992. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/cathechism_po/index_new/prologo%201-25_po.html. Acesso em: 11 jul. 2025.

CONCÍLIO VATICANO II. **Gaudium et Spes**: Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo atual. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_po.html. Acesso em: 20 set. 2025.

JOÃO PAULO II. **Carta Encíclica Sollicitudo rei socialis**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1987. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_30121987_sollicitudo-rei-socialis.html. Acesso em: 20 set. 2025.

JOSAPHAT, Carlos. **Vaticano II**: A Igreja aposta no Amor Universal. São Paulo: Paulinas, 2013.

PONTIFÍCIO CONSELHO JUSTIÇA E PAZ. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2004. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/document/s/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott-soc_po.html. Acesso em 8 jul. 2025.

PASSOS, João Passo; Wagner, Lopes Sanchez. A Volta à Grande Disciplina: Processos e Resultados Históricos. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, v. 56, n. 1, p. 141-146, jan./abr. 2024. Disponível em: scielo.br/j/pteo/a/fzZf6fBMrCDQfS9yxSrSq3R/?format=pdf&lang=pt. Acesso em: 7 jul. 2025.

PAULO VI. **Carta Encíclica Populorum Progressio**. Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 1967. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html. Acesso em: 20 set. 2025.

MONTI, Eros. Solidarietà. In: **Dizionario di Dottrina Sociale della Chiesa**. 2004. Disponível em: https://www.dizionariodottrinasociale.it/Voci_fondamentali/Solidarieta.html. Acesso em: 21 jul. 2025.

ZANON, Darlei. *Gaudium es Spes*: Base da Doutrina Social da Igreja. **CNBB Regional Sul 3**, s.l. 2023. Disponível em: <https://cnbbsul3.org.br/gaudiumet-spes-base-da-doutrina-social-da-igreja/>. Acesso em: 3 maio 2025.

A paróquia como casa da Iniciação à vida cristã e a sua implicação pastoral no processo catequético de inspiração catecumenal

The parish as the home of Christian Initiation and its pastoral implications in the catechetical process of catecheumenal inspiration

Fabio da Silva de Medeiros¹
Sandro Ferreira²

RESUMO

O presente estudo analisa a paróquia enquanto espaço privilegiado para a Iniciação à Vida Cristã (IVC) e examina as consequências pastorais da adoção de um processo catequético inspirado no modelo catecumenal. A pesquisa, de natureza bibliográfica e documental, apresenta um percurso histórico-conceitual da IVC, recupera a tradição do catecumenato no cristianismo primitivo e sua posterior marginalização, e identifica a restauração metodológica suscitada pelo Concílio Vaticano II e pelos documentos subsequentes da Igreja (em particular o Rito de Iniciação Cristã dos Adultos — RICA). Estruturado em três seções, o trabalho articula: (1) a definição e características da IVC — entendida como caminho gradual, sacramental e comunitário que visa inserir os iniciandos no mistério pascal; (2) a gênese e evolução histórica da paróquia, desde as igrejas domésticas até a configuração paroquial territorial, com ênfase nas suas dimensões canônica, teológica e pastoral; e (3) a convergência entre paróquia e catequese de inspiração catecumenal, com reflexão sobre implicações práticas para a pastoral contemporânea. Os resultados demonstram que a inspiração catecumenal demanda uma conversão metodológica: a catequese deixa de ser mera instrução doutrinal episódica para tornar-se itinerário progressivo, bíblico, celebrativo e orante, integrado à liturgia e à vida comunitária. Isso altera práticas em distintos âmbitos — catequese infantil, batismal, de jovens e de adultos, bem como a preparação matrimonial — exigindo acompanhamento personalizado em lugar de cursos pontuais.

Revista
Teológica Pastoral
Norte do Paraná

ISSN: 1981-2108



Distribuído sob
Creative Commons CC-BY 4.0

© 2025 aos autores.

Publicado e Distribuído
por Sinergia Casa Editorial

- 1 Diácono transitório da Igreja particular de Campo Mourão-PR, atualmente na Etapa da Síntese Pastoral, no Santuário Diocesano Nossa Senhora Aparecida. Bacharel em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná - Câmpus Londrina (2024). Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná - Câmpus Maringá (2011). E-mail: medeiros011290@gmail.com.
- 2 Doutor em Teologia Dogmático-Sacramentária pelo Pontifício Ateneo Santo Anselmo (Roma, 2020). Presbítero da Arquidiocese de Maringá-PR, é reitor do Seminário de Teologia Santíssima Trindade e docente no curso de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná - Câmpus Londrina. E-mail: f.sandro@pucpr.br.

Ressalta-se a necessidade de uma pastoral orgânica e sinodal, em que toda a comunidade paroquial, articulada com a Igreja particular, assume corresponsavelmente o projeto iniciático, apoiada por estruturas consultivas e por planejamento participativo. Conclui-se que conceber a paróquia como “casa da Iniciação” implica reorientar prioridades pastorais: promover itinerários permanentes e ritualizados, reforçar a centralidade da Palavra e da Eucaristia na formação, e cultivar uma pastoral de acolhida, anúncio e acompanhamento. Os itinerários catecumenais emergem, assim, como estratégia eficaz para promover a evangelização no contexto da secularização contemporânea, desde que implementados por comunidades bem organizadas, comprometidas e em comunhão com a diocese.

Palavras-chave: Iniciação à Vida Cristã. Paróquia. Catequese de inspiração catecumenal. RICA. Implicação pastoral.

SOMMARIO

Il presente studio analizza la parrocchia come spazio privilegiato per l'iniziazione alla vita cristiana (IVC) ed esamina le conseguenze pastorali dell'adozione di un processo catechistico ispirato al modello catecumenale. La ricerca, di carattere bibliografico e documentario, presenta un percorso storico-concettuale dell'IVC, recupera la tradizione del catecumenato nel cristianesimo primitivo e la sua successiva emarginazione, e individua il restauro metodologico operato dal Concilio Vaticano II e dai successivi documenti della Chiesa (in particolare il Rito di Iniziazione Cristiana degli Adulti – RICA). Strutturato in tre sezioni, il lavoro articola: (1) la definizione e le caratteristiche dell'IVC – inteso come un percorso graduale, sacramentale e comunitario che mira a inserire gli iniziati nel mistero pasquale; (2) la genesi e l'evoluzione storica della parrocchia, dalle chiese domestiche alla configurazione parrocchiale territoriale, con particolare attenzione alle sue dimensioni canoniche, teologiche e pastorali; e (3) la convergenza tra parrocchia e catechesi di ispirazione catecumenale, con riflessione sulle implicazioni pratiche per la pastorale contemporanea. I risultati mostrano che l'ispirazione catecumenale esige una conversione metodologica: la catechesi cessa di essere mera istruzione dottrinale episodica e diventa un itinerario progressivo, biblico, celebrativo e orante, integrato nella liturgia e nella vita comunitaria. Questo cambia le pratiche in diversi ambiti – la catechesi dei bambini, del battesimo, dei giovani e degli adulti, così come la preparazione al matrimonio – richiedendo un accompagnamento personalizzato invece di corsi specifici. Si sottolinea la necessità di una pastorale organica e sinodale, in cui l'intera comunità parrocchiale, articolata con la Chiesa particolare, assuma cor-

responsabile il progetto iniziatico, sostenuta da strutture consultive e da una progettazione partecipata. Ne consegue che concepire la parrocchia come “casa di iniziazione” implica riorientare le priorità pastorali: promuovere itinerari permanenti e ritualizzati, rafforzare la centralità della Parola e dell'Eucaristia nella formazione, coltivare una pastorale di accoglienza, annuncio e accompagnamento. Gli itinerari catecumenali emergono così come una strategia efficace per promuovere l'evangelizzazione nel contesto della secolarizzazione contemporanea, purché siano attuati da comunità ben organizzate, impegnate e in comunione con la diocesi.

Parole chiavi: Iniziazione alla vita cristiana. Parrocchia. Catechesi di ispirazione catecumenale. RICA. Implicazioni pastorali.

INTRODUÇÃO

A paróquia como casa da Iniciação à Vida Cristã (IVC) é uma temática de extrema importância no cenário eclesial contemporâneo. Nesse sentido, nas últimas Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora da Igreja no Brasil (DGAE) observa-se uma grande ênfase sobre a temática em questão. Com efeito, por Iniciação à Vida Cristã se compreende três sacramentos: o Batismo, a Confirmação e a Eucaristia. Portanto, o processo iniciático tem como finalidade introduzir crianças, jovens e adultos ao mistério de Cristo, da Igreja e dos sacramentos.

O novo cenário cultural e social marcado pela secularização gera o enfraquecimento e, em muitos casos, o abandono da fé. Nesse contexto, torna-se difícil pensar em uma iniciação cristã realizada por força do ambiente como foi frequente ao longo da história da Igreja. Por isso, a Igreja na contemporaneidade adverte para uma revisão dos métodos de evangelização. Dessa forma, a partir do Concílio Vaticano II, o Decreto *Ad Gentes* (AG) propõe a inspiração catecumenal como caminho da iniciação na fé: “todos os que receberam de Deus a fé, por intermédio da Igreja, devem ser admitidos ao catecumenato, segundo o rito estabelecido” (AG 14). Por certo, o catecumenato, ao longo da história da Igreja, foi um dos métodos mais eficazes de Iniciação à Vida Cristã.

O catecumenato, inicialmente, visava a instrução dos convertidos adultos ao cristianismo, através de um processo que possibilitava o encontro com Cristo e com a Igreja. Ademais, “o catecumenato não é mera exposição de dogmas e preceitos, mas uma formação e uma aprendizagem de modo conveniente, por cujos meios os discípulos se unem com Cristo seu mestre” (AG 14). Dessa forma, o processo de iniciação cristã hoje em dia não visa apenas à preparação para a recepção dos sacramentos, mas sim um processo permanente, assumido pela paróquia e seus agentes pastorais.

Por outro lado, a paróquia é condição necessária para uma autêntica Iniciação à Vida Cristã. Por isso, “a paróquia precisa ser o lugar onde se assegura a iniciação cristã” (DAp 293). Por paróquia, o Catecismo da Igreja Católica (CIGC) entende uma determinada comunidade de fiéis, constituída de maneira estável na Igreja particular. Além disso, o catecismo afirma que a paróquia inicia os cristãos na vida litúrgica, sobretudo na celebração da eucaristia e nos ensinamentos salvíficos de Jesus Cristo, bem como nas obras de caridade (CIGC 179).

Cabe destacar que a paróquia é uma comunidade de fiéis, pois nesse ambiente compartilha-se o mesmo ideal: o encontro com Jesus Cristo. Assim, a paróquia tem a missão de iniciar as pessoas nessa convivência com o mistério pascal do Senhor: “a paróquia é a célula viva da Igreja onde a maioria dos fiéis faz sua experiência eclesial com Cristo” (DAp 304). De igual modo, compreende-se a transmissão da fé como um dos maiores desafios da estrutura paroquial. A paróquia encontra-se nessa busca de renovação para poder então promover a iniciação cristã e o cultivo da fé dos já iniciados.

Portanto, a paróquia e a Iniciação à Vida Cristã com inspiração catecumenal são duas temáticas que se encontram entre os maiores desafios pastorais na atualidade. De um lado, temos a paróquia, em que a fé é comunicada e vivenciada, de outro temos a Iniciação à Vida Cristã com inspiração catecumenal que, a partir do Concílio Vaticano II, é a metodologia pela qual deve ser transmitida a fé às novas gerações. Nesse sentido, a presente pesquisa buscará responder o seguinte questionamento: quais as implicações pastorais no processo catequético de inspiração catecumenal de se conceber a paróquia como casa da Iniciação à Vida Cristã?

A problemática abordada é de grande relevância, pois possibilita a reflexão acerca dos conceitos essenciais da ação pastoral da Igreja, tais como: a Iniciação à Vida Cristã, a paróquia e o processo catequético de inspiração catecumenal. Além disso, o processo de transmissão da fé aparece como um dos principais desafios da atualidade, salienta o Documento de Aparecida (DAp): “como estamos educando na fé e como estamos alimentando a experiência cristã; um desafio que devemos encarar com decisão, com coragem e criatividade, visto que em muitas partes a iniciação cristã tem sido pobre e fragmentada” (DAp 287).

Este artigo está estruturado em três seções. Na primeira, é apresentada a concepção de Iniciação à Vida Cristã com inspiração catecumenal e sua construção histórica. Na segunda, é exposto o processo eclesial de nascimento da paróquia e seu percurso histórico. Por fim, na terceira seção, são abordadas as perspectivas pastorais na atividade catequética de inspiração catecumenal, ao se projetar a paróquia como casa da Iniciação à Vida Cristã.

INICIAÇÃO À VIDA CRISTÃ: VISÃO HISTÓRICO-CONCEITUAL

Nesta seção, são apresentados de maneira sucinta o conceito e as ca-

racterísticas próprias da Iniciação à Vida Cristã. Em seguida, são recordados o modelo de iniciação cristã contido no Novo Testamento e na Didagô, além do surgimento do catecumenato narrado por Hipólito de Roma na obra *Tradição apostólica*. Por fim, são abordados o desaparecimento do catecumenato e sua restauração na comunidade eclesial a partir do Concílio Vaticano II.

Conceito de Iniciação à Vida Cristã

A palavra iniciação remete à origem pagã, em que as pessoas participavam com a finalidade de serem admitidas em determinado grupo religioso ou social por meio de etapas. Com efeito, o termo iniciação, segundo a etimologia, significa “a introdução de uma pessoa em determinado grupo humano, associação ou religião, e indica o conjunto de ensinamentos e de ritos encaminhados a produzir uma mudança radical na pessoa iniciada” (Navarro; Pedrosa, 2004, p. 605).

Por outro lado, Iniciação à Vida Cristã é adotado pela Igreja para indicar três sacramentos específicos, a saber: o Batismo, a Confirmação e a Eucaristia. Portanto, o processo de iniciação cristã tem como finalidade introduzir crianças, jovens e adultos ao mistério de Cristo, da Igreja e dos sacramentos, como afirma o documento *Iniciação à Vida Cristã: itinerário para formar discípulos missionários*:

a iniciação religiosa pode ser definida como um caminho progressivo, por meio de etapas, de ritos e de ensinamentos, que visam realizar uma transformação religiosa e social do iniciado. A iniciação equivale ao ingresso em uma vida nova, a uma mudança existencial para que o iniciado possa sentir que tem uma nova identidade, um compromisso especial (CNBB, 2018, 78).

Com efeito, a Iniciação à Vida Cristã tem quatro características principais: a entrada em um mistério; a recepção dos sacramentos da iniciação; o pertencimento à Igreja; a participação do homem como sujeito da iniciação (Borobio, *et al.*, 1993, p. 25). Primeiramente, a iniciação tem como objetivo basilar possibilitar que o iniciado seja inserido no mistério pascal de Jesus Cristo. De fato, o mistério não é entendido como algo indecifrável, significa a salvação operada por Deus na vida dos homens, sendo Jesus Cristo o ápice dessa salvação. Por isso, compreende-se que “esse mistério de Deus chega à sua plenitude em Jesus de Nazaré, e é anunciado na comunidade dos discípulos, até sua vinda gloriosa” (CNBB, 2018, 83).

Em segundo lugar, os sacramentos da iniciação cristã são sinais visuais da presença de Jesus Cristo na história, comunicando a salvação. Dessa forma, o processo de iniciação conduz o iniciado aos sacramentos, gerando uma nova vida. Por isso, “os sacramentos são atos do próprio Cristo na ação ritual da Igreja, é Ele quem nos inicia, nos torna cristãos, nos introduz no relacionamento com a Trindade e com o corpo eclesial” (CNBB, 2018, n. 125).

Em terceiro lugar, a Igreja é elemento primordial para a Iniciação à Vida Cristã. Nesse sentido, “mais do que entrar na Igreja, o crente é acolhido

por ela. A dimensão eclesial mostra como a relação com Cristo, que se dá através dos processos de iniciação, acontece por meio dela e da pertença a ela" (CNBB, 2018, 105). Por conseguinte, para que o autêntico processo de iniciação ocorra, pressupõe-se o testemunho de uma comunidade que vivencie a fé em Jesus Cristo.

Em quarto lugar, o sujeito da Iniciação à Vida Cristã é o homem que, com sua liberdade, responde ao chamado de Deus, professando sua fé de maneira consciente e ativa na Igreja. Por isso, "o fracasso ou a falta de perseverança no caminho da fé se deve, muitas vezes, à falta desse envolvimento total dos iniciandos" (CNBB, 2009, n. 65). Portanto, cabe ressaltar que na origem de tudo está a graça de Deus, a grande protagonista no processo iniciático, mas a resposta generosa do homem é imprescindível.

O processo de Iniciação à Vida Cristã ao longo da história

Inicialmente, é interessante destacar que o conceito de iniciação cristã não aparece no Novo Testamento. No entanto, os livros neotestamentários concedem um testemunho peculiar do que era preciso para se tornar membro da comunidade de Jesus Cristo. O caminho a ser percorrido pelo iniciando comportava os seguintes elementos:

anúncio, instrução, profissão de fé, preparação imediata e batismo. Ouve-se a Boa-Nova, adere a ela, abrindo-se à fé-conversão, cujo sinal sacramental dessa atitude fundamental de vida e adesão a Cristo é o batismo, que por sua vez é indissociável à inserção na comunidade cf. Rm 6,1-11; Ef 1,13 (Reinert, 2015, p. 45).

Ademais, a iniciação cristã na Igreja apostólica consolidou-se por ser uma comunidade querigmática, ou seja, uma comunidade marcada por um objetivo e um conteúdo bem delimitado. Nesse sentido, "o conteúdo essencial do primeiro anúncio (querigma) trata da vida de Jesus de Nazaré, de sua pessoa, de sua mensagem, de sua missão e de seu momento culminante de morte e ressurreição (Páscoa)" (CNBB, 2009, n. 41). Esse é o conteúdo central da formação dos que aderiam ao cristianismo.

Além disso, no livro dos Atos dos Apóstolos, 2,42-47, encontra-se um programa a ser seguido por aqueles que receberam o Batismo. Primeiramente, deveriam receber o ensinamento dos apóstolos e procurar viver de acordo com ele. Em segundo lugar, precisariam viver em fraternidade com os irmãos, indicando o novo estilo de vida. Em terceiro lugar, era recomendado que os batizados fossem assíduos na participação do pão. Por fim, a comunidade dos que seguiam a Jesus Cristo necessitariam ser perseverantes na vida de oração (Navarro; Pedrosa, 2004, p. 603).

No século II, merece destaque especial no processo de iniciação à *Didaqué* (Doutrina dos Doze Apóstolos). Nessa obra, evidencia-se uma espécie de preparação antes de se receber o Batismo, com uma catequese visando a conversão sobre a existência de dois caminhos: o da morte e o da vida. Além disso, na *Didaqué* aparece a importância da comunidade no processo de comunicação da fé, através da oração e do jejum (Reinert,

2015, p. 47). Nesse sentido, recomenda-se que “antes do Batismo, tanto aquele que batiza quanto aquele que vai ser batizado, e se outros puderem também, observem o jejum. Àquele que vai ser batizado, você deverá ordenar jejum de um ou dois dias” (Didaqué, 2013, p. 15). Outro elemento que merece destaque na Didaqué é a referência à Trindade presente na fórmula batismal: “batizem em água corrente, em nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo” (Didaqué, 2013, p. 15).

Por conseguinte, no final do século II e início do século III, a iniciação cristã está no centro das ocupações da Igreja. Nesse período, o catecumenato foi instituído como método para se chegar a ser membro da comunidade dos seguidores de Jesus Cristo. Com efeito, “a palavra catecumenato procede do verbo grego *Katechéin*, que significa ressoar, fazer soar nos ouvidos e, por extensão, instruir, catequizar” (Navarro; Pedrosa, 2004, p. 125).

O catecumenato aparece de maneira consolidada na Igreja a partir de Hipólito de Roma no início do século III. Na obra *a Tradição apostólica*, do capítulo 15 ao 22, Hipólito de Roma fornece os passos do processo catecumenal. Segundo ele, o processo iniciático pode ser dividido em cinco etapas: “a apresentação dos candidatos, o período do catecumenato, a preparação próxima ao Batismo, a iniciação, a mistagogia” (Nocent *et al.*, 1989, p. 33).

A primeira etapa consistia na apresentação do candidato pelo padrinho à comunidade, cujo representante, denominado “doutor” por Hipólito de Roma, poderia ser um membro do clero ou um leigo. Nesse contexto, ocorria a averiguação da conduta moral do candidato, que buscava “preservar a identidade da comunidade cristã e de afastar tudo aquilo que de longe ou de perto se relacione com os pecados considerados maiores: a idolatria, o homicídio e a fornicação” (Borobio, *et al.*, 1993, p. 42). Do mesmo modo, a vida familiar, social e profissional do candidato era analisada, pois certos ofícios na época não eram condizentes com os que seguiam a Jesus Cristo, como, por exemplo, manter uma casa de prostituição (Reinert, 2015, p. 49).

A segunda etapa é denominada de catecumenato, que se inicia logo após o candidato ser aprovado na análise sobre a sua conduta moral. Nesse período, constata-se uma intensificação na fé, a saber:

inicia-se um longo período de formação, catequese-ensino, cuja duração é de aproximadamente três anos. Aumentam as exigências de conversão e transformação de vida. O que se pode perceber é a íntima relação entre liturgia e catequese, ou seja, perfeita integração entre formação-catequese, moral-conversão e ritual. A ênfase na conversão e maturidade cristã é acompanhada pela abordagem doutrinal e bíblica em chave histórico salvífica, bem como pela introdução à oração e aos símbolos da fé. Vale a pena ressaltar a importância dos ritos durante o itinerário formativo. Oração, imposição das mãos, sinal de exorcismo, que podia ser feito pelo catequista, clérigo ou leigo. Nesse período os catecúmenos não participavam das assembleias dominicais com os demais fiéis, mas apenas da primeira parte da missa (após a última leitura da Palavra de Deus), pois ainda não estavam associados à oração dos batizados (Reinert, 2015, p. 49-50).

A terceira etapa se referia à preparação imediata para o Batismo. Essa etapa ocorria após os três anos de catecumenato e a aprovação do candidato em uma nova análise de sua vida. Após ser aprovado, o candidato passa a ser chamado de “eleito” e pode participar de toda a celebração da palavra e escutar o Evangelho. Nessa etapa, o eleito recebe a imposição de mãos e é exorcizado, com a finalidade de se saber se está puro ou não (Nocent et al, 1989, p. 33).

Na quarta etapa, ocorria a iniciação, que se relacionava com a celebração dos sacramentos do Batismo, da Confirmação e da Eucaristia. Essa etapa correspondia a uma série de passos:

os passos mais próximos à celebração sacramental, isto é, durante a semana santa, eram marcados por vários momentos (TA parte II): banho, na quinta-feira santa; na sexta-feira santa início do jejum; no sábado santo o bispo impunha as mãos sobre os eleitos, exorcizava-os, soprava-os na fronte, nos ouvidos e nas narinas (TA II). Durante a vigília que ocorria durante toda a noite do sábado, realizava-se o rito sacramental, igualmente marcado com os ritos correspondentes. Os batizados se despojavam de suas vestes e o bispo consagrava-os com os óleos. Renunciavam a satanás e em seguida eram ungidos com o óleo do exorcismo. Seguia-se então o batismo com três imersões. Logo após, o neófito era novamente ungido, agora com o óleo de ação de graças. Vestiam-se com vestes brancas e se apresentavam à comunidade reunida, onde o bispo fazia-lhes o sinal da cruz na fronte e lhes dava o beijo da paz. Eles, então batizados, rezavam com o povo e participavam da Eucaristia (Reinert, 2015, p. 50-51).

A quinta e última etapa era a mistagogia, na qual o iniciado experimentava e intensificava a graça recebida nos sacramentos no período da Páscoa. Durante esse período, cada pessoa deveria “empenhar-se em fazer boas obras, em agradar a Deus, em comportar-se bem e em ser cheio de zelo pela Igreja, pondo em prática o que aprendeu e progredindo na piedade” (Nocent et al., 1989, p. 36).

Com efeito, a estrutura do catecumenato teve seu tempo áureo entre os séculos II e V, mas depois disso, desapareceu como método iniciático da Igreja. A extinção do catecumenato foi determinada pelo seguinte motivo:

quando o cristianismo começou a ser religião aceita e, posteriormente, tornada religião oficial do Império (Constantino e Teodósio), o catecumenato foi reduzido à quaresma até desaparecer e ser substituído pelo Batismo de massa. Ser cristão começa a ser situação comum e abre-se a possibilidade do Batismo ministrado preponderantemente às crianças. No século VI desaparece o catecumenato propriamente dito; catequese e liturgia se distanciam e a catequese vai se dirigindo às crianças. Era natural também que, numa sociedade nominalmente cristã, a ‘iniciação’ fosse feita por imersão no próprio ambiente cultural. Iniciava-se o longo período do catecumenato social no contexto da cristandade (CNBB, 2009, n. 17).

No período medieval, os sacramentos da iniciação já não eram mais celebrados em total harmonia, como na época do catecumenato estruturado. A catequese passou a ser sustentada pela prática devocional popular. Após o Concílio de Trento, o uso do catecismo de cunho mais doutrinal norteou a prática da iniciação cristã, visando a preparação para os sacra-

mentos (CNBB, 2009, 45). Nesse contexto, entre as principais transformações, encontram-se “a dissociação da eucaristia em relação ao batismo e a confirmação, proveniente do batismo de crianças, e a separação de batismo e confirmação” (Reinert, 2015, p. 55).

A restauração do catecumenato tornou-se uma necessidade mediante o contexto crescente de secularização. Por isso, aos poucos, foi-se reabrindo a importância de uma iniciação cristã sólida, sobretudo a partir do Concílio Vaticano II, conforme expresso na Sacrosantum Concilium, nos n. 64-68, e no decreto Ad Gentes, no n. 14:

todos os que receberam de Deus a fé, por intermédio da Igreja, devem ser admitidos ao catecumenato, segundo o rito estabelecido. Mais do que simples exposição dos dogmas e preceitos, o catecumenato deve ser uma iniciação a toda a vida cristã, um aproximar-se de Cristo, durante o tempo que for necessário. Sejam os catecúmenos iniciados convenientemente no mistério da salvação, na prática da vida evangélica, nas celebrações litúrgicas segundo os diversos tempos, na vida de fé, de culto e de amor, característica do povo de Deus (AG 14).

Além disso, destaca-se o Ritual de Iniciação Cristã de Adultos (RICA), publicado em 1972, que indica um caminho progressivo de iniciação cristã com a metodologia de inspiração catecumenal. O RICA prevê o catecumenato pré-batismal, destinado aos adultos que ainda não foram batizados, e também o catecumenato pós-batismal, que engloba jovens e adultos que, após receberem o sacramento do Batismo, não concluíram os demais sacramentos da iniciação cristã.

Por conseguinte, o RICA promove o resgate do catecumenato, dividindo o processo em quatro tempos: o Pré-Catecumenato (primeiro anúncio de Jesus Cristo), o Catecumenato (a catequese propriamente dita), a Purificação e a Iluminação (a preparação próxima para os sacramentos) e, por fim, a Mistagogia (tempo de aprofundamento no mistério pascal e na vivência comunitária) (RICA 9-40). Além disso, no processo catecumenal, há três etapas: a celebração de admissão no catecumenato, a celebração de eleição e a celebração dos sacramentos na Vigília Pascal.

Ademais, cabe salientar que o RICA traz uma moção pastoral que se configura em um dos maiores desafios eclesiais da atualidade (Reinert, 2015, p. 65). Dessa forma, para que a Iniciação à Vida Cristã atinja os fins almejados, é preciso o envolvimento de toda a comunidade paroquial:

a paróquia precisa ser o lugar onde se assegure a iniciação cristã e terá como tarefas irrenunciáveis: iniciar na vida cristã os adultos batizados e não suficientemente evangelizados; educar na fé as crianças batizadas em um processo que os leve a completar sua iniciação cristã; iniciar os não batizados que, havendo escutado o querigma, queiram abraçar a fé. Nesta tarefa, o estudo e a assimilação do Ritual de Iniciação Cristã de Adultos é uma referência necessária e um apoio seguro (DAP 293).

Por fim, nessa atual mudança de época, não é mais possível pensar em uma iniciação cristã realizada por força do ambiente, como foi frequente ao longo da história da Igreja. O novo cenário cultural e social, marcado

pela secularização, tem gerado o enfraquecimento e, em muitos casos, o abandono da fé. Porta, é de extrema importância que toda a comunidade paroquial assuma o projeto da Iniciação à Vida Cristã.

A INSTITUIÇÃO PAROQUIAL

Nesta seção, aborda-se o conceito etimológico de paróquia e suas características a partir dos âmbitos canônico, teológico e pastoral. Em seguida, analisa-se o surgimento da paróquia sob a perspectiva histórica, ressaltando, na contemporaneidade, a necessidade de renovação de sua estrutura evangelizadora

O conceito de paróquia

Primeiramente, cabe salientar que a palavra paróquia tem sua origem na língua grega paroikein, que significa “quem vive em casa alheia”. Ademais, em seu sentido etimológico, a paróquia é o lugar onde são acolhidos os cristãos, vistos como estrangeiros a caminho da pátria celeste. Dessa forma, ao falar de cristãos, evidencia-se o caráter de peregrinos neste mundo terreno, pois não encontram na vida terrena a sua pátria definitiva (Berger, 2010, p. 298). Desse modo, a paróquia deve ser um lugar de refúgio para os cristãos, como é apresentado no documento Comunidade de comunidades: uma nova paróquia:

o conceito de paróquia está ligado à acolhida daqueles que estão em peregrinação. É uma hospedagem que acolhe os viajantes para a pátria celeste. Ela não pode ser morada definitiva, pois distrairia seus hóspedes do final da viagem. Mas ela não pode ser apenas um lugar de passagem onde os viajantes não criam laços de fraternidade, amizade e comunhão, pois perderia o sentido de existir como casa que prepara aqueles que buscam uma comunhão plena. Ela é, portanto, referência, lar, casa e, ao mesmo tempo, hospedaria, estação para os que caminham guiados pela fé em Jesus Cristo (CNBB, 2014, n. 162).

Além do sentido etimológico, é importante explicitar, de maneira sucinta, o sentido de paróquia a partir das dimensões canônica, teológica e pastoral. Sob o ponto de vista do Código de Direito Canônico, a paróquia é definida como uma comunidade de fiéis (Cân. 515). Nessa perspectiva, a paróquia é uma comunidade composta de fiéis, que são aqueles incorporados a Jesus Cristo pelo sacramento do Batismo, e que são chamados a exercer no mundo a missão confiada à Igreja (Cân. 204).

Os fiéis, pelo sacramento do Batismo, encontram-se em profunda comunhão com toda a Igreja (Coccopalmerio, 2013, p. 16). A paróquia é uma comunidade, composta por uma determinada quantidade de fiéis unidos fraternalmente. Essa comunidade é organizada territorialmente, pois “por via de regra, a paróquia seja territorial, isto é, seja tal que compreenda todos os fiéis de determinado território” (Cân. 518). Nela, o pároco tem a missão de organizar e zelar pela paróquia, ou seja, é o pastor próprio

da comunidade paroquial, sempre sob a autoridade do Bispo diocesano (Cân. 519).

Ao analisar o sentido da paróquia na perspectiva teológica, deve-se ter em mente que seu caráter comunitário é um de seus elementos primordiais, assegurado pelos sacramentos do Batismo e da Eucaristia:

teologicamente a palavra comunidade significa a união íntima ou a comunhão das pessoas entre si e delas com Deus Trindade. Essa comunhão se realiza fundamentalmente pelo Batismo e pela Eucaristia. Assim, a comunidade participa da vida divina na partilha de vida fraterna ao comungar na mesma mesa, ao professar a mesma fé recebida dos apóstolos ao testemunhar a caridade que revela o amor salvífico de Deus para a humanidade (CNBB, 2014, n. 170).

Além disso, a vida comunitária da paróquia fundamenta-se em quatro elementos principais: o pão da Palavra, da Eucaristia, dos Sacramentos e da prática da caridade (DAP 175). Nessa comunidade, todos são chamados a participar, formando a grande família dos seguidores de Jesus Cristo. Certamente, em cada comunidade paroquial, toda a Igreja se atualiza por meio “do cânon das Escrituras, plenitude da estrutura sacramental e da sucessão apostólica ministerial” (Floristán, 1990, p. 401). No entanto, com a expansão do cristianismo a partir do final do século IV, o presbítero na paróquia as funções do Bispo, com a missão de gerir a paróquia.

Por conseguinte, a paróquia encontra na celebração eucarística a fonte e a referência de todas as suas atividades. Nesse sentido, “cada paróquia está fundada sobre uma realidade teológica, pois ela é uma comunidade eucarística” (Oriolo, 2017, p. 19). Enfim, na paróquia todos os sujeitos eclesiais encontram-se em íntima união, atingindo o ápice na participação da Eucaristia (LG, n. 26).

Por sua vez, o sentido pastoral da paróquia é ser missionária, pois “a Igreja caminha com Cristo, por meio de Cristo e em Cristo” (Comissão Teológica Internacional, n. 50). A Igreja é missionária por excelência, chamada a continuar a missão iniciada por Jesus Cristo e observando o seu mandato: “Ide, portanto, e fazei que todas as nações se tornem discípulas, batizando-as em nome do Pai, do Filho e do Espírito Santo, e ensinando-as a observar tudo quanto vos ordenei” (Mt 28,19-20). Por isso, a Igreja tem a missão de viver e testemunhar a fé em Jesus Cristo.

A paróquia, como uma extensão da Igreja universal, é responsável por promover a evangelização daqueles que se encontram em seu território. Dessa forma, todos devem estar cientes de que a paróquia é “enviada aos não-fieis que habitam o território em que está implantada. Deve, pois, individual e comunitariamente, dar testemunho e ser sinal de Cristo junto a eles” (AG, n. 20).

Ainda mais, é importante destacar que, embora a paróquia seja uma parcela do povo de Deus, ela é responsável, juntamente com as outras paróquias, pela evangelização global. No entanto, torna-se fonte de salvação em determinado território, tornando visível a dimensão missionária da paróquia, como o Papa Francisco afirma:

ela é o sujeito primário da evangelização, enquanto é a manifestação concreta da única Igreja num lugar da terra e, nela, 'está verdadeiramente presente e opera a Igreja de Cristo, una, santa, católica e apostólica'. É a Igreja encarnada num espaço concreto, dotada de todos os meios de salvação dados por Cristo, mas com um rosto local. A sua alegria de comunicar Jesus Cristo exprime-se tanto na sua preocupação por anunciá-lo noutros lugares mais necessitados, como numa constante saída para as periferias do seu território ou para os novos âmbitos socioculturais (EG, n. 30).

Ademais, cabe salientar que as paróquias são escolas de comunhão e fraternidade, possibilitando ao povo de Deus uma autêntica experiência com Jesus Cristo e sua Igreja. Por isso, a paróquia atualiza a presença da Igreja de Jesus Cristo, uma vez que "acompanha pessoas e famílias ao longo de toda existência, na educação e crescimento na fé, é lugar de fraterno encontro entre os cristãos, reúne a comunidade para a celebração da Eucaristia e demais sacramentos" (Brighenti; Carranza, 2009, p. 129). Enfim, as paróquias devem assegurar o anúncio de Jesus Cristo, o aprofundamento da fé do povo cristão, o fortalecimento da comunhão entre os seus membros e a construção de uma sociedade mais solidária (Payá, 2005, p. 64-66).

O desenvolvimento da paróquia ao longo da história

A paróquia tem sua origem no século IV, quando o cristianismo começa a se expandir a partir de uma série de eventos. Primeiramente, com o edito de Milão, em 313, a religião cristã passou a ser permitida no território dominado pelo Império Romano. Posteriormente, em 381, com o Imperador Teodósio, a Igreja Católica tornou-se a religião oficial do Império Romano (Almeida, 2009, p. 40-41). No entanto, no cristianismo primitivo, os cristãos se reuniam nas chamadas Igrejas domésticas (*domus ecclesiae*). Por certo, a comunidade cristã nascente se encontrava nas casas das famílias, onde todos eram acolhidos em um encontro fraterno que culminava com a celebração da eucaristia. É interessante destacar a diversidade das reuniões nas casas, como afirma Reinert:

destaca-se a heterogeneidade das Igrejas domésticas, nas quais participam pessoas de várias condições: escravos, livres, pobres, pessoas com ou sem recurso, de influência social ou não. Gregos, judeus, cristãos vindos do paganismo ou não, homens, mulheres, cidadãos, escravos, ricos ou pobres, se reconheciam na categoria teológica de irmãos. Foi lá que amadureceu a consciência de uma igualdade entre batizados. As relações são próximas e calorosas, e a linguagem para indicar as relações comunitárias é a familiar; os ministros exercitam a paternidade, entre os batizados vigora a fraternidade, diáconos assumem a função dos servos da casa, as mulheres, a maternidade. Enfim, um clima familiar garantia a qualidade das relações na comunidade. Não se põe em dúvida a experiência de acolhida e fraternidade, lugar de abertura a todos os batizados, independente do estrato social, fundamentada na leitura e no estudo da Palavra, na eucaristia, caridade e as exigências éticas daí decorrentes (Reinert, 2015, p. 117).

Diante desse cenário da ação evangelizadora, a família exerce um papel de destaque, uma vez que acolhe e se torna um canal de evangeliza-

ção para outras famílias (Reinert, 2015, p. 118). No entanto, com o tempo, as casas utilizadas para os encontros dos cristãos passaram a ser chamadas de Tituli. De fato, Tituli era uma pedra na qual estava gravado o nome do dono da casa, local onde a Igreja se congregava (Almeida, 2009, p. 36)

Por conseguinte, é no século IV que de fato surgem as paróquias com a finalidade de atender a população rural, uma vez que a Igreja, até então, estava centrada no ambiente urbano, como assevera Reinert:

com o crescimento vertiginoso de cristãos em todas as partes do Império Romano, e com o surgimento de novas comunidades, sobretudo nas áreas rurais, a Igreja, até então centrada nas cidades, já não conseguindo fazer-se presente em todos os ambientes, se vê necessitada de atender os mais distantes. Viu-se a necessidade de repensar a atuação pastoral e buscar respostas eclesiais aos novos desafios (Reinert, 2015, p. 121).

Nesse sentido, surgem as dioceses lideradas pelos bispos e as paróquias, geralmente rurais, conduzidas pelos presbíteros. Por certo, “a Igreja, que, até o século IV, tinha uma estrutura nitidamente episcopal urbana, começa a organizar comunidades em torno de um grupo de presbíteros” (Almeida, 2009, p. 41). Nesse contexto, os presbíteros tinham como missão principal, dentro da comunidade paroquial rural, a pregação e a realização dos sacramentos.

De modo geral, o processo de criação das paróquias é fruto da decisão dos bispos, com a colaboração dos fiéis. A paróquia nasce como uma filial de uma Igreja matriz liderada pelos episcopos. Os sacerdotes passam a assumir as funções dos bispos no cuidado pastoral dos fiéis nas paróquias rurais, contudo, o bispo ainda continua a ser o responsável primeiro por aquela determinada porção do povo de Deus (Almeida, 2009, p. 44-45). No entanto, com o crescimento significativo do cristianismo, uma série de consequências ocorre, dentre as quais Reinert destaca:

em meio a todas estas transformações, diminui o espírito missionário, atropela-se o catecumenato, prevalece o batismo de crianças, além de outros retrocessos pastorais. Vale a pena enfatizar esta questão: o nascimento da paróquia terá incidência sobre a iniciação cristã, o catecumenato. A pertença à Igreja deixa de ser questão de opção pessoal. Nasce-se em uma família cristã, numa cultura, e numa sociedade cristã. A pertença à Igreja deixa de ser fruto da atividade missionária, passa a ser consequência do nascimento: assim como se nasce numa família e numa cidade, nasce-se na Igreja (Reinert, 2015, p. 122).

Por conseguinte, com o surgimento da paróquia, o modelo da Igreja das casas, formada de pequenas comunidades familiares, passa a dar lugar para o modelo das grandes massas. Dessa forma, “na cristandade, não haverá como distinguir entre espaço civil e espaço cristão: de um lado, os âmbitos eclesiais são assumidos pela sociedade civil; do outro as instituições sociais são eclesializadas” (Almeida, 2009, p. 44-47). De fato, as paróquias nascem para atender à demanda no ambiente rural, mas logo se expandem para o ambiente urbano.

Ademais, a estrutura paroquial, ao longo do tempo, manteve-se com

poucas alterações, uma vez que o território diocesano continua sendo organizado por paróquias. Contudo, a comunidade paroquial, desde o Concílio Vaticano II, percebeu a necessidade de renovação frente ao mundo contemporâneo, pois a fé já não é transmitida de forma natural. Nesse sentido, o Papa Francisco alerta para a necessidade de renovação da estrutura paroquial:

a paróquia não é uma estrutura caduca; precisamente porque possui uma grande plasticidade, pode assumir formas muito diferentes que requerem a docilidade e a criatividade missionária do Pastor e da comunidade. Embora não seja certamente a única instituição evangelizadora, se for capaz de se reformar e adaptar constantemente, continuará a ser 'a própria Igreja que vive no meio das casas dos seus filhos e das suas filhas'. Isto supõe que esteja realmente em contato com as famílias e com a vida do povo, e não se torne uma estrutura complicada, separada das pessoas, nem um grupo de eleitos que olham para si mesmos. A paróquia é presença eclesial no território, âmbito para a escuta da Palavra, o crescimento da vida cristã, o diálogo, o anúncio, a caridade generosa, a adoração e a celebração. Por meio de todas as suas atividades, a paróquia incentiva e forma os seus membros para serem agentes da evangelização. É comunidade de comunidades, santuário onde os sedentos vão beber para continuarem a caminhar, e centro de constante envio missionário. Temos, porém, de reconhecer que o apelo à revisão e renovação das paróquias ainda não deu suficientemente fruto, tornando-as ainda mais próximas das pessoas, sendo âmbitos de viva comunhão e participação e orientando-as completamente para a missão (EG, n. 28).

Certamente, a nova conjuntura social, na qual predomina a secularização, acarreta o enfraquecimento da vivência e da transmissão da fé. Por isso, a paróquia precisa rever seus métodos de evangelização, a fim de assegurar uma autêntica Iniciação à Vida Cristã. Além disso, compreende-se que a transmissão da fé se configura como um dos maiores desafios da estrutura paroquial contemporânea. Enfim, a paróquia encontra-se nessa busca de renovação para poder promover a iniciação cristã e o cultivo da fé dos já iniciados.

A PARÓQUIA COMO CASA DA INICIAÇÃO À VIDA CRISTÃ E SUAS IMPLICAÇÕES PASTORAIS

Nesta seção, aborda-se a paróquia como casa da Iniciação à Vida Cristã e a fundamentação teórica desse conceito. Posteriormente, analisam-se as implicações na prática pastoral no processo catequético de inspiração catecumenal ao conceber-se a paróquia como casa da Iniciação à Vida Cristã.

A paróquia como casa da Iniciação à Vida Cristã

A Igreja no Brasil, desde as Diretrizes Gerais da Ação Evangelizadora (DGAE, 2011-2015), apresenta a paróquia como casa da Iniciação à Vida Cristã. Esse movimento tem sua gênese no Concílio Vaticano II, como enfatizado no decreto *Ad Gentes* n. 14, quando afirma que “a iniciação

cristã dos catecúmenos incumbe a toda a comunidade dos fiéis” (AG 14). Embora o termo paróquia não apareça no referido número do decreto, é utilizado um sinônimo.

A paróquia, como casa da Iniciação à Vida Cristã, vai aos poucos ganhando força na reflexão da Igreja, inclusive no magistério latino-americano, sobretudo quando o Documento de Aparecida afirma que “a paróquia precisa ser o lugar onde se assegura a iniciação cristã” (DAP, n. 293). Nesse sentido, a paróquia é o lugar do encontro com a pessoa de Jesus Cristo, como enfatiza o documento supracitado:

as paróquias são células vivas da Igreja e lugares privilegiados em que a maioria dos fiéis tem uma experiência concreta de Cristo e de sua Igreja. Encerram inesgotável riqueza comunitária porque nelas se encontra imensa variedade de situações, idades e tarefas. Sobre tudo hoje, quando as crises da vida familiar afetam tantas crianças e jovens, as paróquias oferecem um espaço comunitário para se formar na fé e crescer comunitariamente (DAP, n. 304).

Na Igreja no Brasil, a reflexão acerca da paróquia e da Iniciação à Vida Cristã vem se tornando notória nas últimas DGAE e na publicação dos recentes documentos da CNBB. Nessas publicações, é ressaltada a paróquia como casa, uma vez que nela as pessoas se encontram consigo mesmas, com os outros e, sobretudo, com Deus. Nesse sentido, o documento comunidade de comunidades: uma nova paróquia afirma:

a ideia de comunidade como casa fornece o conceito de lar, ambiente de vida, referência e aconchego de todos que transitam pelas estradas da vida. Recuperar a ideia de casa significa garantir o referencial para o cristão peregrino encontrar-se no lar. É uma estação, uma parada no caminho para a pátria definitiva (CNBB, 2014, n. 178).

Com certeza, é inquestionável que a paróquia, como casa da iniciação cristã, é o ambiente privilegiado da vivência e do testemunho da fé. Desse modo, as DGAE 2019-2023 asseveram: “Enquanto casa, as comunidades que queremos são espaço do encontro, da ternura e da solidariedade, o lugar da família e têm suas portas abertas” (CNBB, 2019, n. 129).

Por conseguinte, a paróquia, entendida como casa, encontra o seu ápice na celebração eucarística, em que “se ouve a convocação feita por Deus, em Cristo, para que todos sejam um e vivam como irmãos” (CNBB, 2013, n. 75). É nessa casa que se tem a finalidade de iniciar as pessoas na comunhão com Deus. Portanto, é na casa (paróquia) que se realiza a Iniciação à Vida Cristã, através da celebração do Batismo, Confirmação e Eucaristia.

Ademais, observa-se que a iniciação cristã não se limita à preparação para os sacramentos, pois o seu objetivo é proporcionar o encontro e a adesão a Jesus Cristo. Nesse sentido, é importante a afirmação do Papa Bento XVI na carta encíclica Deus Caritas Est: “ao início do ser cristão, não há uma decisão ética ou uma grande ideia, mas o encontro com um acontecimento, com uma Pessoa que dá à vida um novo horizonte” (DCE, n. 1). Portanto, esse encontro com a pessoa de Jesus Cristo acontece por

meio da mediação da Igreja, em cada comunidade paroquial.

Por certo, constata-se uma estreita relação existente entre o processo iniciático de inspiração catecumenal e a comunidade paroquial:

a estreita relação entre o itinerário catecumenal e a comunidade eclesial se manifesta em dois momentos que se complementam e se alimentam mutuamente: primeiro, a iniciação encontra na comunidade eclesial seu ambiente próprio; ela é a atmosfera na qual o discípulo missionário de Jesus nasce e se fortalece. Em segundo lugar, a comunidade é também a meta a ser atingida pela iniciação: o itinerário catecumenal educa para a vida de fé na comunidade, alimenta-a e renova. A comunidade é ajudada pelo itinerário catecumenal para crescer na fé e, ao mesmo tempo, exerce a 'função maternal' de gerar filhos (CNBB, 2018, n. 111).

Com efeito, é na paróquia, entendida como casa da iniciação cristã, que a fé nasce, cresce e desenvolve-se. Certamente, diante do contexto atual, exige-se que o anúncio de Jesus Cristo seja proposto ininterruptamente, pois já não se vive mais no período da cristandade. Portanto, a missão primordial da paróquia enquanto comunidade iniciática é "ajudar as pessoas a conhecer Jesus Cristo, fascinar-se por Ele e optar por segui-lo" (CNBB, 2015, n. 42). Enfim, a paróquia e a Iniciação à Vida Cristã são inseparáveis nessa missão, pois não existe iniciação cristã sem paróquia e não existe paróquia que sobrevive sem a Iniciação à Vida Cristã.

Implicações pastorais

Inicialmente, cabe salientar que o processo iniciático de inspiração catecumenal ocasiona mudanças, não só na metodologia da catequese de adultos, mas também da catequese de crianças, da pastoral do Batismo e dos encontros de noivos (Nentwig, 2018, p. 106). Essa maneira de pensar a pastoral de maneira orgânica resulta em um novo modo de realizar as atividades já engendradas. Dessa forma, exige-se uma conversão pastoral de todos, como afirma Nentwig:

todos deverão superar a mentalidade de cursinhos de preparação, assumindo a feição de um processo mais completo que considera cada pessoa em sua individualidade desde o momento em que procura a comunidade. Para sua eficácia, todos os âmbitos formativos tenham inspiração catecumenal, priorizando a acolhida, o querigma, a personalização e a dimensão celebrativa. Não se admite mais os famosos cursos de batismo ou cursos de noivos, que dão ênfase mais ao conteúdo, validando a participação por meio de uma carteirinha, do que à experiência de fé. As exigências da missão convidam a Igreja a renovar os seus métodos e suas prioridades (Nentwig, 2018, p. 106)

Dessa maneira, fica evidenciado que toda a paróquia deve ser iniciática, organizada com a finalidade de possibilitar o encontro entre as pessoas e Jesus Cristo (CNBB, 2019, n. 145). Como consequência, a nova metodologia iniciática afeta profundamente três dimensões da ação pastoral: a catequética, a litúrgica e a familiar.

No que se refere à catequese, passa-se de uma catequese como instrução para uma catequese de inspiração catecumenal, permeada por

tempos e etapas, por ritos e celebrações. Além do mais, é uma catequese integrada com a liturgia e com a comunidade (CNBB, 2013, n. 221). Portanto, a catequese, nesse novo método, fornece os meios necessários para uma autêntica experiência com a pessoa de Jesus Cristo.

Por conseguinte, a catequese convencional limitava-se a preparar para o recebimento dos sacramentos por meio de aulas e de doutrinação. Em contrapartida, a catequese de inspiração catecumenal possibilita uma verdadeira conversão a Jesus Cristo e à sua Igreja. Dessa forma, é possível afirmar que:

a catequese a serviço da IVC, caracteriza-se pela centralidade do anúncio de Jesus Cristo através de uma metodologia que possibilite o anúncio da Boa Nova de Jesus Cristo, a escuta e reflexão da Palavra, o convite a aderir a Ele e à sua proposta de vida, a realizar a interação fé e vida e a partir para ação libertadora. Portanto, não se trata apenas de aprender doutrinas, mas de aderir a Jesus Cristo e ao projeto de vida com Ele (Imaculada, 2018, p. 66).

Ademais, a catequese a serviço da Iniciação à Vida Cristã é uma catequese profundamente bíblica. Nesse sentido, a Iniciação à Vida Cristã e a Palavra de Deus estão intimamente ligadas, uma vez que uma está em consonância com a outra (CNBB, 2018, n. 179). Por certo, a leitura da Sagrada Escritura proporciona o confronto da própria vida com a vida de Jesus Cristo, e, assim, crescer em seu seguimento. Por isso, é possível afirmar que: “Os processos de Iniciação se fundamentam na Sagrada Escritura e na liturgia, educam para a escuta da Palavra e para a oração pessoal, mediante a leitura orante, evidenciando uma estreita relação entre Bíblia, catequese e liturgia” (CNBB, 2018, n. 66).

Diante disso, além da estreita relação entre catequese e Sagrada Escritura, percebe-se a união entre liturgia e catequese, como enfatiza o documento Iniciação à Vida Cristã: itinerário para formar discípulos missionários: “a Iniciação à Vida Cristã depende da integração entre o processo formativo e a liturgia” (CNBB, 2018, n. 182). Por certo, a liturgia é um canal pelo qual os seguidores de Jesus são formados. Assim sendo, a celebração litúrgica também desempenha papel catequético, seja nas palavras, gestos, mensagens, seja nos sinais que a compõem.

Com efeito, a catequese cumpre o seu papel quando promove o encontro do catequizando com a comunidade no ato litúrgico. Por isso, a catequese deve conduzir as pessoas ao caminho da fé, da adesão a Jesus Cristo e seu mistério pascal. Assim sendo, a liturgia deve ser o lugar para que as pessoas façam a experiência transcendente com Deus e imanente com a comunidade de irmãos. Nesse sentido, a Constituição Sacrosanctum Concilium afirma que:

a liturgia é o cume para o qual tende toda a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, a fonte de que promana a sua força. Os trabalhos apostólicos visam a que todos, como filhos de Deus, pela fé e pelo batismo, se reúnam para louvar a Deus na Igreja, participar do sacrifício e da ceia do senhor (SC, n. 10).

Ademais, outro ponto que evidencia a estreita relação entre liturgia e catequese é a unidade dos três sacramentos da Iniciação à Vida Cristã. Os três sacramentos da iniciação são marcados pela unidade oriunda da obra trinitária, ao se constatar que “no Batismo assumimos a condição de filhos do Pai, a Crisma nos unge com unção do Espírito Santo e a Eucaristia nos alimenta com o próprio Cristo, o Filho” (CNBB, 2018, n. 91).

Por outro lado, na prática, a paróquia, como casa da Iniciação à Vida Cristã, é vista a partir dos itinerários do Batismo de crianças, jovens e adultos, e dos itinerários catecumenais para a vida matrimonial. Dessa forma, a preparação dos pais e padrinhos para o Batismo das crianças não é mais um curso, mas sim um acompanhamento personalizado da família. Antes mesmo do nascimento da criança, com celebrações especialmente preparadas para as grávidas, é possível ajudar a família a acolher a nova vida como um dom de Deus.

O itinerário batismal tem como finalidade a renovação da vida de fé da família e sua integração na vida da comunidade. Dessa forma, a inspiração catecumenal proporciona quatro elementos de suma importância: a) um caminho gradual; b) um itinerário fundamentalmente bíblico; c) um trajeto celebrativo; e d) um itinerário orante (Nentwig *et al.*, 2019, p. 11).

Ademais, o Diretório Geral para a Catequese (DGC) compreende a inspiração catecumenal da catequese em relação aos sujeitos destinatários desse processo englobando três propostas catecumenais, a saber:

um catecumenato em sentido estrito para os não batizados, tanto jovens quanto adultos, bem como crianças em idade escolar e adolescentes; um catecumenato em sentido análogo para os batizados que não completaram os sacramentos da iniciação cristã; uma catequese de inspiração catecumenal para aqueles que receberam os sacramentos de iniciação, mas ainda não estão suficientemente evangelizados ou catequizados, ou para aqueles que desejam retomar o caminho da fé (DGC, n. 62).

Além dos itinerários em preparação para os sacramentos da Iniciação à Vida Cristã, o Dicastério para os Leigos, a Família e a Vida publicou o documento Itinerários catecumenais para a vida matrimonial: orientações pastorais para as Igrejas particulares. O referido documento visa à preparação mais aprofundada dos casais ao matrimônio e ao pós-matrimônio. Dessa maneira, exige-se um novo agir pastoral na paróquia:

o catecumenato, com efeito, pode inspirar novos caminhos de renovação da fé em qualquer época porque propõe um modelo de acompanhamento das pessoas – pedagógico, gradual, ritualizado – que guarda sempre a sua eficácia. O catecumenato matrimonial, em particular, não pretende ser uma mera catequese, nem transmitir uma doutrina, mas visa fazer ressoar entre os casais o mistério da graça sacramental, que lhes pertence em virtude do sacramento: fazer com que a presença de Cristo viva com eles e entre eles. Por isso é necessário, para formar os que pretendem casar-se, superar um estilo de formação apenas intelectual, teórica e geral (uma alfabetização religiosa). É preciso percorrer com eles a estrada que os leve a ter um encontro com Cristo, ou a aprofundar essa relação, e fazer um autêntico discernimento da sua própria vocação nupcial, tanto do ponto

de vista pessoal como do casal (Dicastério para os Leigos, a Família e a Vida, n. 5).

O documento acima citado destaca que o processo de renovação da pastoral da vida conjugal exige três condições. A primeira condição, a “transversalidade”, consiste em trabalhar a preparação dos casais de forma orgânica, incluindo as pastorais da infância, juventude e familiar. Ou seja, não é proveitoso reduzir a preparação dos noivos a meros cursos, mas sim gerar um caminho de crescimento gradual da fé. A segunda condição, a “sinodalidade”, significa caminhar juntos, pois todos participam da missão evangelizadora da Igreja. A terceira, a “continuidade”, diz respeito aos itinerários permanentes da pastoral da vida conjugal. Além do mais, o acompanhamento visa preparar as crianças e os jovens na descoberta da sua vocação, não só ao matrimônio, mas também ao sacerdócio ou à vida religiosa (Dicastério para os Leigos, a Família e a Vida, n. 12-14).

Portanto, evidencia-se que os itinerários de inspiração catecumenal contemplam as diversas idades e situações da vida de uma pessoa, o que exige uma renovação da estrutura paroquial. Dessa forma, toda a ação pastoral da paróquia precisa passar por adequações, a fim de introduzir as pessoas no mistério pascal de Jesus Cristo, mediado pela paróquia.

Segundo Nentwig (2018), pensar a paróquia como promotora do processo iniciático implica necessariamente uma pastoral orgânica. Desse modo, afirma que:

a organicidade pastoral de uma paróquia é garantida por três elementos: a) pela comunhão com as demais comunidades da mesma Igreja particular; b) pela corresponsabilidade dos seus membros nos serviços pastorais; c) pelo exercício do conselho de pastoral que exerce as atividades em um planejamento participativo (Nentwig, 2018, p. 102-103).

Então, em primeiro lugar, o projeto de iniciação cristã é algo que acarreta a conformidade com a Igreja diocesana. Em segundo lugar, todos os membros da paróquia devem se unir para realizar os itinerários de inspiração catecumenal. Em terceiro lugar, evidencia-se que a paróquia passa a ser organizada por uma pastoral orgânica e em estilo sinodal. Nesse sentido, constata-se que na paróquia “são previstas duas estruturas de perfil sinodal: o Conselho Paroquial de Pastoral e o Conselho Paroquial para Assuntos Econômicos, com participação laical na consulta e no planejamento pastoral” (Comissão Teológica Internacional, n. 84).

Em suma, o projeto da iniciação cristã não é uma tarefa restrita apenas a uma pastoral, movimento ou serviço, mas abrange toda a comunidade paroquial. Por isso, afirma-se que: “não se trata, porém, de uma pastoral a mais, e sim, de um eixo central e unificador de toda ação evangelizadora e pastoral” (CNBB, 2018, n. 76). Portanto, esse projeto engloba toda a paróquia, visando a formação inicial e permanente dos cristãos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este artigo teve como objetivo refletir sobre a paróquia como casa da Iniciação à Vida Cristã e a sua implicação pastoral no processo catequético de inspiração catecumenal. Nesse sentido, o presente trabalho possibilita a análise de uma das temáticas mais relevantes referentes à reflexão pastoral da Igreja Católica contemporânea.

Na primeira seção apresentou-se o conceito de Iniciação à Vida Cristã, que pode ser entendido como um caminho gradual, permeado de ritos e de ensinamentos que visam a realizar uma transformação existencial do iniciado. Além disso, observou-se que as características essenciais da Iniciação à Vida Cristã são a entrada em um mistério; a recepção dos sacramentos da iniciação; o pertencimento à Igreja e a participação do homem como sujeito da iniciação. Por fim, analisou-se o surgimento do catecumenato e seu consequente esquecimento, bem como o retorno da inspiração catecumenal como caminho da iniciação na fé a partir do Concílio Vaticano II.

Na segunda seção analisou-se o sentido etimológico da paróquia, compreendido como o lugar onde são acolhidos os cristãos, vistos como estrangeiros a caminho da pátria celeste. Ademais, apresentou-se o sentido de paróquia como uma comunidade de fiéis (dimensão canônica); uma comunhão das pessoas entre si e delas com Deus (dimensão teológica); e uma instituição missionária (dimensão pastoral). Por último, observou-se o percurso histórico da paróquia, a fim de compreender o seu atual momento e a necessidade de renovação, para assegurar uma autêntica iniciação cristã.

Na terceira seção apresentou-se, em um primeiro momento, a paróquia como casa da Iniciação à Vida Cristã, ou seja, o ambiente essencial da vivência e do testemunho da fé. Dessa maneira, evidenciou-se que toda a paróquia deve ser iniciática, organizada para possibilitar o encontro entre as pessoas e Jesus Cristo. Em um segundo momento, refletiu-se sobre as mudanças oriundas do processo iniciático de inspiração catecumenal. Por conseguinte, constatou-se que o processo catequético de inspiração catecumenal acarreta mudanças na metodologia das catequeses de adultos, de crianças, batismal e matrimonial.

Por fim, a partir do presente estudo, é possível intuir algumas preposições ao se propor a catequese de inspiração catecumenal. Nesse sentido, passa-se de uma catequese restrita a um determinado tempo para uma catequese permanente, gradual e permeada por ritos e celebrações. Abandona-se uma visão individualista em favor de um caráter comunitário (eclesial). Enfim, converte-se de uma catequese doutrinal para uma existencial; de uma catequese sacramental para uma alicerçada no encontro com a pessoa de Jesus Cristo.

REFERÊNCIAS

- ALMEIDA, Antonio José. **Paróquia, comunidades e pastoral urbana**. São Paulo: Paulinas, 2009.
- BERGER, Rupert. **Dicionário de liturgia pastoral**. Trad. Nélío Schneider. São Paulo: Loyola, 2010.
- BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.
- BOROBIO, Dionisio. (Org.). **A celebração na Igreja II: sacramentos**. Trad. Luiz João Gaio. São Paulo: Loyola, 1993.
- BRIGHENTI, A. CARRANZA, B. (Orgs). **Igreja, comunidade de comunidades: experiências e avanços**. Projeto Nacional de Evangelização. Brasília: Edições CNBB, 2009.
- CATECISMO da Igreja Católica: São Paulo: Loyola, 1999.
- COCCOPALMERIO, Francesco Cardeal. **A paróquia: entre o Concílio Vaticano II e o Código de Direito Canônico**. Brasília: Edições CNBB, 2013.
- COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A sinodalidade na vida e na missão da Igreja**. Trad. Fábio Magno de Castro Araújo. Brasília: Edições CNBB, 2018. (Documentos da Igreja, 48).
- CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (LG)**: sobre a Igreja. Trad. Francisco Catão. 2. Ed. São Paulo: Paulinas, p. 185-247.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição Dogmática *Sacrosanctum Concilium* (SC)**: sobre a Sagrada Liturgia. Trad. Francisco Catão. 2. Ed. São Paulo: Paulinas, p. 141-174.
- CONCÍLIO VATICANO II. **Decreto *Ad Gentes* (AG)**: sobre a atividade missionária da Igreja. Trad. Francisco Catão. 2. Ed. São Paulo: Paulinas, p. 400-439.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Comunidade de comunidades: uma nova paróquia**. Estudos da CNBB, n. 104. Brasília: Edições CNBB, 2013.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Comunidade de comunidades: uma nova paróquia**. Documento da CNBB, n. 100. São Paulo: Paulinas, 2014.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil 2015-2019**. Documentos da CNBB, n. 102. Brasília: Edições CNBB, 2015.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Diretrizes gerais da ação evangelizadora da Igreja no Brasil 2019-2023**. Documentos da CNBB, n. 109. Brasília: Edições CNBB, 2019.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Iniciação à Vida Cristã: um processo de inspiração catecumenal**. Estudos da CNBB, n. 97. Brasília: Edições CNBB, 2009.
- CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL. **Iniciação à Vida Cristã: itinerário para formar discípulos missionários**. Documento da CNBB, n. 107. 2. ed. Brasília: Edições CNBB, 2018.
- CONSELHO EPISCOPAL LATINO AMERICANO (CELAM). **Documento de Aparecida (DAP)**: Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino Americano e do Caribe. Brasília: Edições CNBB; São Paulo: Paulinas, 2007.
- DICASTÉRIO PARA OS LEIGOS, A FAMÍLIA E A VIDA. **Itinerários catecumenais para a Vida Matrimonial**. Trad. Placimario de Souza Leite Ferreira. Documentos da Igreja, n. 68. Brasília: Edições CNBB, 2022.
- FLORISTÁN, Casiano, et al. (Org.). **Dicionário de pastoral**. Trad. Maria Ribeiro da rocha, et al. São Paulo: editora santuário, 1990.
- IGREJA CATÓLICA. **Código de Direito Canônico**. São Paulo: Loyola, 2001.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2005-2013): Bento XVI. **Carta encíclica Deus Caritas Est (DCE)**. São Paulo: Paulinas, 2013.

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013...): Francisco. **Exortação Apostólica *Evangelii Gaudium* (EG)**. São Paulo: Paulus/Loyola, 2013.

IMACULADA, Lucia. A catequese a serviço da Iniciação à Vida Cristã. In: Sociedade Brasileira de Catequetas. **A catequese a serviço da Iniciação à Vida Cristã**. Petrópolis: Vozes, 2018. cap. 4, p. 64-74.

NAVARRO, M. PEDROSA, V. (Orgs). **Dicionário de catequética**. Trad. Honório Dalbosco. São Paulo: Paulinas, 2004.

NENTWIG, Roberto. Comunidade e catecumenato: mútua contribuição. In: Sociedade Brasileira de Catequetas. **A catequese a serviço da Iniciação à Vida Cristã**. Petrópolis: Vozes, 2018. cap. 6, p. 89-107.

NENTWIG, Roberto. et al. **Catequese Batismal**: itinerário de inspiração catecumenal para preparação de pais e padrinhos para o Batismo de crianças. Brasília: CNBB, 2019.

NOCENT, A, et al. (Org). **Anámnese 4**: Os sacramentos teologia e história da celebração. Trad. José Raimundo Vidigal. São Paulo: Paulinas, 1989.

ORIOLO, Edson. **Paróquia renovada**: sinal de esperança. São Paulo: Paulus, 2017.

PAYÁ, Miguel. **O planejamento Pastoral a serviço da evangelização**. Trad. José Joaquim Sobral. São Paulo: Editora Ave-Maria, 2005.

PONTIFÍCIO CONSELHO PARA A PROMOÇÃO DA NOVA EVANGELIZAÇÃO. **Diretório para a catequese**. Trad. João Vítor Gonzaga Moura. São Paulo: Paulus, 2020.

REINERT, João Fernandes. **Paróquia e Iniciação Cristã**. São Paulo: Paulus, 2015.

SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA O CULTO DIVINO. Ritual da Iniciação Cristã de Adultos. São Paulo: Paulus, 2001.

SANTOS, Claudiano Avelino. (Org.). **Didaqué**: o catecismo dos primeiros cristãos para as comunidades de hoje. Trad. Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 2013.

A pastoralidade na recepção do Concílio Vaticano II

The pastoral character in the reception of the Second Vatican Council

Gelson Luiz Mikuszka¹

RESUMO

O artigo reflete sobre a recepção da pastoralidade do Concílio Vaticano II, enfatizando a sinodalidade como uma dimensão constitutiva da Igreja e um imperativo para a ação pastoral contemporânea. A análise, guiada pelos documentos conciliares *Dei Verbum* e *Gaudium et Spes*, destaca a tensão entre a autoridade do Magistério e a participação de todos os ministérios no anúncio do Evangelho. O texto argumenta que a centralização da interpretação e do anúncio nas mãos do clero, embora buscando proteger a identidade católica, gera uma lacuna que compromete a pastoralidade integral e dificulta a evangelização em contextos de escassez de padres e cultura clericalista. Para superar essa tensão, propõe-se a implementação de uma pastoral sinodal, encarnada no método ver-julgar-agir. Essa abordagem valoriza a escuta dos “sinais dos tempos”, a participação de todos os batizados, e a ação do Espírito Santo como motor da evangelização. Conclui-se que a sinodalidade é uma tarefa pendente na Igreja, cuja efetivação exige a superação do clericalismo e a promoção de uma cultura de discernimento e corresponsabilidade, alinhada com as intuições do Vaticano II e dos documentos magisteriais recentes.

Palavras-chave: Pastoralidade. Sinodalidade. Concílio Vaticano II. *Dei Verbum*. *Gaudium et Spes*.

Revista
**Teológica Pastoral
Norte do Paraná**

ISSN: 1981-2108

OPEN ACCESS



Distribuído sob
Creative Commons CC-BY 4.0

© 2025 aos autores.

Publicado e Distribuído
por Sinergia Casa Editorial

ABSTRACT

The article reflects on the reception of the pastoral character of the Second Vatican Council, emphasizing synodality as a constitutive dimension of the Church and an imperative for contemporary pastoral action. The analysis, guided by the conciliar documents *Dei Verbum* and *Gaudium et Spes*, highlights the tension between the authority of the Magisterium and the participation of all min-

¹ Missionário Redentorista. Mestre em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Doutor em Teologia pela FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/0727305191794470>. E-mail: pegelson@hotmail.com.

istries in the proclamation of the Gospel. The text argues that the centralization of interpretation and proclamation in the hands of the clergy, while aiming to protect Catholic identity, creates a gap that compromises integral pastoral care and hinders evangelization in contexts of priest shortages and a clericalist culture. To overcome this tension, the implementation of a synodal pastoral approach, embodied in the see-judge-act method, is proposed. This approach values listening to the “signs of the times,” the participation of all the baptized, and the action of the Holy Spirit as the driving force of evangelization. It is concluded that synodality is a pending task in the Church, whose effective realization requires overcoming clericalism and promoting a culture of discernment and co-responsibility, aligned with the insights of Vatican II and recent magisterial documents.

Keywords: Pastoral Character. Synodality. Second Vatican Council. Dei Verbum. Gaudium et Spes.

INTRODUÇÃO

A reflexão sobre a recepção da pastoralidade no pós-Concílio Vaticano II faz compreender os desafios, tensões e avanços associados à ação pastoral atual em relação com a sinodalidade. A ação sinodal não é uma “estratégia eclesial”, mas sim uma dimensão que constitui a Igreja e que acompanha sua história existencial desde os primeiros séculos, possibilitando efetivar melhor o mandato missionário descrito no Evangelho de Mateus, que é anunciar o Evangelho a todos e todas:

“Portanto, vão e façam com que todos os povos se tornem meus discípulos, batizando-os em nome do Pai, e do Filho, e do Espírito Santo, e ensinando-os a observar tudo o que ordenei a vocês. [...] estou com vocês todos os dias, até o fim do mundo” (cf. Mt 28, 19-20).

As quatro Constituições do Concílio Vaticano II apontam que a pastoralidade eclesial obedece a esse mandato, deslocando a ação pastoral de uma lógica institucional autorreferencial – centrada na hierarquia e no magistério, como guardiões exclusivos da verdade, nas disputas teológicas e estruturas de poder, ignorando as dimensões da colegialidade e da valorização das culturas – para uma lógica querigmática (cf. DV 1). Esse deslocamento segue a lógica de que a ação pastoral da “Igreja existe para evangelizar”, como afirma o Decreto *Ad Gentes* (AG 5). A *Sacrosanctum Concilium* (SC, 1963), Constituição sobre a Sagrada Liturgia, dá continuidade a essa idéia quando lembra que a ação litúrgica existe para anunciar o Evangelho (cf. SC 33-34). Por seu turno, a *Lumen Gentium* (LG, 1964), Constituição dogmática sobre a Igreja, atesta que o tríplice *múnus* de santificar, ensinar e governar do magistério eclesial

existe para anunciar o Evangelho (cf. LG 21, 22-29). Na sequência, a *Dei Verbum* (DV, 1965), Constituição Dogmática sobre a Revelação Divina, afirma que a Sagrada Escritura é base primordial para a ação eclesial: “a Igreja sempre venerou as divinas Escrituras, como também o próprio Corpo do Senhor” (DV 21), sendo “o sustentáculo e o vigor da Igreja [...] a alma da teologia” (DV 24) e, consequente, a alma da ação. Na continuidade, afirma que Jesus é a plenitude da Revelação e o único Salvador (DV 4, At 4:12), destacando a necessidade de que Jesus se torne conhecido para que todos alcancem a salvação. E, finalmente, a *Gaudium et Spes* (GS, 1965), Constituição Pastoral sobre a ação da Igreja no mundo atual, na mesma convicção, apregoa que toda realidade humana deve ser iluminada pela “luz do Evangelho” (GS 1; 3).

Essa breve explanação sobre as Constituições conciliares confirma a perspectiva querigmática da pastoralidade. Contudo, esse assunto merece uma reflexão mais estendida, em vista de sua importância na recepção do Concílio Vaticano II desses sessenta anos. Assim, a reflexão seguirá o método dedutivo, elegendo dois documentos conciliares referenciais: a *Dei Verbum*, que além de dar base para a ação pastoral anunciar o Evangelho, promove uma tensão sobre os protagonistas do anúncio do Evangelho, ao estabelecer uma diferenciação entre o anúncio feito pelo Magistério e o anúncio feito por todos os ministérios. O segundo documento é a *Gaudium et Spes* que, apesar de suas orientações sofrerem um retardamento em razão da tensão sobre esse anúncio imposta pela *Dei Verbum*, traz consigo uma índole pastoral sinodal. A eleição desses dois documentos se justifica pelo fato da afirmação de que o anúncio do Evangelho é a base da pastoralidade do Concílio Vaticano II.

A TENSÃO NA PASTORALIDADE DO PÓS-CONCÍLIO DESDE A *DEI VERBUM*

Definir a pastoralidade do Concílio pelo anúncio do Evangelho requer saber que a Revelação é a autocomunicação de Deus (cf. DV 2). Porém, só há comunicação ao ser humano se o Evangelho for anunciado de modo constante, dinâmico, eficaz, centrado na transformação da pessoa, livre do legalismo, focado no encontro com Cristo (cf. DV 10) e feito por todos. Mas, o mandato da totalidade do anúncio do Evangelho ficou centralizado nas mãos do clero, segundo o que diz a *Dei Verbum* ao especificar que a interpretação autêntica do Evangelho é tarefa exclusiva do Magistério, tirando a autoridade dos outros ministérios, deixando uma lacuna inconsistente para que a pastoralidade seja desenvolvida de modo integral por todos e todas. A *Dei Verbum* diz: “O ofício de interpretar autenticamente a Palavra de Deus escrita ou transmitida foi confiado unicamente ao Magistério [...], [que] não está acima da Palavra de Deus, mas a serviço dela, ensinando apenas o que foi transmitido” (DV 10). Essa centralização traz resquícios da autorreferencialidade, pois dá

a entender que se ignorou a totalidade da ação querigmática do povo de Deus, pondo os leigos como dependentes do clero na questão de interpretar e de anunciar o Evangelho, necessitando de uma “autorização explícita”. Embora essa mesma Constituição sublinhe que todos os cristãos são chamados a difundir o Evangelho, ela limita os leigos apenas em anunciar pelo testemunho (cf. DV 21-25). Contudo, anunciar o Evangelho apenas pelo testemunho é insuficiente, porque a salvação precisa ser comunicada por completo, no sentido de que realizar boas ações sem palavras que as acompanhem pode ser confundido com um ato de humanismo, de bondade inata e não necessariamente com uma inspiração do Evangelho. O Evangelho traz verdades proposicionais como a morte e a ressurreição de Jesus (cf. 1Cor 15,3-4), que não são autoexplicativos apenas por ações, precisam de palavras. O testemunho da fé é importante e mostra como se vive o mandamento do amor, mas as palavras comunicam a razão pela qual Jesus Cristo é a fonte desse amor. Sem o equilíbrio entre ação e palavra, a partir da fé, não há uma ação eficaz. Sobre isso, o evangelista Mateus afirma a importância das obras: “Assim brilhe a luz de vocês diante dos homens, para que vejam as suas boas obras e glorifiquem ao Pai” (Mt 5,16). O apóstolo Paulo afirma também a importância da palavra: “Como, pois, invocarão aquele em quem não creram? E como crerão naquele de quem não ouviram? E como ouvirão, se não há quem pregue?” (Rm 10,14). A Carta a Tito dá o equilíbrio necessário: “E você mesmo seja exemplo de boa conduta, sincero e sério em seu ensino, expressando-se numa linguagem digna e irrepreensível, para que o adversário nada tenha a dizer contra nós e fique envergonhado” (Tt 2,7-8). As palavras explicam a fonte e o propósito da fé, e as ações as confirmam. Sem as palavras, o anúncio pode reduzir-se a uma ética social ou a um ativismo silencioso.

A Constituição *Lumen Gentium* reforça o papel missionário dos leigos, ao mesmo tempo em que segue a linha da *Dei Verbum*, ao dizer que os leigos anunciam a fé pelo testemunho no mundo, insinuando que o anúncio oral fica reservado ao ministério ordenado (cf. LG 15; 33). Essa tensão aumenta ainda mais quando o *Código de Direito Canônico*, promulgado em 1983, reserva a homilia somente aos ministros ordenados, dando a entender que a voz laical é secundária, aumentando o sentimento de que a Igreja tem uma desconfiança implícita frente às iniciativas evangelizadoras dos leigos (Cânone 767 §1). É certo que os defensores da *Dei Verbum* advogam os riscos de a Escritura ser moldada pelos interesses humanos e assim perder sua profundidade teológica, pondo em perigo a identidade católica, pois “a Escritura deve ser lida e interpretada com o mesmo Espírito com que foi escrita” (DV 12).

A TENSÃO SOBRE O ANÚNCIO NOS DOCUMENTOS PÓS-CONCILIARES

Essa tensão adentrou nos documentos eclesiais do pós-Concílio. Por

exemplo, a Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (EN, 1975) dá pouca atenção à *Dei Verbum*, citando-a apenas uma vez em seus escritos, porém utiliza mais de cem passagens bíblicas, mostrando a centralidade na Escritura. A Exortação Apostólica pós-sinodal *Verbum Domini* (VD, 2010), do Papa Bento XVI, ressalta o chamado universal de todo o batizado ao anúncio do Evangelho, mas reconhece a presença dessa tensão ao salientar a dificuldade de os leigos estarem aptos a anunciar o Evangelho (cf. VD 14, 46, 94). Para ele, a fonte dessa dificuldade é a falta de familiaridade dos leigos com a Palavra (cf. VD 3, 21, 72-73), cuja formação bíblica é insuficiente (cf. VD 73, 82, 94). Ele indica alguns caminhos para a superação disso, a saber: encontro Pessoal com Cristo pela Palavra (cf. VD 72, 87), formação bíblica intensiva e permanente (cf. VD 73, 82), articulação maior entre os ministérios ordenados e leigos (cf. VD 94-95) e o uso criativo das Mídias (cf. VD 109). Mas, não haverá superação se os leigos tiverem formação e o Magistério, em sua autoridade, não der liberdade para que eles puguem. Por isso, na *Evangelii Gaudium* (EG, 2013), o Papa Francisco confirma essa tensão e sugere mais flexibilidade na autoridade do Magistério, frisando que a interpretação da Escritura seja feita desde a realidade concreta das pessoas, que não coloca em risco a identidade católica (cf. EG 41) nem tira a autoridade do Magistério, que é orientar e formar o povo (cf. EG 26).

ALGUNS TEÓLOGOS REFLETEM SOBRE ESSA TENSÃO PASTORAL

Vários teólogos no pós-Concílio criticam essa centralização ao afirmarem que a *Dei Verbum* impôs um rigorismo no anúncio do Evangelho, anulando a ação querigmática dos ministérios, tornando o anúncio desconectado da vida. José Comblin é um deles. Na obra *A força da Palavra*, ele observa a privatização da Escritura pelo Magistério, em detrimento da ação querigmática dos ministérios, neutralizando o potencial transformador do Evangelho (cf. Comblin, 1986, p. 42). Em relação à formação dos leigos, ele reitera a liberdade de se ler a Escritura a partir da realidade da vida, na força do Espírito Santo, pois nem todos têm as possibilidades de ter uma formação bíblica mais aprofundada (Idem, p. 110), e que isso seja feito sob a orientação do Magistério (Idem, p. 95), para se viver bem a pastoralidade. Outro teólogo, Christoph Theobald, sugere que os leigos reflitam a Escritura na dinâmica do “caminho”, dimensão essa utilizada pela *Dei Verbum* (DV 3) e pela *Lumen Gentium* (cf. LG 8, 13, 14, 32, 33, 37, 41, 42, 43, 50) (cf. 2015, p. 524) e corrobora com a visão de Comblin, ao propor que a leitura da Escritura seja feita a partir da vida. Segundo Theobald, o povo de Israel fez a experiência do “caminho” quando saiu do Egito e caminhou para a liberdade, fazendo assim a experiência com Deus. Os discípulos de Jesus também o fizeram, quando seguiram o caminho de Jesus. Esse entendimento foca na jornada e não no resultado, valoriza as descobertas feitas no caminho, auxilia a consertar os erros e

possibilita adquirir novos conhecimentos a partir da Escritura Sagrada.

Entretanto, mesmo que as várias reflexões apontem essa tensão, ela continua presente e traz uma dificuldade prática para a pastoralidade, pois conserva a ação dependente do clero e alinhada à cultura clericalista, que torna os leigos “receptores passivos” do Evangelho, tirando-lhes o protagonismo evangelizador e engessando a linguagem e a criatividade ministerial. Com uma estrutura eclesial clericalizada, o anúncio do Evangelho fica restrito ao clero e deixa de ser feito pelas comunidades periféricas. Essa realidade se agrava nas comunidades com escassez de padres porque bloqueia as iniciativas leigas retardando o anúncio e inviabilizando melhores respostas aos desafios locais atuais, que gera um povo sem fé ou refém de denominações ditas religiosas. A cultura clericalista desestimula os leigos a terem mais corresponsabilidade no anúncio do Evangelho e fossiliza a linguagem clerical, que nem sempre dialoga com as culturas e subculturas, quase sempre ignoradas pelo clero e pelo Magistério. Em si, a Igreja continua a não ter diálogo com o mundo, encerrando-se na perspectiva de defender-se de um inimigo, cuja ideia persiste há vários séculos na Igreja, impedindo debates recorrentes e importantes como a questão da sexualidade, da ecologia, da justiça social, dentre tantos outros.

Em si, essa tensão cria o paradoxo de proteger a unidade doutrinal, mas sufoca a encarnação do Evangelho. O rompimento dessa realidade requer a coragem de dar aos leigos não apenas tarefas, mas sim autoridade para anunciar o Evangelho desde a vida. O investimento na formação teológica dos leigos pelo Magistério, de modo a ler a Escritura desde a vida, é uma necessidade. Oficializar os ministérios leigos, como fez o Papa Francisco, ao instituir o ministério do catequista, na Carta Apostólica *Antiquum Ministerium* (2021), é um passo importante para a resolução dessa tensão.

A RECEPÇÃO DA PASTORALIDADE PELA GAUDIUM ET SPES E A AÇÃO SINODAL

A Comissão Teológica Internacional (CTI, 2018), diz que “Sínodo” é o caminho feito conjuntamente pelo povo de Deus, no seguimento de Jesus, que se apresenta como “o caminho, a verdade e a vida” (Jo 14,6) e, por isso, os primeiros cristãos eram chamados de “seguidores do caminho” (At 9,2; 19,9.23; 22,4; 24,14.22) (cf. CIT 2). A literatura teológica, canonista e pastoral dos últimos decênios cunhou o conceito “sinodalidade”, derivado da palavra “sínodo” como a “dimensão constitutiva da Igreja”, pela experiência de se viver e agir de modo sinodal (cf. CIT 5). O termo “sinodalidade” não aparece nos documentos do Concílio Vaticano II, mas sua instância está no coração das reflexões conciliares, pois, a eclesiológia do Povo de Deus, a missão de todos os batizados, a valorização dos ministérios e o conceito de comunhão são elementos próprios da

sinodalidade (CIT 6). Por isso, a sinodalidade está no *modus vivendi et operandi* da Igreja como Povo de Deus, que caminha, participa, decide e age junto. A colegialidade, usualmente utilizada pelos bispos, é uma forma específica da sinodalidade do ministério episcopal, referente à comunhão entre as Igrejas particulares do mundo todo. A sinodalidade requer a colegialidade dos Bispos (cf. CIT 7), mas, de acordo com o documento, ainda há muitos passos a serem dados para que a Igreja seja sinodal, pois faltam princípios teológicos e práticos que sejam claros e orientadores (cf. CIT 8). Nesse sentido, é importante verificar a sinodalidade na pastoral, a qual será aqui analisada a partir da Constituição *Gaudium et Spes*.

A SINODALIDADE NA GAUDIUM ET SPES

Mesmo que a *Gaudium et Spes* não utilize explicitamente o termo “sinodalidade”, ela traz um quadro operativo para uma pastoralidade sinodal, cujas características são: uma ação encarnada no mundo; o serviço (diaconal); o diálogo com todos; a participação ativa de todos; a corresponsabilidade na evangelização; e a coerência do agir, conforme os sinais dos tempos. A pastoralidade sinodal é imprescindível para uma autêntica ação pastoral no mundo, não sendo apenas um acréscimo à Igreja, mas sim a sua condição e expressão constitutiva. Implementá-la é dar um passo a mais para que o anúncio do Evangelho seja eficaz e permanente na atualidade.

Ao dar-se pelo anúncio do Evangelho, a pastoralidade sinodal resulta no anúncio feito de modo comunitário e integrado com todos os ministérios, levando em conta todas as condições e situações humanas (cf. GS 1). Somente assim é possível chegar a todos, em especial às periferias existenciais do ser humano (cf. GS 44; EG 46). Esse desafio requer que um processo de superação da cultura clericalista e a implementação da conversão pastoral, intensificando a mútua participação de todos nessa ação e nas decisões. Também exige valorizar os ministérios, cuidando para não secularizar o clero e nem clericalizar os leigos. O desenvolvimento do método participativo (cf. CTI 90) para um discernimento apostólico-comunitário é indispensável para que a ação seja feita desde a comunhão (cf. CTI 42). Esse método cria um processo dinâmico, encarnado na realidade e discernido desde a Tradição, a doutrina e a teologia. Torna, portanto, as ações mais coerentes com as urgências de cada contexto, o que possibilita que as respostas sejam plausíveis ao ser humano (cf. Theobald, p. 577).

O MÉTODO VER-JULGAR-AGIR E A SINODALIDADE PASTORAL

Mesmo que a sinodalidade pastoral não designe um simples procedi-

mento operativo (cf. CTI 42), ela requer um método que a conduza. Nesse caso, é possível pensar que, na perspectiva eclesiológica do Concílio Vaticano II, o método ver-julgar-agir seja o mais adequado para que a pastoralidade se desenvolva com plausibilidade. Esse método se mostra adequando porque possibilita uma melhor participação de todos, pois ele desloca a ação de uma técnica pastoral para uma pedagogia processual da fé. Isso visibiliza um modo de ser Igreja participativa, aberta à escuta, ao diálogo e à unidade. Além disso, efetua um processo cíclico, encarnado e transformador que conduz à integração da ação concreta e do discernimento à luz da fé, levando a ações comprometidas com o contexto referente, sem se fechar à ação do Espírito Santo. Fica claro, porém, que neste momento, ao que parece, esse método responde melhor às questões da ação pastoral sinodal, mas é importante saber que nenhum método pode ser sacralizado.

O método – Ver-Julgar-Agir – nasceu com a *Ação Católica Especializada*, fundada pelo Cardeal Joseph Cardijn (no contexto franco-belga, em 1922 e oficializada em 1925), sendo associado à revisão de vida da Juventude Agrária francesa (cf. Brighenti). Na encíclica *Mater et Magistra* (MM, 1961), o Papa João XXIII o tomou como força para a ação eclesial (cf. MM 235). Embora não seja citado explicitamente pela *Gaudium et Spes*, o método é sugerido quando se destaca a necessidade de um olhar mais atento para todas as condições da realidade humana: “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje” (GS 1); quando se propõe a dimensão de iluminar o que foi visto na realidade pelos olhos da fé: “A luz do Evangelho ilumina a condição humana” (GS 11) e quando todos são convocados a uma ação transformadora: “O dever de trabalhar pela construção do mundo” (GS 3).

A Carta Apostólica *Octogesima Adveniens* (OA, 1971), do Papa Paulo VI, tem ligação direta com esse método ao propor: o anúncio do Evangelho desde uma análise objetiva da situação; discernimento pela Escritura; e deliberação sobre opções e compromissos (cf. OA 4). O mesmo acontece com a Exortação *Evangelii Nuntiandi*, ao considerar o anúncio do Evangelho conectado com as realidades humanas e suas aspirações para interpretá-las à luz do Evangelho (cf. EN 19; 53). Na mesma visão, a Exortação Apostólica *Christifideles Laici* (CfL, 1988), do Papa João Paulo II, lembra que o anúncio da fé depende de se observar bem a realidade para encontrar ali as orientações necessárias (CfL 44). Por sua vez, a Exortação *Evangelii Gaudium* realça a importância das situações concretas para agir, pois “a realidade é mais importante do que a ideia” (EG 231-233). A *Fratelli Tutti* (FT, 2020) tem em sua estrutura uma lógica desse método quando, nos capítulos I-II, denota a dimensão do Ver, ao abordar: as sombras de um mundo fechado (cf. FT 9-55), apresentadas como a globalização da indiferença e a cultura do descarte (cf. FT 18-22); a degradação do diálogo social pela polarização e manipulação midiática (cf. FT 42-50); as migrações como “ferida aberta” da humanidade (cf. FT 37-41); o egoísmo nacionalista e a crise das democracias (cf. FT

11-16; 154-159). Depois, nos capítulos III-IV, alude à dimensão do Julgar, iluminando a realidade com a Escritura Sagrada, a teologia e a ética (cf. FT 56-87), tendo como referência: a parábola do Bom Samaritano (Lc 10, 25-37) (cf. FT 56-86); a dignidade humana (cf. FT 106-111); a crítica aos sistemas econômicos desumanizantes (cf. FT 168); e a paz como fruto da justiça e do perdão (cf. FT 225-243). O Agir pode ser observado nos capítulos V-VIII, quando: sugere a reconstrução dos caminhos (cf. FT 176-188); foca na política como forma elevada de caridade (cf. FT 176-188) na superação dos populismos e tecnocracias (cf. FT 154-159); orienta para o diálogo social e amizade civil (cf. FT 198-224), para a educação da cultura do encontro (cf. FT 216-221) e para a reforma da ONU como via de uma governança global (cf. FT 173-175).

Esses documentos pós-conciliares trazem as marcas desse método e inspiram uma Igreja menos clericalista e em processo de ação sinodal. A razão disso é, certamente, porque o anúncio do Evangelho deve acontecer em um processo dinâmico, encarnado na história e fundamentado na identidade cristã, pois sintoniza-se com os problemas atuais complexos, acolhe a doutrina, a Tradição e a teologia, propondo ações eficazes.

A PENDÊNCIA DA SINODALIDADE PASTORAL NA RECEPÇÃO DO VATICANO II

Sem a ação sinodal, a Igreja não atualiza nem redefine sua ação pastoral, pois ignora a participação comunitária, as decisões e as ações conjuntas no anúncio do Evangelho. A sinodalidade confere autenticidade à pastoralidade, uma vez que resgata a natureza eclesial comunitária, potencializa os diversos ministérios, torna a ação atualizada e eficaz e dá um testemunho credível de comunhão e serviço. A sinodalidade torna a ação pastoral uma ação integral e combate a mentalidade de que os leigos são apenas “recipientes” daquilo que o clero pensa e decide. Ela convoca e capacita todos como sujeitos ativos no serviço e no discernimento, gerando pertença, engajamento e criatividade, sendo um antídoto eficaz contra o clericalismo, pois valoriza os leigos e descentraliza o poder de reflexão, decisão e ação.

O Vaticano II plasmou uma eclesiologia sinodal, mas não a desenvolveu teologicamente. Exemplo disso é a tensão criada pela *Dei Verbum*, como já foi explicitado, e isso atrasou um melhor desenvolvimento da pastoralidade (cf. Brighenti, 2024). Por isso, a sinodalidade é uma tarefa pendente na pastoralidade atual e a pastoralidade carece da sinodalidade. A superação dessa pendência e carência depende da suplantação do caráter clericalista, reacionário, autoritário e individualista da Igreja. O *Sínodo da Amazônia* vitaminou essa suplantação. Inspirado pelo *Conferência de Aparecida* (DAp, 2007), esse Sínodo busca reviver o modelo sinodal da ação do primeiro milênio ao confrontar a ação eclesial piramidal, inspirando uma Igreja mais participativa: “Todos os batizados são

discípulos missionários” (DAp 209). Esses passos auxiliam a deslocar o clericalismo hierárquico para o protagonismo de todos, pois “a missão não é uma parte da vida: é a vida” (DAp 144).

A reproposta da ação ministerial sinodal passa pela efetivação das “redes de comunidades” (DAp 178), pela ação participativa e pela “pastoral de conjunto” (DAp 370). A pastoral sinodal reestrutura a ação pelo fortalecimento dos conselhos pastorais, assembleias paroquiais e diocesanas, fóruns e outros espaços que garantem uma participação ampla, representativa e qualificada de toda a comunidade, no intuito de que o anúncio do Evangelho seja feito por todos. Os processos e decisões se tornam mais transparentes, comunicados de forma clara, pacientes, humildes e tolerantes com os possíveis erros que possam aparecer.

OS TRÊS ÂMBITOS DA SINODALIDADE PASTORAL

Brighenti (2024, kindle) lembra que a sinodalidade pastoral obedece a 3 âmbitos: comunhão, participação e missão. Esses elementos estão interligados e são visíveis quando todos participam no discernimento e nas decisões referentes à evangelização (cf. GS 68 e LG 12). A raiz teológica dessa comunhão é a Trindade Santa (cf. Jo 17,21), que expressa o dinamismo do Pai, Filho e Espírito Santo. A metáfora que rege essa comunhão é a visão do corpo e seus membros (cf. 1Cor 12), pois cada batizado é valorizado como um membro interdependente dos outros, mas que vive em unidade com todos, tendo Cristo como cabeça. A pastoralidade é visibilizada quando todos participam em tudo, na dinâmica do *sensus fidelium* (cf. LG 12), e assim todos se sentem corresponsáveis com todos (cf. GS 12, 31, 32, 68). Ninguém pode querer caminhar sozinho, precisam estar em comunhão, caso contrário, perde-se o sentido de unidade. Sem a comunhão entre os leigos e os leigos, entre o clero e o clero, entre os leigos e todo o clero, a sinodalidade fica comprometida, pois perde o testemunho da vida fraterna e união entre todos (cf. GS 1, 32, 42). A sinodalidade possibilita que nem os leigos anulem o papel do Magistério, nem o Magistério anule o papel dos leigos, mas ambos, juntos, vivam uma rede de relações, de diálogo, de ação e de formação conjunta. Nem o clero perde a autoridade nem os leigos são acusados de ignorância ou de infantilidade.

A sinodalidade pastoral auxilia a superar a atitude de leigos clericais que não querem participar de decisões para deixar que o clero decida e auxilia o clero a deixar de centralizar tudo, por medo de perder a autoridade. A conversão pastoral é para todos: leigos e clero. Todos são chamados a servir à luz do lava-pés (cf. Jo 13). Todos são parte da base viva da ação de anunciar o Evangelho. Para firmar isso é preciso que as estruturas eclesiais oficiais facilitem a participação decisória e partilhada ou sinodal, o que depende de uma formação integral, tanto para o clero quanto para os leigos.

Em si, o Vaticano II plantou a semente de uma ação eclesial sinodal, regida pelo processo do método participativo, diante de uma ação em comunhão e isso mostra uma revolução pastoral eclesiológica. No entanto, o pós-Concílio se depara com a complexidade em se superar a centralização da ação para uma participação efetiva de todos. O caminho sinodal, retomado recentemente, dá pistas de que há esperança e que o Espírito Santo continua agindo.

A AÇÃO DO ESPÍRITO SANTO NA SINODALIDADE PASTORAL

A resolução da tensão no anúncio do Evangelho entre o clero e os leigos e a efetivação da sinodalidade pastoral só serão efetivados se também houver a ação do Espírito Santo. Para o Concílio de Jerusalém, o Espírito cria laços de unidade na diversidade e orienta para que as divisões culturais, de gerações e teológicas sejam superadas, em vista de uma comunhão que respeite a ação dos diferentes ministérios (cf. At 15). Sua ação é a força motriz da sinodalidade pastoral na Igreja e evita a redução da ação eclesial a um mero processo administrativo ou técnico.

Mesmo que a *Gaudium et Spes* não trate sobre o Espírito Santo de forma sistemática, ele permeia o seu horizonte teológico como agente ativo e orienta na leitura e interpretação dos sinais dos tempos (cf. GS 4, 11, 44). O Espírito age no discernimento da história humana e nos apelos de Deus diante das condições humanas. Ele guia na resposta aos desafios do mundo como guerras, desigualdades, secularização e move à coragem profética. A *Dei Verbum* tem a pneumatologia como elemento central da Revelação: “Deus inspirou os autores humanos” (DV 11) pelo Espírito Santo e “a Tradição [...] progride na Igreja com a assistência do Espírito Santo” (DV 8), pois a adesão à Revelação se dá pelo Espírito, que move o coração do ouvinte (cf. DV 5). Assim, a pastoralidade eclesial tem o Espírito Santo como agente dinâmico do anúncio do Evangelho, a fim de que se torne eficaz e transformador (cf. DV 21) na ação dos interlocutores (cf. DV 11).

No pós-Concílio, o Espírito é visto como aquele que atua antes, durante e depois da ação, preparando o caminho para o acolhimento do anúncio, inspirando os evangelizadores e os interlocutores (cf. EN 75). Ele harmoniza sem uniformizar e cria unidade na pluralidade, anima o corpo eclesial e faz o diálogo acontecer. Quando o Espírito age, a estrutura não fica petrificada, mas se atualiza, pois ele sopra onde quer (cf. Jo 3,8) e impulsiona a Igreja a sair de si mesma (cf. EG 20) com criatividade. A Encíclica *Dominum et Vivificantem* (DeV, 1986), publicada pelo Papa João Paulo II, diz que o Espírito Santo é “o doador da vida” (DeV 55) e capacita os que anunciam a promoverem a vida e a dignidade humana (cf. DeV 58). É o guia que auxilia a interpretar a Revelação e os “sinais dos tempos” (cf. DeV 51), para que se testemunhe a fé em diferentes contextos (cf. DeV 67). Na mesma visão, na *Christifideles Laici* (CfL, 1988), o Espírito

Santo distribui dons ou carismas para a edificação da Igreja e o serviço ao mundo (cf. CfL 24), de modo que a ação eclesial transforme as realidades sociais, políticas e culturais (cf. CfL 15). A Encíclica *Redemptoris Missio* (RM, 1990) vê o Espírito como o “protagonista da missão” (RM 21, 86), pois antecipa a ação missionária (RM 28–29), suscita novos métodos e dá o ardor para a ação (cf. RM 30), conduzindo à inculturação do Evangelho, sem perder a verdade do alto (cf. RM 52–54). A *Evangelii Gaudium* vê o Espírito Santo como a força propulsora da “Igreja em saída”: “É o Espírito quem impele a anunciar o Evangelho e, na hora oportuna: inspira o que devemos dizer” (EG 139; cf. EG 20–24); “infunde força para anunciar a novidade do Evangelho com ousadia” (EG 259); renova estruturas pastorais que servem a missão (cf. EG 26–33); e dá criatividade para o anúncio (cf. EG 121). A *Gaudete et Exsultate* (GE, 2018), cujo tema central é o chamado universal à santidade, diz que o Espírito Santo age para santificar o povo de Deus no cotidiano, em especial nas pequenas escolhas de amor (cf. GE 16) e na luta pela justiça social (cf. GE 98–101).

É o Espírito que guia e orienta o caminho da sinodalidade. Os discípulos têm a responsabilidade de viver suas respectivas funções e de colocar-se na escuta da sua voz para discernir, pois não há teologia da sinodalidade sem a ação do Espírito Santo. A sinodalidade não é um simples modo de agir, é uma forma da Igreja viver e agir, o que compõe os fundamentos e conteúdos teológicos da sinodalidade (cf. CTI 42). O Espírito Santo anima e plasma a comunhão e a missão da Igreja e isso fundamenta a teologia sinodal (cf. CTI 46).

A sinergia sinodal dos ministérios na Igreja se dá pela escuta da voz do Espírito, que também se manifesta no *sensus fidei* de todos os fiéis (cf. CTI 56). Ignorar a ação do Espírito é retardar a teologia sinodal, dificultar a pastoral sinodal é reduzir a Igreja a uma instituição meramente humana. Por outro lado, acolher essa ação é abrir-se à surpresa divina na pastoralidade, tornando o anúncio do Evangelho mais eficaz, dinâmico e coerente com a realidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A superação da visão centralizadora e a implementação de uma autêntica sinodalidade pastoral na Igreja aludem à necessidade de medidas concretas em múltiplos níveis, sempre alinhadas com a pastoralidade do Vaticano II. A transição para uma pastoralidade sinodal exige reformas ousadas nas estruturas eclesiais, investimento massivo em formação e uma conversão pastoral profunda. Não é “democratizar” a Igreja de modo radical, mas sim viver sua natureza de comunhão trinitária, permitindo que todos se ajudem, sem confundir autoridade e funções - uma comunhão participativa em harmonia, a serviço do anúncio do Evangelho. A transição será efetiva se a hierarquia for flexível, consciente de que não se perde a autoridade, mas que ela se confirma. Exige, tam-

bém, compromisso ativo dos leigos, ou seja, requer um processo pensado, decidido e vivido por todos e todas.

Essa superação consiste em viver uma mudança de mentalidade, que desfaz estruturas e ideias fixas, promovendo uma perspectiva de transformação integral, saindo de uma simples mentalidade de mudança. Com isso, é preciso aplicar a descentralização efetiva em busca de uma participação local, que fornece às Igrejas locais autonomia para estimularem a criação de planos pastorais diocesanos e paroquiais elaborados de forma participativa entre clero, leigos e religiosos. Para tanto, é preciso refletir acerca das *Diretrizes Gerais de Evangelização* com maior flexibilidade, para que sejam luzes e não normas engessadas. Assim, se reflete melhor os contextos locais e suas emergências e cultura. A valorização das decisões dos conselhos pastorais paroquiais e diocesanos dá mais protagonismo aos leigos, o que estimula a sinodalidade pastoral em cada contexto.

Outro elemento são as reformas estruturais. As estruturas eclesiais das paróquias e dioceses precisam ser tomadas como serviço à colegialidade e não como instrumentos de controle. O mesmo caminho precisa ser traçado em relação à autoridade do *Sínodo dos Bispos*, no qual se tomam decisões em matérias pastorais universais que precisam ser refletidas junto com o Papa, sem prejuízo do primado petrino. Isso garante viver processos transparentes de decisões e de temas emergentes em nível mundial.

Há a necessidade de mudança na formação dos presbíteros e leigos para uma dinâmica mais sinodal. Essa formação pode incluir a importância sobre a eclesiologia de comunhão, a necessidade do discernimento comunitário e a urgência de uma prática sinodal nos cursos de teologia, casas de formação de novos padres, casas religiosas e escolas de teologia para leigos. Além disso, é preciso capacitar bispos, padres e leigos para viverem mais diálogo, a fim de testemunharem a colegialidade nas ações pastorais. Urge viver uma cultura do discernimento comunitário, capaz de substituir a lógica da “aprovação de projetos” pela maioria, para uma lógica da escuta orante do Espírito Santo em comunidade e decisões em consenso. Essa cultura implica comunicação e transparência do processo, das decisões, das finanças e dos objetivos pastorais.

Nesse processo é importante que todos saibam que a sinodalidade não é uma opção, mas sim algo que constitui a Igreja, que a conduz a um anúncio do Evangelho mais eficaz. Isso requer acompanhamento e avaliação permanente. Nada pode ser feito pela visão de monitoramento ou controle, mas como modo de acompanhar e avaliar o processo desenvolvido, permitindo ajustes dos possíveis erros. Desse acompanhamento faz parte a publicação de relatórios regulares sobre o que tem sido alcançado ou que se pode alcançar, lembrando que o mais importante não é resultado, a grandeza está no processo.

Ter ciência de que o processo é demorado, exigindo equilíbrio e precauções, é o segredo para um bom desenvolvimento sinodal. Por exem-

plo, a descentralização não consiste em promover uma fragmentação doutrinal ou disciplinar, consiste em um caminho cauteloso e efetivo para melhorar o anúncio do Evangelho. Não é algo que existe para satisfazer as mentes rebeldes ou ansiosas por mudanças. Outro ponto relevante está no cuidado com a burocratização e engessamento de ações pretensamente corretas, pois isso leva à conservação e anula a sinodalidade.

REFERÊNCIAS

BAUMAN, Zygmunt. **O mal estar da pós-Modernidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 1998.

BENTO XVI, Papa. **Exortação apostólica pós-sinodal *Verbum Domini***. In: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20100930_verbum-domini.html. Acesso em 10. Jul. 2025.

BRIGHENTI, Agenor. **O método ver-julgar-agir**: Da Ação Católica à Teologia da Libertação. São Paulo: Vozes. Edição do Kindle.

_____. **Sinodalidade**: O jeito de ser Igreja comunhão e participação (Portuguese Edition). Petrópolis: Vozes. Edição do Kindle.

COMBLIN, J. **A Força da Palavra**. Ed. Vozes, 1986.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. **A Sinodalidade na vida e na missão da Igreja**. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20180302_sinodalita_po.html. Acesso em: 20 de Jul. 2025.

CONCÍLIO VATICANO II. **Constituição dogmática *Lumen Gentium***. In: DOCUMENTOS do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 39-139.

_____. **Constituição dogmática *Dei Verbum***. In: DOCUMENTOS do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 121-139.

_____. **Constituição pastoral *Gaudium et Spes***. In: DOCUMENTOS do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 143-256.

_____. **Constituição *Sacrosanctum Concilium***. In: DOCUMENTOS do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 259-306.

_____. **Decreto *Ad Gentes***. In: DOCUMENTOS do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1979, p. 351-399.

CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO. **Documento de Aparecida**: texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano e do Caribe: 13-31 de maio de 2007. 7. ed. Brasília: Edições CNBB, 2008.

FRANCISCO, Papa. **Carta Apostólica sob forma de motu próprio do sumo pontífice *Francisco Antiquum ministerium***. In: https://www.vatican.va/content/francesco/pt/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.html. Acesso em 26. Jul. 2025.

_____. **Carta Encíclica *Fratelli Tutti***: sobre a fraternidade e a amizade social. São Paulo: Editora Paulus, 2020. (Documentos do magistério).

IGREJA CATÓLICA. Papa (2013-2025: Francisco). **Exortação apostólica *Evangelii gaudium* a alegria do Evangelho do Papa Francisco ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do Evangelho no mundo atual**. São Paulo: Editora Paulinas, 2013. (A voz do papa; 198).

JOÃO PAULO II, Papa. **Exortação apostólica pós-sinodal *Christifidelis laici***: sobre vocação e missão dos leigos na Igreja e no mundo. 9. ed. São Paulo: Paulinas, 1999. 187 p. (A voz do papa, 119).

_____. **Discorso di Giovanni Paolo II a conclusione della assemblea straordinaria del sínodo del Vescovi**. In: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1985/december/documents/hf_jp-ii_spe_19851207_sinodo-vescovi.html Acesso em 10. Jun. 2025.

JOÃO XXIII, Papa. **Carta Encíclica *Mater et Magistra***. In: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html. Acesso em 10. Jul. 2025.

PAULO VI, Papa. **Carta apostólica *Octogesima Adveniens***: sobre as necessidades novas de um mundo em transformação. Petrópolis: Vozes, 1971-1973. (Documentos pontifícios, 180).

_____. ***Evangelii Nuntiandi***. <http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_vi_exh_19751208_evangeliiinuntiandi_po.html> acesso em 12 de Jul. 2025.

THEOBALD, Christoph. **A recepção do concílio Vaticano II**: Volume I: Acesso à fonte. São Leopoldo, Unisinos, 2015. (Theologia Publica, 9).

A sacramentalidade do episcopado à luz da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*

The sacramentality of the episcopate in light of the Dogmatic Constitution *Lumen Gentium*

Gabriel Araujo Rosa¹

Sandro Ferreira²

RESUMO

Este artigo propõe uma análise teológico-sistemática da sacramentalidade do episcopado, investigando como a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* do Concílio Vaticano II realizou uma profunda renovação na autocompreensão eclesial sobre este ministério. A pesquisa parte de uma problemática histórica na qual a compreensão do episcopado, a partir da Idade Média, sofreu um progressivo obscurecimento de sua raiz sacramental, sendo reduzida a uma visão predominantemente funcional e jurídica. A teologia medieval, ao focar o sacerdócio quase exclusivamente no poder de consagrar a Eucaristia (*potestas conficiendi eucharistiam*), passou a considerar o episcopado uma dignidade ou ofício com maior jurisdição, mas não a plenitude de um grau sacramental. Essa cisão entre poder de Ordem (*potestas ordinis*) e poder de jurisdição (*potestas jurisdictionis*) marcou a eclesiologia por séculos. A tese central é que o Concílio Vaticano II operou uma decisiva “virada doutrinária”, não como inovação, mas como um resgate da mais antiga Tradição. O coração desta renovação encontra-se no §21 da *Lumen Gentium*, que define dogmaticamente que a ordenação episcopal confere a “plenitude do sacramento da Ordem”. Desta plenitude sacramental emanam, como dom da própria consagração, os múnus de ensinar, santificar e governar (*tria munera*), superando a antiga dicotomia e reunificando a identidade episcopal em sua fonte sacramental. Consequentemente, a colegialidade episcopal também é compreendida não como uma estrutura meramente jurídica, mas como uma realidade que brota

Revista
Teológica Pastoral
Norte do Paraná

ISSN: 1981-2108

OPEN ACCESS



Distribuído sob
Creative Commons CC-BY 4.0

© 2025 aos autores.

Publicado e Distribuído
por Sinergia Casa Editorial

- 1 Seminarista da Igreja particular de Campo Mourão-PR, atualmente no 2º ano da Etapa da Configuração, no Seminário de Teologia Dom Virgílio de Pauli. Graduando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná - Câmpus Londrina (2024 – Atual). Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná - Câmpus Maringá (2018). Bacharel em Ciências Contábeis pela Universidade Estadual do Paraná - Câmpus Campo Mourão (UNESPAR) (2023). E-mail: gabrielaraujorsa1996@gmail.com.
- 2 Doutor em Teologia Dogmático-Sacramentária pelo Pontifício Ateneo Santo Anselmo (Roma, 2020). Presbítero da Arquidiocese de Maringá-PR, é reitor do Seminário de Teologia Santíssima Trindade e docente no curso de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná – Câmpus Londrina. E-mail: pesandroferreira@gmail.com.

do sacramento, inserindo o bispo em um corpo que partilha da solicitude por toda a Igreja. O Decreto *Christus Dominus* é analisado como o desdobramento pastoral desta doutrina, enquanto o Catecismo da Igreja Católica e o Código de Direito Canônico de 1983 são apresentados como os instrumentos que consolidaram e normatizaram esta renovada eclesiologia, garantindo sua perenidade na vida da Igreja.

Palavras-chave: Episcopado. Sacramentalidade. *Lumen Gentium*. Concílio Vaticano II. *Tria Munera*.

SOMMARIO

Questo articolo propone un'analisi teologico-sistemica della sacramentalità dell'episcopato, indagando come la Costituzione Dogmatica *Lumen Gentium* del Concilio Vaticano II abbia apportato un profondo rinnovamento nell'autocomprensione ecclesiale di questo ministero. La ricerca prende avvio da una problematica storica in cui la comprensione dell'episcopato, a partire dal Medioevo, ha subito un progressivo oscuramento delle sue radici sacramentali, riducendosi a una visione prevalentemente funzionale e giuridica. La teologia medievale, concentrando il sacerdozio quasi esclusivamente sul potere di consacrare l'Eucaristia (*potestas conficiendi eucharistiam*), ha iniziato a considerare l'episcopato una dignità o un ufficio con maggiore giurisdizione, ma non la pienezza di un grado sacramentale. Questa scissione tra potere di Ordine (*potestas ordinis*) e potere di giurisdizione (*potestas jurisdictionis*) ha segnato l'eclesiologia per secoli. La tesi centrale è che il Concilio Vaticano II abbia operato una decisa "svolta dottrinale", non come innovazione, ma come recupero della Tradizione più antica. Il cuore di questo rinnovamento si trova nel § 21 della *Lumen Gentium*, che definisce dogmaticamente che l'ordinazione episcopale conferisce la "pienezza del sacramento dell'Ordine". Da questa pienezza sacramentale promanano, come dono della consacrazione stessa, gli uffici di insegnare, santificare e governare (*tria munera*), superando l'antica dicotomia e riunendo l'identità episcopale alla sua fonte sacramentale. Di conseguenza, anche la collegialità episcopale è intesa non come una mera struttura giuridica, ma come una realtà che scaturisce dal sacramento, inserendo il vescovo in un corpo che condivide la sollecitudine per l'intera Chiesa. Il Decreto *Christus Dominus* viene analizzato come sviluppo pastorale di questa dottrina, mentre il Catechismo della Chiesa Cattolica e il Codice di Diritto Canonico del 1983 vengono presentati come gli strumenti che hanno consolidato e uniformato questa eclesiologia rinnovata, garantendone la perennità nella vita della Chiesa.

Parole chiave: Episcopato. Sacramentalità. *Lumen Gentium*. Concilio Vaticano II. *Tria Munera*.

INTRODUÇÃO

O Concílio Ecumênico Vaticano II, cujos sessenta anos de promulgação são celebrados neste momento eclesial, representou uma profunda renovação na autocompreensão da Igreja, especialmente no que diz respeito à sua natureza, missão e estrutura hierárquica. Entre as temáticas mais relevantes abordadas pelo Concílio, destaca-se a sacramentalidade do episcopado, tratada de forma inédita na “Constituição Dogmática *Lumen Gentium*” — particularmente nos números 21 e 22 — como “plenitude do sacramento da Ordem”. Tal perspectiva teológica, embora presente implicitamente na tradição patrística e na prática litúrgica da Igreja, recebeu com o Vaticano II uma formulação doutrinária mais explícita e sistematicamente articulada.

Historicamente, o ministério episcopal era compreendido sobretudo como um serviço de governo, ensino e santificação na Igreja particular, sem ênfase em seu caráter sacramental. O Concílio Vaticano II, porém, recuperou e aprofundou a teologia desse ministério, afirmando com a *Lumen Gentium* que a consagração episcopal confere ao ministro a plenitude do sacramento da Ordem, configurando-o ao próprio Cristo como “sumo sacerdote e ápice do sagrado ministério”. Também, como complementariedade, Paulo VI tratou acerca do “múnus pastoral” do ministério episcopal com o Decreto *Christus Dominus*.

Assim, a partir desse contexto, emerge para nós uma problemática: como a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* realiza essa transformação de paradigma, elevando o episcopado de mera função administrativa ao status de sacramento pleno, e de que modo o Decreto *Christus Dominus* concretiza essa sacralidade em sua dimensão pastoral, orientando o exercício do múnus de ensinar, santificar e reger?

À vista disso, a importância dessa reflexão reside no fato de que o episcopado, enquanto grau supremo da Ordem, é não apenas uma função de governo eclesial, mas uma realidade sacramental por meio da qual o bispo é configurado ao próprio Cristo, Cabeça e Pastor da Igreja, atuando *in persona Christi capitis*. Essa sacramentalidade plena fundamenta a missão do bispo na Igreja particular, bem como sua participação no colégio episcopal em comunhão com o Romano Pontífice e os demais bispos dispersos pelo mundo.

Este artigo propõe, então, uma leitura teológico-sistemática da sacramentalidade do episcopado à luz da *Lumen Gentium*, tomando-a como eixo central da reflexão. O Decreto *Christus Dominus*, também fruto do Concílio Vaticano II, será mobilizado como fonte complementar para explicitar as implicações pastorais e missionárias desse ministério sacramental. Para reforçar a solidez doutrinal da análise, recorrer-se-á, de modo pontual, ao Catecismo da Igreja Católica e ao Código de Direito Canônico de 1983, documentos que recepcionam e desenvolvem os princípios conciliares no âmbito catequético e jurídico, respectivamente.

Portanto, o presente estudo pretende demonstrar que a retomada da

sacramentalidade do episcopado operada pelo Concílio Vaticano II não constitui apenas uma atualização teológica, mas um retorno às fontes da tradição eclesial que restabelece, com fidelidade e profundidade, a identidade do bispo como sucessor dos Apóstolos, ministro da graça e sinal visível da presença de Cristo no meio do povo de Deus.

CONTEXTO HISTÓRICO-ECLESIAL ANTERIOR AO CONCÍLIO VATICANO II

A reflexão sobre a natureza do episcopado exige uma incursão histórica para compreender as razões que levaram o Concílio Vaticano II a reafirmar sua sacramentalidade. A doutrina conciliar não surge *ex nihilo*, mas é o culminar de um longo processo de maturação e, em grande medida, de um resgate da mais antiga Tradição da Igreja. Para entender a virada eclesiológica proposta pela *Lumen Gentium*, é necessário, primeiramente, mergulhar na consciência da Igreja primitiva sobre o ministério episcopal, para depois analisar como, ao longo dos séculos, essa compreensão foi parcialmente obscurecida por uma visão mais jurídica e funcional, preparando assim o terreno para a necessária renovação do século XX.

A consciência patrística: apostolicidade e unidade sacramental

Nos primeiros séculos, em sua fase de expansão e consolidação, a Igreja desenvolveu uma profunda consciência de sua apostolicidade, não apenas como um selo de origem, mas como o princípio vital que garante sua fidelidade ao Evangelho de Cristo (Oelrich, 2011). É nesse contexto que a figura do bispo emerge como um elemento estruturante e essencial para a vida e a unidade da comunidade cristã.

A sucessão apostólica, desde o início, foi compreendida como o critério fundamental para a preservação da fé ortodoxa contra as ameaças das heresias (Moronta, 2013, p. 13). Santo Irineu de Lyon, em sua célebre obra *Adversus Haereses*, afirma que a verdadeira doutrina é conservada e manifestada ao mundo por aqueles que os Apóstolos constituíram como bispos e por seus sucessores. A sucessão não era vista como uma mera transmissão de cargo, mas como a garantia de permanência na verdade de Cristo, um autêntico “carisma da verdade” (*charisma veritatis certum*) que assegura a continuidade do anúncio evangélico. Irineu é taxativo ao indicar onde a verdade pode ser encontrada:

Portanto, se surgisse alguma controvérsia sobre questões de mínima importância, não se deveria recorrer às Igrejas mais antigas, nas quais viveram os apóstolos, para receber delas o que é certo e manifesto a respeito da questão em causa? E se os próprios apóstolos não nos tivessem deixado as Escrituras, não seria necessário seguir a ordem da Tradição que eles transmitiram àqueles aos quais confiaram as Igrejas? (Irineu de Lião, 2014, III, 4, 1).

Essa sucessão apostólica conferia ao bispo um lugar central na vida da Igreja local. Santo Inácio de Antioquia, em suas cartas, já no início do século II, apresenta uma eclesiologia na qual a figura do bispo monárquico é o pilar da unidade (Cipolini, 2002, p. 59). Para Inácio, nada na Igreja se deve fazer sem o bispo, pois ele é a imagem visível do próprio Pai. Ele exorta os fiéis com veemência:

É necessário, portanto, como já o fazeis, nada realizar sem o bispo, mas também submeter-vos ao presbitério, como aos apóstolos de Jesus Cristo [...], da mesma forma, todos respeitem os diáconos como a Jesus Cristo, e também ao bispo, que é a imagem do Pai e aos presbíteros como o conselho de Deus. Sem eles, não se pode falar de Igreja (Inácio de Antioquia *apud* Cipolini, 2002, p. 59-60).

A indispensabilidade do bispo para a vida sacramental da Igreja é corroborada de modo contundente por São Cipriano de Cartago. Em seu tratado *De Unitate Ecclesiae*, ele afirma que a unidade da Igreja se manifesta na unidade do episcopado, que é uno e indiviso, e do qual cada bispo participa solidariamente (Moronta, 2013, p. 13). Sua célebre máxima, “o bispo está na Igreja e a Igreja no bispo” (*episcopus in Ecclesia et Ecclesia in episcopo*), ressalta que não pode haver comunidade eclesial autêntica e, conseqüentemente, sacramentos válidos, fora da comunhão com o pastor legítimo. Cipriano descreve esta unidade com a imagem da túnica de Cristo:

Este sacramento da unidade, este vínculo de concórdia inseparavelmente coeso, é mostrado quando, no evangelho, a túnica do Senhor Jesus Cristo não é de modo algum dividida nem rasgada [...] Ela trazia a unidade vinda do alto, isto é, do céu, do Pai, e que não pode ser quebrada por quem a recebe ou a possui, mas ganhada inteira e inseparavelmente radicada em sólido fundamento. Quem rasga ou divide a Igreja do Cristo não pode possuir a veste do Cristo (Cipriano de Cartago, 2016, p. 81).

A compreensão patrística sobre o ministério episcopal também aprofundou a teologia do caráter sacramental. A ordenação, conferida pela imposição das mãos e pela oração consecratória, não era vista como uma simples designação para uma função, mas como uma verdadeira configuração a Cristo, Cabeça e Pastor. Essa consagração imprimia no ordenado um vínculo ontológico e indelével com Cristo, capacitando-o a agir *in persona Christi* (Ponce Cuéllar, 2016, p. 207). Essa graça sacramental, portanto, transcendia o mero exercício de um ofício.

A liturgia da Igreja primitiva testemunha essa profunda compreensão sacramental. A *Traditio Apostolica*, atribuída a Hipólito de Roma, descreve um rito de ordenação episcopal sóbrio, mas teologicamente denso, cuja essência reside na imposição das mãos pelos bispos e na oração epiclética que invoca sobre o eleito o *Spiritus principalis* (o Espírito de governo). Este mesmo Espírito, que o Pai concedeu ao Filho e o Filho aos Apóstolos, é agora comunicado aos seus sucessores, garantindo a continuidade da missão e do poder apostólico para edificar a Igreja (Correia, 1977, p. 64-65). A prece de ordenação da *Traditio Apostolica* revela uma

teologia do episcopado como o “primado do sacerdócio” (*primatum sacerdotii*), o ápice do ministério (Correia, 1977, p. 74). Fica claro, portanto, que na consciência da Igreja dos primeiros séculos, o episcopado era o sacramento da plenitude, a fonte da qual derivavam os outros ministérios.

A virada medieval: a prevalência do funcionalismo jurídico

A partir do final do período patrístico, e com maior intensidade durante a Idade Média, a compreensão do episcopado sofreu um progressivo deslocamento. A Igreja, cada vez mais inserida nas estruturas temporais do Império, passou a ser concebida não apenas como uma realidade primariamente sacramental, mas também como uma corporação social, uma sociedade juridicamente organizada (Oelrich, 2011, p. 20-21). Essa mudança foi acentuada pela Reforma Gregoriana no século XI e pelo subsequente florescimento da ciência canônica (Oelrich, 2011, p. 22).

Nesse novo contexto, a reflexão teológica sobre o sacerdócio passou a se concentrar de modo quase exclusivo no poder de consagrar a Eucaristia, a *potestas conficiendi eucharistiam* (Moronta, 2013, p. 14). Este poder era visto como o ápice e o centro do ministério ordenado (Richi Alberti, 2010, p. 250). A teologia medieval, portanto, passou a definir o sacerdócio principalmente por sua função cultual-sacrificial, em detrimento de suas dimensões profética e pastoral. Santiago Del Cura Elena descreve as consequências dessa mudança:

A doutrina jeronimiana se prolonga na época medieval. Mas aqui se reforça mediante o estabelecimento da relação do sacramento da ordem com a eucaristia como critério decisivo. Segundo P. Lombardo, embora todos os “ordines” sejam “spirituales et sacri”, destaca a excelência do presbiterado e do diaconado, os únicos que se deram na Igreja primitiva e que respondem ao preceito apostólico. Desta excelência não desfruta o episcopado, já que não pertence aos “ordines” (não é, portanto, uma realidade sacramental), mas antes ao âmbito das dignidades e dos ofícios (2010, p. 306, tradução própria).

Esta centralidade da Eucaristia na definição do sacerdócio teve uma consequência direta para a compreensão do episcopado. Como afirma Gabriel Richi Alberti (2010, p. 247), uma vez que tanto o presbítero quanto o bispo possuíam a mesma capacidade de celebrar o mistério eucarístico, a lógica escolástica concluiu que, do ponto de vista sacramental, não havia diferença essencial entre eles. A distinção passou a ser vista como meramente jurídica e administrativa.

A figura do bispo, nesse contexto, distanciava-se cada vez mais da vida das comunidades locais. Com o crescimento das Igrejas particulares e a multiplicação das paróquias rurais, o bispo tornou-se primariamente um administrador e um senhor feudal, cujas visitas pastorais eram eventos raros e de caráter mais jurídico que pastoral. Essa realidade histórica contribuiu para solidificar a separação prática entre o episcopado e a vida sacramental cotidiana do povo (Correia, 1977, p. 75).

A influência de São Jerônimo (†420) foi decisiva para essa interpretação (Moronta, 2013, p. 14). Em seus escritos, ele argumentou que, na Igreja primitiva, os termos “bispo” e “presbítero” eram intercambiáveis e que a distinção posterior surgiu mais por costume eclesiástico, para evitar cismas, do que por instituição divina (Correia, 1977, p. 73). Embora reconhecesse que a faculdade de ordenar era exclusiva dos bispos, para Jerônimo, isso não constituía uma diferença de grau sacramental, mas de ofício (Del Cura Elena, 2010, p. 305).

Essa linha de pensamento foi consolidada por Pedro Lombardo (†1160) em suas *Sentenças* (Correia, 1977, p. 74). Ele excluiu formalmente o episcopado do elenco das ordens sacras, considerando-o apenas uma “dignidade” e um “ofício” superior ao presbiterado, mas não um grau sacramental distinto (Richi Alberti, 2010, p. 247). Para Lombardo, as ordens sacras em sentido estrito eram o diaconado e o presbiterado, pois estavam diretamente ligadas ao serviço do altar.

Santo Tomás de Aquino, embora seguindo em grande parte a linha de Lombardo, introduziu uma nuance importante. Ele distinguiu no ministério um poder sobre o Corpo Eucarístico de Cristo (*corpus Christi verum*) e um poder sobre o Corpo Místico de Cristo, que é a Igreja (*corpus Christi mysticum*) (Moronta, 2013, p. 14). Enquanto o presbítero possui a plenitude do poder sobre o primeiro, o bispo detém uma potestade superior sobre o segundo, que inclui a capacidade de ordenar e confirmar, conferindo assim a plenitude dos sacramentos aos membros da Igreja (Ponce Cuéllar, 2016, p. 176).

Apesar de reconhecer essa potestade superior do bispo sobre o Corpo Místico, Santo Tomás, como salienta Richi Alberti (2010, p. 247), não chegou a definir o episcopado como um sacramento distinto, pois seu critério principal para a sacramentalidade da Ordem continuava sendo a relação direta com a consagração eucarística: “*ordinatur omnis ordo ad eucharistiae sacramentum*”. Assim, a visão de que o episcopado era um complemento de jurisdição ao sacerdócio presbiteral, e não a sua plenitude sacramental, permaneceu dominante (Del Cura Elena, 2010, p. 307).

Essa teologia levou à estruturação das “ordens maiores e menores”, que vigorou por séculos (Ponce Cuéllar, 2016, p. 169). Os ministérios eram vistos como uma escada funcional, cujos degraus (ostiário, leitor, exorcista, acólito, subdiácono, diácono, presbítero) conduziam ao cume do poder sacerdotal: a celebração da Missa. O episcopado, por sua vez, ficava fora dessa estrutura sacramental, posicionado no topo da hierarquia de governo, mas não da hierarquia de Ordem (Correia, 1977, p. 75).

Essa cisão entre o poder de Ordem (*potestas ordinis*), de natureza sacramental, e o poder de jurisdição (*potestas jurisdictionis*), de natureza canônica, marcou profundamente a eclesiologia do segundo milênio (Santoro, 2015, p. 36). A autoridade episcopal era fundamentada mais em sua delegação jurídica pelo Papa do que em sua raiz sacramental, obscurecendo a doutrina da sucessão apostólica e da colegialidade.

O Concílio de Trento (1545-1563), em sua resposta à Reforma Protes-

tante, defendeu firmemente a hierarquia de instituição divina, composta por bispos, presbíteros e ministros, e a superioridade dos bispos sobre os presbíteros (Del Cura Elena, 2010, p. 303).

Conforme afirma o Concílio de Trento: “Já que no sacramento da ordem, como no batismo e na confirmação, se imprime um caráter que não pode ser apagado nem tirado, [...] o santo Sínodo declara que, além dos demais graus eclesiásticos, pertencem a essa ordem hierárquica mormente os bispos que sucederam no lugar dos Apóstolos, e, “postos” (como diz o mesmo Apóstolo) “pelo Espírito Santo, regem a Igreja de Deus” [At 20,28] e são superiores aos presbíteros, podendo conferir o sacramento da confirmação, ordenar ministros da Igreja e executar muitas outras coisas, para as quais os demais, de ordem inferior, não têm nenhum poder. [...] Se alguém disser que na Igreja católica não há uma hierarquia instituída por disposição divina e constando de bispos, presbíteros e ministros: seja anátema. Se alguém disser que os bispos não são superiores aos presbíteros, ou que não têm o poder de confirmar e ordenar, ou que o que eles têm lhes é comum com os presbíteros, ou que as ordens conferidas por eles sem o consenso ou chamado do povo ou do poder secular são nulas, ou que os que nem são devidamente ordenados pelo poder eclesiástico e canônico nem mandados, mas vêm de outra parte, são legítimos ministros da Palavra e dos sacramentos: seja anátema. Se alguém disser que os bispos designados pela autoridade do Romano Pontífice não são bispos legítimos e verdadeiros, mas criação humana: seja anátema” (Concílio de Trento, 1563, DS 1767-1768; 1776-1778, p. 481-482; 483).

Contudo, não chegou a definir dogmaticamente a sacramentalidade do episcopado. As tensões internas do próprio Concílio e o foco na defesa da missa como sacrifício e do sacerdócio, como poder para consagrar, impediram uma resolução definitiva da questão (Moronta, 2013, p. 14). Deste modo, o Concílio Vaticano I (1869-1870), que se concentrou na doutrina do primado e da infalibilidade papal, também não teve a oportunidade de desenvolver uma teologia completa do episcopado. A questão permaneceu aberta, e a visão jurídica e funcionalista do ministério episcopal continuou sendo a mais comum até as vésperas do Vaticano II.

O despertar de uma nova consciência

No século XX, um vigoroso movimento de retorno às fontes bíblicas, patrísticas e litúrgicas começou a gerar uma profunda renovação na teologia e na vida da Igreja. Esse movimento, conhecido como *ressourcement*, preparou o terreno para que o Concílio Vaticano II pudesse revisitar as grandes questões eclesiológicas com uma nova perspectiva (Oelrich, 2011, p. 35).

O desejo de renovação foi uma das marcas do pontificado de São João XXIII, que convocou o Concílio com a intenção de que a Igreja dialogasse com o mundo moderno e apresentasse a perene verdade do Evangelho de uma forma mais acessível e pastoral. Essa intenção foi fielmente assumida e levada adiante por São Paulo VI.

Para isso, era imprescindível uma profunda revisão da autoconsciên-

cia da Igreja, incluindo a natureza e a missão de seus pastores. O Concílio Vaticano II, portanto, não surgiu no vácuo. Foi o resultado de décadas de maturação teológica e de um anseio pastoral por uma Igreja mais fiel à sua identidade como Sacramento de Cristo, Povo de Deus e Corpo Místico (Moronta, 2013, p. 15). É nesse espírito que a doutrina sobre a sacramentalidade e a colegialidade do episcopado será resgatada e aprofundada, não como uma ruptura com a Tradição, mas como um retorno mais autêntico e completo às suas fontes mais ricas e originais.

O impacto da Reforma Protestante, ao negar o sacerdócio hierárquico, provocou na Igreja Católica uma reação apologética que, embora necessária, reforçou ainda mais a visão jurídica da autoridade. A teologia da Contrarreforma concentrou-se em defender a legitimidade da hierarquia e do poder papal, deixando em segundo plano a dimensão de comunhão e serviço que caracterizava a Igreja dos Padres (Oelrich, 2011, p. 30).

A eclesiologia que se desenvolveu a partir de Trento pode ser descrita como uma “hierarcologia” (Congar *apud* Oelrich, 2011, p. 31, tradução própria). O tratado *De Ecclesia* nos manuais de teologia era, em grande parte, um tratado sobre os poderes e a estrutura da hierarquia, com pouca atenção ao mistério da Igreja como comunhão e ao papel do Povo de Deus.

Mesmo o Concílio Vaticano I, ao definir o primado papal, o fez em um contexto de defesa da autoridade da Igreja contra os estados nacionais e as correntes de pensamento liberal do século XIX. Embora a definição do primado fosse necessária para a unidade, a interrupção prematura do Concílio deixou a doutrina sobre o episcopado incompleta, criando um desequilíbrio que só o Vaticano II viria a corrigir (Moronta, 2013, p. 17).

Um exemplo claro da mentalidade jurídica pré-Vaticano II é a questão das “ordenações absolutas”, ou seja, a ordenação de bispos sem um ofício pastoral específico (bispos titulares). Essa prática, que o Concílio de Calcedônia já havia proibido, tornou-se comum e refletia uma visão do episcopado como um grau honorífico ou um cargo administrativo, desvinculado de sua natureza fundamental de pastoreio de uma porção concreta do Povo de Deus (Ponce Cuéllar, 2016, p. 161).

Por fim, a própria formação dos sacerdotes nos seminários pré-conciliares refletia essa teologia. O foco era a formação de um homem para o culto, um “*alter Christus*” principalmente no altar. A dimensão de pastor, de mestre da fé e de homem de comunhão, embora presente, era secundária em relação à sua identidade como celebrante do sacrifício eucarístico (Santoro, 2015, p. 43). Essa mentalidade precisava ser urgentemente revista à luz de uma eclesiologia mais integral, tarefa que o Vaticano II empreendeu com vigor.

LUMEN GENTIUM: A RENOVAÇÃO CONCILIAR DO MINISTÉRIO EPISCOPAL

A virada doutrinária do capítulo III da *Lumen Gentium*

O Capítulo III da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, intitulado “A constituição hierárquica da Igreja e em especial o episcopado”, representa um dos pontos de inflexão mais decisivos da eclesiologia do Concílio Vaticano II. Após ter delineado, no capítulo anterior, o mistério da Igreja como “Povo de Deus”, o Concílio volta-se para a estrutura ministerial que serve a este Povo, operando uma verdadeira “virada doutrinária” em relação à perspectiva predominantemente jurídica que marcou a eclesiologia do segundo milênio. Esta seção do documento não deve ser lida como um tratado de direito canônico, mas como uma profunda reflexão teológica sobre a origem, a natureza e a missão do episcopado, radicada no mistério de Cristo e na Tradição apostólica.

A grande novidade deste capítulo não reside na criação de uma nova doutrina, mas no resgate e na reafirmação solene da mais antiga Tradição da Igreja, que compreende o episcopado não como uma mera função administrativa ou uma “ampliação” do presbiterado, mas como a “plenitude” do sacramento da Ordem. Como bem assinala Filippo Santoro, o Concílio opera uma mudança fundamental de paradigma:

O ponto de partida é a profissão de fé na Igreja Apostólica, com a identidade de seus princípios de unidade na Tradição viva. Destaca-se, então, a experiência do Concílio Vaticano II. Faz-se primeiramente uma contraposição com a orientação teológica anterior, desde a teologia medieval às vésperas do concílio; esta via o episcopado como ampliação do ministério sacerdotal. Já o Vaticano II entende o episcopado como plenitude do ministério, com o tríplice múnus: sacerdote, mestre e pastor (Santoro, 2015, p. 30).

Esta mudança de perspectiva é fruto da chamada “eclesiologia de comunhão”, que permeia todo o Vaticano II. Influenciado por teólogos como Yves Congar, o Concílio superou uma visão excessivamente piramidal e jurídica da Igreja — uma “hierarcológia”, no dizer de Congar — para recuperar a compreensão da Igreja como um mistério de comunhão entre Deus e os homens, e dos homens entre si (Oelrich, 2011, p. 31). Nesta visão, a hierarquia não existe para si mesma, mas como um serviço sacramental para a edificação do único Corpo de Cristo.

A importância do tratamento dado ao episcopado na *Lumen Gentium*, a intensa discussão conciliar sobre o tema, a insistência dos Padres em afirmar a origem divina do episcopado, sua sacramentalidade e sua natureza colegial, refletem a consciência de que se estava a tocar num ponto nevrálgico da autocompreensão da Igreja:

Uma leitura atenta, hoje, dos Documentos conciliares e tudo o que eles supuseram em sua elaboração, nos permite descobrir e aprofundar o espírito do mesmo Concílio: o da renovação, o diálogo e o compromisso com a humanidade. Desde esta perspectiva, vamos

nos encontrar com verdades teológicas que não se haviam aclarado o suficientemente, ou haviam sido postas entre parênteses, ou que, simplesmente, não haviam sido reflexionadas ao longo da história. [...] Entre os vários temas nos vamos a encontrar o do Episcopado. Este vai a ser visto como “sacramento”, na perspectiva da sucessão apostólica e da colegialidade episcopal (Moronta, 2013, p. 11-12, tradução própria).

Portanto, a análise que se segue buscará desdobrar os elementos desta renovação doutrinária, mostrando como a *Lumen Gentium*, ao tratar sobre o episcopado, não apenas resolveu uma antiga questão teológica, mas ofereceu à Igreja uma chave hermenêutica fundamental para compreender a sua própria natureza como mistério de comunhão e missão no mundo contemporâneo.

O fundamento apostólico: a instituição dos doze e a sucessão (análise dos §§ 18 a 20 de *Lumen Gentium*)

A doutrina conciliar sobre o episcopado não se inicia com uma análise abstrata de suas funções, mas com um retorno ao seu fundamento histórico e teológico: a vontade de Cristo. A *Lumen Gentium* enraíza o ministério episcopal diretamente na missão dos Apóstolos, estabelecendo uma continuidade vital e ininterrupta entre o Colégio Apostólico e o Colégio Episcopal: “ao apresentar a doutrina dos ministérios hierárquicos, tomou como ponto de partida o episcopado, contemplado à luz da missão dos doze apóstolos” (Oñatibia, 1990, p. 620, tradução própria). Esta abordagem cristológica e apostólica é o alicerce sobre o qual toda a teologia da sacramentalidade episcopal será construída.

O parágrafo 18, seguindo os passos do Concílio Vaticano I, reafirma que a estrutura pastoral da Igreja é de instituição divina. O texto estabelece uma cadeia de missão que parte do Pai, passa pelo Filho e chega aos Apóstolos, cuja missão deve perdurar através de seus sucessores, os bispos. Essa continuidade é essencial para a vida da Igreja, como afirma o documento:

Este sagrado Concílio, seguindo os passos do Concílio Vaticano I, com ele ensina e declara que Jesus Cristo, pastor eterno, edificou a Igreja tendo enviado os Apóstolos como Ele fora enviado pelo Pai (cf. Jo. 20,21); e quis que os sucessores deles, os bispos, fossem pastores na Sua Igreja até ao fim dos tempos. Mas, para que o mesmo episcopado fosse uno e indiviso, colocou o bem-aventurado Pedro à frente dos outros Apóstolos e nele instituiu o princípio e fundamento perpétuo e visível da unidade de fé e comunhão (*Lumen Gentium*, n. 18).

Este parágrafo é crucial, pois estabelece que o episcopado não é uma criação eclesial posterior, mas parte integrante do desígnio de Cristo para a sua Igreja. A missão dos bispos é a mesma dos Apóstolos: apascentar o Povo de Deus. Em segundo lugar, ao conectar-se explicitamente com o Vaticano I, a *Lumen Gentium* demonstra que a doutrina sobre o episcopado não contradiz, mas completa a doutrina sobre o primado papal, inserindo ambos os ministérios no único mistério da Igreja.

A seguir, no parágrafo 19, o Concílio detalha a instituição do Colégio Apostólico, descrevendo-o como um “grupo estável” (*coetus stabilis*), à frente do qual Cristo colocou Pedro. Esta escolha do termo “colégio” não é acidental; ela prepara a doutrina da colegialidade episcopal que será desenvolvida no §22. A missão confiada a este colégio é universal: “Enviou-os primeiro aos filhos de Israel e, depois, a todos os povos (cf. Rm 1,16), para que, participando do Seu poder, fizessem de todas as gentes discípulos seus e as santificassem e governassem” (*Lumen Gentium*, n. 19). O Concílio enfatiza que a constituição do Colégio dos Doze não foi um ato pontual, mas um processo que culminou com a efusão do Espírito Santo em Pentecostes, confirmando-os em sua missão.

O ponto culminante desta fundamentação apostólica encontra-se no parágrafo 20, que trata diretamente da sucessão. O texto afirma de modo inequívoco que os bispos sucedem aos Apóstolos “por instituição divina” (*ex institutione divina*). Como analisa Ponce Cuéllar (2016), esta afirmação é de suma importância, pois contrapõe-se diretamente à tese jeronimiana de que a distinção entre bispo e presbítero seria de mero “costume eclesiástico” (*consuetudo ecclesiastica*). O Concílio, ao usar a expressão “instituição divina”, eleva a sucessão episcopal ao nível da vontade fundante de Cristo.

O texto conciliar, citando a Tradição, mostra como os Apóstolos, conscientes de que sua missão deveria perdurar, trataram de estabelecer sucessores. A *Lumen Gentium* cita a primeira carta de Clemente de Roma como testemunho desta prática primitiva, na qual os Apóstolos “ordenaram também que após a sua morte fosse o seu ministério assumido por outros homens experimentados” (*Lumen Gentium*, n. 20). A afirmação central deste parágrafo é, sem dúvida, a seguinte:

A missão divina confiada por Cristo aos Apóstolos durará até ao fim dos tempos (cf. Mt 28,20), uma vez que o Evangelho que eles devem anunciar é em todo o tempo o princípio de toda a vida na Igreja. Pelo que os Apóstolos trataram de estabelecer sucessores, nesta sociedade hierarquicamente constituída. [...] Ensina, por isso, o sagrado Concílio que, por instituição divina, os bispos sucedem aos Apóstolos, como pastores da Igreja; quem os ouve, ouve a Cristo; quem os despreza, despreza a Cristo e Aquele que enviou Cristo” (cf. Lc 10,16) (*Lumen Gentium*, n. 20).

Ao afirmar que os bispos são sucessores dos Apóstolos, o Concílio não apenas estabelece a legitimidade de sua autoridade, mas também define a natureza de seu ministério. Eles são “pastores da Igreja”, e sua autoridade deriva de sua identificação sacramental com Cristo. A advertência final — “quem os ouve, ouve a Cristo” — não é uma mera exortação à obediência, mas uma profunda afirmação teológica: no ministério dos bispos, é o próprio Cristo quem continua a ensinar, santificar e governar a sua Igreja.

Deste modo, os parágrafos 18 a 20 da *Lumen Gentium* constroem uma base sólida, demonstrando que o episcopado não é um desenvolvimento tardio ou uma estrutura meramente humana, mas um elemen-

to essencial da constituição da Igreja, querido por Cristo e transmitido ininterruptamente desde os Apóstolos. Esta fundamentação apostólica é o pressuposto indispensável para a doutrina da sacramentalidade que será exposta a seguir.

O coração da doutrina: a plenitude do Sacramento da Ordem (análise do § 21 de *Lumen Gentium*)

Após estabelecer a origem divina e apostólica do episcopado, a *Lumen Gentium* avança para o coração da sua renovação doutrinária no parágrafo 21. Este número representa a superação definitiva da longa controvérsia teológica medieval e pós-tridentina, ao afirmar de modo solene e inequívoco a natureza sacramental do episcopado como a plenitude do sacramento da Ordem. O texto conciliar é de uma clareza e densidade teológica notáveis:

Os apóstolos receberam do próprio Cristo especial comunicação do Espírito Santo (cf. At 1,8; 2,4; Jo 20,22-23) para o exercício de funções muito importantes. Eles próprios, por sua vez, comunicaram esse dom espiritual a seus coadjuvantes, pela imposição das mãos (cf. 1Tm 4,14; 2Tm 1,6-7). Até hoje esse mesmo dom é transmitido pela consagração episcopal. O Concílio ensina que a consagração episcopal confere a plenitude do sacramento da ordem, expressão máxima do ministério sagrado e sumo sacerdócio, de acordo com o costume litúrgico da Igreja e com a palavra dos santos padres. A consagração episcopal confere as funções de santificar, ensinar e governar, que, porém, só têm valor e só podem ser exercidas em comunhão com a cabeça e com os demais membros do colégio episcopal. É o sentido da imposição das mãos e das palavras da consagração que conferem a graça do Espírito Santo e imprimem o caráter sagrado de acordo com a tradição expressa nos ritos litúrgicos, tanto no Oriente como no Ocidente. Os bispos desempenham o papel do próprio Cristo e agem em seu nome, de maneira eminente e significativa. Compete-lhes agregar os novos eleitos ao corpo episcopal, pelo sacramento da ordem (*Lumen Gentium*, n. 21).

A análise deste parágrafo revela pontos centrais. Primeiramente, a afirmação de que a consagração episcopal confere a “plenitude do sacramento da Ordem” (*episcopali consecratione plenitudinem conferri sacramenti Ordinis*) resolve a questão que o Concílio de Trento havia deixado em aberto. Como explica Cura Elena (2010), ao definir o episcopado como a plenitude, o Vaticano II não o entende como um sacramento distinto do presbiterado, mas como o grau supremo do único sacramento da Ordem. O presbítero participa do sacerdócio de Cristo, mas é o bispo quem o possui em sua plenitude.

Em segundo lugar, o Concílio fundamenta esta afirmação na tradição litúrgica e patrística, recorrendo às expressões “sumo sacerdócio” e “suma do sagrado ministério”. Essa escolha terminológica resgata a visão da Igreja antiga, que via no bispo o pontífice por excelência, a fonte do sacerdócio em sua Igreja particular.

Para descrever as funções das distintas ordens, superando a concepção cultural-sacerdotal, adotou o esquema da ‘tríplice função’: profê-

tica, litúrgica e de governo, e assim abriu à atividade dos ministros da Igreja a todo o amplo horizonte da missão do próprio Cristo e dos apóstolos. Ao abandonar a linguagem “tradicional”, que era expressa em termos de dignidade e poder, pela terminologia bíblica e patrística de serviço ou “*diakonia*”, ele promoveu uma mudança notável de atitude e mentalidade dentro da Igreja” (Oñatibia, 1990, p. 620, tradução própria).

Supera-se, assim, a perspectiva funcionalista que reduzia o sacerdócio ao poder de consagrar a Eucaristia, como aponta Richi Alberti (2010), e se recupera uma visão mais integral do ministério, a qual abrange a totalidade da missão de Cristo.

Um terceiro ponto de fundamental importância é a unidade intrínseca entre a consagração sacramental e a missão de ensinar, santificar e governar. O Concílio ensina que a “*tria munera*”³ são conferidos pela própria ordenação. Isto significa que a autoridade do bispo não é um poder meramente jurídico, delegado de fora (pelo Papa, por exemplo), mas uma graça que brota da própria raiz sacramental. O bispo governa não porque recebeu uma jurisdição, mas porque foi sacramentalmente configurado a Cristo, Pastor e Cabeça⁴. A jurisdição torna-se a expressão canônica de uma realidade ontológica prévia⁵.

Essa doutrina tem uma consequência direta na relação entre o poder de Ordem e o poder de jurisdição, que a teologia medieval havia separado. A *Lumen Gentium* os reunifica, mostrando que o poder de governar é uma dimensão intrínseca do poder sacramental recebido. O Catecismo da Igreja Católica, ao comentar este ponto, reforça esta unidade:

A consagração episcopal, juntamente com a função de santificar, confere também as funções de ensinar e governar [...] De fato, pela imposição das mãos e pelas palavras da consagração, a graça do Espírito Santo é dada e é impresso o caráter sagrado, de tal modo que os bispos fazem as vezes, de uma forma eminente e visível, do próprio Cristo, Mestre, Pastor e Pontífice, e atuam em vez d'Ele (in *Eius persona agant*). Por isso, pelo Espírito Santo que lhes foi dado, os bispos foram constituídos verdadeiros e autênticos mestres da fé, pontífices e pastores (CIGC, n. 1558).

- 3 Ensinar, santificar e governar — constituem o núcleo ontológico e sacramental do ministério ordenado, refletindo a missão trinitária de Cristo Cabeça da Igreja. Conforme ensina o Concílio Vaticano II e reafirmado no Código de Direito Canônico, esses três serviços não são meras funções jurídicas ou administrativas delegadas à autoridade eclesial, mas expressões concretas da participação do ministro ordenado na missão salvífica de Cristo pela consagração sacramental. Em virtude do sacramento da Ordem, o bispo, presbítero ou diácono são configurados “*in persona Christi Capitis*”, de modo que sua ação não é simplesmente humana, mas permeada pela graça que os habilita a agir como instrumentos eficazes da Palavra, dos Sacramentos e da caridade pastoral. Assim, o serviço de ensinar ilumina e guia a comunidade na fé; o santificar atualiza os mistérios da salvação, sobretudo na celebração eucarística; e o governar sustenta a comunhão e o crescimento da Igreja como Povo de Deus. Essa unidade orgânica entre consagração e missão evidencia que a autoridade ministerial deriva da configuração sacramental a Cristo, não se reduz a um mandato funcional, reafirmando a profundidade teológica e espiritual da vocação ordenada (*Del Cura Elena*, 2010, p. 325-326, tradução própria).
- 4 “Junto a esta referência eclesiológica está a referência fundamental a Cristo cabeça, sacerdote, rei e profeta, de Quem são sinal e sacramento os ministros da Igreja em virtude de sua ordenação (LG, 21. 17. 28; PO, 2-3.5-6)” (Oñatibia, 1990, p. 620, tradução própria).
- 5 O Concílio Vaticano II, através da *Lumen Gentium*, “afirmou a sacramentalidade da consagração episcopal e declarou que dela derivam não apenas a função de santificar, mas também a função de ensinar e governar (LG, 21)” (Oñatibia, 1990, p. 620).

Finalmente, o parágrafo 21 sublinha que o bispo age *in persona Christi Capitis* (na pessoa de Cristo Cabeça). Esta expressão significa que, por meio do ministério visível do bispo, é o próprio Cristo quem se torna presente e atua como mestre que ensina a verdade, pastor que guia o rebanho e sacerdote que santifica o povo. Esta identificação sacramental é o fundamento último da dignidade e da autoridade episcopal.

Portanto, o parágrafo 21 da *Lumen Gentium* não é apenas uma declaração dogmática. Ao reafirmar a sacramentalidade do episcopado como plenitude da Ordem, o Concílio Vaticano II devolveu ao bispo sua identidade mais profunda, superando séculos de uma visão redutora e abrindo caminho para uma eclesiologia de comunhão, na qual a autoridade é compreendida como serviço sacramental à unidade e à santidade de todo o Povo de Deus.

A dimensão colegial como realidade sacramental (análise dos §§ 22 e 23 de *Lumen Gentium*)

A afirmação da sacramentalidade do episcopado no parágrafo 21 da *Lumen Gentium* conduz, como consequência lógica e teológica, à doutrina da colegialidade, desenvolvida nos parágrafos 22 e 23. Se a consagração episcopal confere a plenitude do sacramento da Ordem, ela não insere o bispo numa posição de isolamento, mas o agrega a um corpo, a uma comunidade de sucessores dos Apóstolos, ao *ordo episcoporum*. A colegialidade, portanto, não é primariamente uma estrutura jurídica ou administrativa, mas uma realidade que brota da própria natureza do sacramento.

O parágrafo 22 inicia com uma analogia fundamental para a compreensão da estrutura hierárquica da Igreja: “Assim como São Pedro e os outros Apóstolos constituem, por instituição do Senhor, um só colégio apostólico, assim de modo semelhante o Romano Pontífice, sucessor de Pedro, e os bispos, sucessores dos Apóstolos, se unem entre si” (*Lumen Gentium*, n. 22). O Concílio estabelece um paralelismo direto entre o Colégio dos Apóstolos, com Pedro como sua cabeça, e o Colégio dos bispos, com o Papa como seu chefe. Esta estrutura colegial não é uma invenção posterior, mas pertence à constituição divina da Igreja.

O texto prossegue, explicando como se dá a inserção neste corpo episcopal:

É, pois, em virtude da sagração episcopal e pela comunhão hierárquica com a cabeça e os membros do colégio que alguém é constituído membro do corpo episcopal. [...] o colégio ou corpo episcopal não tem autoridade a não ser em união com o Romano Pontífice, sucessor de Pedro, entendido com sua cabeça, permanecendo inteiro o poder do seu primado sobre todos, quer pastores quer fiéis (*Lumen Gentium*, n. 22).

Aqui se encontram os dois elementos constitutivos da colegialidade: a consagração sacramental, que confere a graça e o caráter ontológico,

e a comunhão hierárquica com o Papa e os outros bispos, que é a condição para o exercício legítimo do ministério. A sacramentalidade é a raiz, a comunhão é o contexto vital. Um bispo, mesmo que validamente consagrado, não pode exercer seu múnus de forma legítima se não estiver em comunhão com a cabeça e os membros do colégio. Como analisa Santoro (2015), a colegialidade é a expressão da comunhão que define a própria natureza da Igreja.

A doutrina da colegialidade, por sua novidade e pelas complexas questões que suscitava em relação ao primado papal definido no Vaticano I, foi objeto de intensos debates na aula conciliar. Para evitar interpretações equivocadas, foi adicionada ao final da *Lumen Gentium* uma “Nota Explicativa Prévia”, que possui valor interpretativo oficial. Esta nota esclarece pontos fundamentais, como o sentido do termo “Colégio”:

Colégio não se entende em sentido jurídico estrito, ou seja, de um grupo de iguais, que delegam o seu poder ao que preside; mas no sentido de um grupo estável, cuja estrutura e autoridade se devem deduzir da Revelação. [...] Mas o paralelismo entre Pedro e os restantes Apóstolos por um lado, e o Sumo Pontífice e os bispos pelo outro, não implica a transmissão do poder extraordinário dos Apóstolos aos seus sucessores, nem, como é evidente, a igualdade entre a Cabeça e os membros do Colégio (*Lumen Gentium*, Nota Explicativa, n. 1).

A nota é fundamental para entender que o poder do Papa não é o de um mero “primeiro entre iguais”, mas um poder primacial que lhe é próprio, como cabeça do colégio. A autoridade do colégio, por sua vez, não pode ser exercida sem o consentimento de sua cabeça. A *Lumen Gentium* (§ 22) afirma que o Colégio Episcopal é, “juntamente com a sua cabeça, o Romano Pontífice, e nunca sem ele, sujeito do poder supremo e pleno sobre toda a Igreja”. A Constituição Dogmática enfatiza também que esse poder supremo do colégio pode ser exercido de duas maneiras: de modo solene, no Concílio Ecumênico, que é o ato colegial por excelência; e de modo não solene, através da ação conjunta dos bispos dispersos pelo mundo, desde que “esta ação seja aceita ou, pelo menos, aprovada como tal pelo Romano Pontífice” (*Lumen Gentium*, n. 22).

O parágrafo 23 aprofunda a dimensão prática da colegialidade, mostrando como ela se manifesta na relação entre a Igreja universal e as Igrejas particulares. Cada bispo, ao mesmo tempo que é o princípio visível de unidade em sua própria Igreja particular, é também, como membro do colégio, responsável pela Igreja universal. “Todos os bispos, como membros do corpo episcopal, sucessor do Colégio apostólico, são consagrados não só em benefício duma Igreja particular, mas para salvação de todo o mundo” (*Ad Gentes*, n. 38).

Essa solicitude pela Igreja universal não é um acréscimo extrínseco ao ministério diocesano, mas uma dimensão intrínseca da identidade episcopal. Ela se manifesta na participação nos sínodos, nos concílios particulares e nas conferências episcopais, bem como na ajuda mútua entre as Igrejas, especialmente entre as mais ricas e as mais necessitadas. A colegialidade, portanto, não anula a autoridade do bispo em sua Igreja

particular, mas a insere numa rede de comunhão e corresponsabilidade que reflete a própria natureza da Igreja como comunhão de Igrejas.

Portanto, a doutrina da colegialidade na *Lumen Gentium* é a consequência direta da redescoberta da sacramentalidade do episcopado. Ela mostra que o bispo não é um “monarca” isolado, mas membro de um “corpo” que, unido à sua cabeça, o Papa, partilha da solicitude por todas as Igrejas, manifestando sacramentalmente a unidade e a catolicidade da única Igreja de Cristo.

O exercício do Sacramento: o tríptico múnus como dom da consagração (análise dos §§ 24 a 27 de *Lumen Gentium*)

A afirmação da sacramentalidade do episcopado e da sua natureza colegial encontra a sua expressão concreta no exercício dos três múnus (*tria munera*) de Cristo: ensinar (*munus docendi*), santificar (*munus sanctificandi*) e governar (*munus regendi*). A *Lumen Gentium*, nos seus parágrafos 24 a 27, desenvolve esta doutrina, demonstrando que estas três funções não são poderes separados ou meramente delegados, mas emanam diretamente da graça sacramental conferida na ordenação episcopal. O bispo ensina, santifica e governa porque, pela consagração, foi configurado a Cristo, Profeta, Sacerdote e Rei.

O parágrafo 25 dedica-se ao múnus de ensinar. O Concílio afirma que os bispos são “pregadores do Evangelho que levam a Cristo novos discípulos” e “doutores autênticos, isto é, revestidos da autoridade de Cristo” (*Lumen Gentium*, n. 25). Esta autoridade magisterial não é meramente humana, mas uma participação na autoridade do próprio Cristo. Por isso, os fiéis devem aderir ao seu ensinamento “com religioso acatamento do espírito”. O texto sublinha a importância do magistério ordinário do bispo em sua Igreja particular, que é o primeiro responsável por anunciar e guardar o depósito da fé.

No que tange ao múnus de santificar, o parágrafo 26 apresenta o bispo como o “dispensador da graça do sumo sacerdócio” (*gratiae summi sacerdotii dispensator*), especialmente na Eucaristia, que ele mesmo oferece ou provê que seja oferecida. O bispo é o grande liturgo da sua Igreja particular, o moderador, promotor e guardião de toda a vida litúrgica. É ele quem, pela sua presença e pela sua presidência, manifesta a Igreja reunida em oração. O texto afirma:

Toda a legítima celebração da Eucaristia é dirigida pelo bispo, a quem foi confiado o encargo de oferecer à divina Majestade o culto da religião cristã, e de o regular segundo os preceitos do Senhor e as leis da Igreja, ulteriormente determinadas para a própria Igreja particular, segundo o seu parecer (*Lumen Gentium*, n. 26).

Esse parágrafo recupera a visão da Igreja antiga, na qual a Eucaristia celebrada em torno do bispo era o sinal máximo da unidade da Igreja particular. Os presbíteros, seus colaboradores, celebram em comunhão com ele e em sua representação.

Finalmente, o parágrafo 27 aborda o múnus de governar. O Concílio afirma que os bispos “governam as igrejas particulares que lhes foram confiadas como vigários e legados de Cristo, por meio de conselhos, persuasões, exemplos, mas também com autoridade e poder sagrado” (*Lumen Gentium*, n. 27). Este poder é descrito como “próprio, ordinário e imediato”, embora o seu exercício seja regulado pela autoridade suprema da Igreja. A grande novidade aqui é a ênfase no caráter pastoral e de serviço deste poder. O bispo governa não como um senhor, mas como um servo, à imagem de Cristo, que “não veio para ser servido, mas para servir” (cf. Mt 20,28).

A Exortação Apostólica *Pastores Gregis*, de São João Paulo II, aprofunda esta visão, mostrando como o tríplice múnus deve ser vivido hoje. Sobre a autoridade episcopal, afirma o Papa que é, portanto, uma autoridade exercida em nome de Cristo, para edificar a Igreja no amor:

Na Sagrada Escritura, a Igreja é comparada a um rebanho, do qual o próprio Deus predisse que seria o pastor, e cujas ovelhas, ainda que governadas por pastores humanos, são contudo guiadas e alimentadas sem cessar pelo próprio Cristo, Bom Pastor e príncipe dos pastores (*Pastores Gregis*, n. 66).

O Decreto *Christus Dominus* desdobra pastoralmente esta doutrina. Ele detalha as responsabilidades do bispo no ensino (CD 12-14), na santificação (CD 15) e no governo (CD 16-19), mostrando como a teologia da *Lumen Gentium* se traduz em ações concretas para o bem da Igreja particular. Este decreto serve, assim, como uma ponte entre a doutrina e a prática, tema que será aprofundado na próxima seção deste artigo.

Portanto, a *Lumen Gentium* apresenta uma visão unificada e sacramental do ministério episcopal. Os três múnus não são apêndices ou funções separadas, mas a manifestação da única graça da consagração, que configura o bispo a Cristo, Profeta, Sacerdote e Rei. É nessa unidade que reside a beleza e a fecundidade do ministério episcopal, como serviço à comunhão e à santidade de todo o Povo de Deus.

CHRISTUS DOMINUS: O MÚNUS PASTORAL À LUZ DO SACRAMENTO

Introdução: da doutrina à pastoral

Se a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* estabeleceu o fundamento teológico e a base ontológica da renovação do episcopado, o Decreto *Christus Dominus*⁶, que trata sobre a função pastoral dos bispos na Igreja, representa o seu desdobramento pastoral lógico e necessário. Não se trata de dois documentos independentes, mas de duas faces da mesma moeda: a doutrina e a vida. Esse documento não é um mero ma-

⁶ Doravante, o termo “o decreto”, “o documento”, “o texto conciliar” ou outros termos similares, referem-se a *Christus Dominus*, salvo indicação em contrário.

nual de administração diocesana ou um código de deveres episcopais; ele é a “tradução” da rica teologia sacramental do episcopado em ação pastoral concreta, mostrando como a graça recebida na consagração se torna serviço visível ao Povo de Deus.

O proêmio do decreto estabelece imediatamente esta conexão intrínseca, partindo da mesma fonte cristológica da *Lumen Gentium*: a missão de Cristo, continuada pelos Apóstolos e, por sua vez, pelos seus sucessores, os bispos (CD, n. 1-2). O documento nasce da consciência de que a renovação da Igreja, desejada pelo Concílio, passa necessariamente pela renovação do ministério daqueles que foram constituídos “verdadeiros e autênticos mestres, pontífices e pastores” (CD, n. 2).

Como sublinha Santoro, a originalidade do Concílio reside precisamente nesta união inseparável entre a dimensão sacramental e a ministerial. A visão do episcopado como “plenitude do ministério, com o tríplice múnus: sacerdote, mestre e pastor” (Santoro, 2015, p. 1), encontra na instrução conciliar a sua aplicação prática. A abordagem pastoral do decreto, portanto, deve ser lido à luz da *Lumen Gentium*, pois é a sacramentalidade que ilumina e dá sentido a cada uma das diretrizes pastorais.

Mario Moronta reforça esta perspectiva ao contextualizar o documento dentro do “espírito do Concílio”, que é o da “renovação, o diálogo e o compromisso com a humanidade” (2013, p. 1, tradução própria). O Decreto *Christus Dominus* não se limita ao âmbito interno, mas um guia para que os bispos possam exercer o seu ministério de forma mais eficaz no mundo contemporâneo, respondendo aos desafios de uma sociedade em constante mudança (CD, n. 3). A análise que se segue buscará, portanto, demonstrar como cada aspecto do múnus pastoral, detalhado no texto em estudo, brota da raiz sacramental e se orienta para a edificação da Igreja como comunhão e para a sua missão evangelizadora.

O fundamento sacramental do múnus pastoral (análise dos §§ 4 a 7 de *Christus Dominus*)

Christus Dominus, antes de detalhar as funções específicas do bispo, dedica os seus parágrafos iniciais a enraizar firmemente todo o múnus pastoral na sua fonte sacramental e colegial. Essa abordagem não é acidental, ela reflete a lógica teológica da *Lumen Gentium* (nn. 20-21), segundo a qual a ação pastoral brota da identidade ontológica conferida pelo sacramento. O ministério do bispo não é um conjunto de tarefas, mas a manifestação de uma graça.

O parágrafo 4 retoma, quase literalmente, a doutrina do parágrafo 22 da *Lumen Gentium*, servindo como a pedra angular de toda a seção. Ele afirma que os bispos, “em virtude da sua consagração sacramental e pela comunhão hierárquica com a cabeça e os membros do colégio, são constituídos membros do corpo episcopal” (CD, n. 4). Essa frase condensa os dois elementos que fundamentam o exercício do poder pastoral:

a consagração sacramental, que confere a graça e a capacidade de agir em nome de Cristo, e a comunhão hierárquica, que insere o bispo no colégio e é a condição para o exercício legítimo dessa capacidade.

Ponce Cuéllar (2016) destaca que o presbitério (incluindo os bispos) é uma realidade sobrenatural, um ministério que tem uma forma radicalmente comunitária, que expressa concretamente a comunhão sacerdotal. Assim, a ordem e o ministério não são vínculos meramente jurídicos ou individuais, mas frutos da comunhão sacramental que liga os ministros entre si e ao próprio bispo, dentro da Igreja particular. Isso implica que o exercício do poder ministerial se realiza no âmbito da comunhão⁷:

João Paulo II retornou ao tema do presbitério em suas cartas da Quinta-feira Santa e em seus discursos, mas sobretudo na exortação *Pastores dabo vobis*, na qual dedica um espaço considerável ao tema da comunhão sacerdotal. Esta — recorda João Paulo II — é constituída pelo vínculo sacramental, pela graça e pelo ministério, que une todos os sacerdotes no único presbitério e, em particular, no presbitério diocesano sob a autoridade do próprio bispo. Neste documento, o Papa considera o presbitério como expressão concreta da comunhão sacerdotal: em sua plena verdade, é um mistério, isto é, uma realidade sobrenatural que tem sua origem no desígnio do Deus Trinitário e sua epifania no sacramento da Ordem. Por esta razão, o *presbiterium* é também um ministério, que tem como própria uma radical forma comunitária (Ponce Cuéllar, 2016, p. 375, tradução própria).

A união entre sacramentalidade e comunhão significa que o poder episcopal não é uma realidade individualista. O bispo não recebe um “poder” para si mesmo, mas é inserido numa comunhão que o precede e o sustenta. A sua autoridade pastoral só pode ser exercida *dentro* desta comunhão, nunca à margem dela⁸. Por isso, o decreto imediatamente passa a falar do exercício do poder do Colégio Episcopal, seja de forma solene no Concílio Ecumênico, seja através da ação conjunta dos bispos

7 “O ministério ordenado, em virtude da sua própria natureza, pode ser exercido somente na medida em que o presbítero estiver unido a Cristo mediante a inserção sacramental na ordem presbital e, conseqüente, enquanto se encontrar em comunhão hierárquica com o próprio Bispo. O ministério ordenado tem uma radical “forma comunitária” e pode apenas ser assumido como “obra coletiva”. Sobre esta natureza de comunhão do sacerdócio se deteve longamente o Concílio, examinando distintamente a relação do presbítero com o seu Bispo, com os demais presbíteros e com os próprios leigos. O ministério do presbítero é, antes de mais, comunhão e colaboração responsável e necessária no ministério do Bispo, na solicitude pela Igreja universal e por cada Igreja particular para cujo serviço eles constituem, juntamente com o Bispo, um único presbitério. Cada sacerdote, seja diocesano ou religioso, está unido aos outros membros deste presbitério, na base do sacramento da Ordem, por particulares vínculos de caridade apostólica, de ministério e de fraternidade. De fato, todos os presbíteros, quer diocesanos quer religiosos, participam do único sacerdócio de Cristo Cabeça e Pastor, trabalham para a mesma causa, isto é, “a edificação do Corpo de Cristo, que, especialmente em nossos dias, requer múltiplas atividades e novas adaptações”, e se enriquece, no decurso dos séculos, de carismas sempre novos. [...] O sacerdócio ministerial, de fato, não significa, de per si, um maior grau de santidade relativamente ao sacerdócio comum dos fiéis; mas, através dele, é outorgado aos presbíteros, por Cristo no Espírito, um dom particular para que possam ajudar o Povo de Deus a exercitar com fidelidade e plenitude o sacerdócio comum que lhes é conferido” (*Pastores Dabo Vobis*, n. 17).

8 É necessário recordar que a fraternidade sacramental, que une todos os sacerdotes pelo fato da ordenação sacerdotal — já que ser sacerdote é ser co-presbítero na unidade da Igreja universal — realiza-se de modo especial no presbitério da Igreja particular. Embora a pertença a uma Igreja particular se realize através do ato jurídico da incardinação, os laços que derivam desse gesto não são apenas jurídicos, mas implicam aquela comunhão viva que abrange todas as relações nascidas da realidade sacramental. Portanto, é a fraternidade sacramental que une o sacerdote a todos os sacerdotes da Igreja universal e que se manifesta de modo especial na sua comunhão com os da Igreja particular” (Ponce Cuéllar, 2016, p. 375, tradução própria).

dispersos pelo mundo (CD, n. 4).

Os parágrafos seguintes (5, 6 e 7) desdobram as consequências práticas desta colegialidade sacramental. O Sínodo dos Bispos é apresentado como uma instituição que manifesta a participação de todos os bispos na “solicitude por toda a Igreja” (CD, n. 5). Essa solicitude não é uma mera recomendação moral, mas uma “exigência do *múnus* apostólico” (CD, n. 6). Cada bispo, em virtude da sua ordenação, é sacramentalmente corresponsável pela missão universal da Igreja.

Tal corresponsabilidade se manifesta de forma concreta no interesse pelas regiões de primeira evangelização, na ajuda às Igrejas mais necessitadas e na caridade fraterna para com os bispos que sofrem perseguição (CD, n. 6-7). Assim, o texto deixa claro que a dimensão universal do ministério episcopal não é algo que se acrescenta ao governo da Igreja particular, mas é uma dimensão intrínseca da própria consagração.

Portanto, desde o início, *Christus Dominus* estabelece que a pastoral dos bispos só pode ser compreendida a partir de sua raiz sacramental. A autoridade do bispo não deriva de uma delegação administrativa, mas da graça da ordenação que o insere no grupo dos Sucessores dos Apóstolos. É essa identidade sacramental que fundamenta e dá sentido a todas as suas ações pastorais, desde a pregação da Palavra até o governo da Igreja particular.

O *múnus* de ensinar (*munus docendi*): o bispo como mestre da fé (análise dos §§ 11 a 14 de *Christus Dominus*)

Na instrução conciliar, o primeiro *múnus* detalhado é o de ensinar, reafirmando a primazia da pregação do Evangelho na missão episcopal. O §12 estabelece que anunciar o Evangelho “é um dos principais deveres dos bispos” (CD, n. 12). Essa não é uma afirmação meramente funcional, mas teológica: o bispo, como sucessor dos Apóstolos, é antes de tudo uma testemunha da Ressurreição e um arauto da fé. A sua autoridade pastoral brota desta missão fundamental de proclamar o mistério de Cristo.

O documento insiste que o bispo deve propor o mistério de Cristo “na sua integridade”, ou seja, “aquelas verdades que não se podem ignorar sem ignorar o próprio Cristo” (CD, n. 12). Isso implica uma responsabilidade direta pela solidez doutrinal da sua Igreja particular. Como comenta Santoro (2015), o bispo é o “mestre autêntico da fé”, não por sua sabedoria pessoal, mas porque sua pregação está enraizada na Tradição apostólica e em comunhão com o magistério de toda a Igreja. O seu ensinamento é, portanto, um ato sacramental que torna presente a Palavra de Cristo para o seu povo.

No §13 o texto conciliar detalha as formas como este *múnus* deve ser exercido. O Concílio mostra uma notável abertura aos “métodos apropriados às necessidades dos tempos”, exortando os bispos a um diálogo com a sociedade. O decreto enfatiza a necessidade de aliar “a verdade

com a caridade e a compreensão com o amor”, numa linguagem clara, humilde e prudente. Além da pregação e da catequese, que “sempre conservam o primeiro lugar”, o decreto incentiva o uso dos “vários meios de que dispomos atualmente”, incluindo a imprensa e os instrumentos de comunicação social, para anunciar o Evangelho (CD, n. 13).

A responsabilidade pela catequese é particularmente sublinhada no §14. O bispo deve vigiar para que a instrução catequética, destinada a todas as idades, seja “cuidadosamente ministrada”. O objetivo é claro: fazer com que a fé, “ilustrada pela doutrina, se torne viva, explícita e operosa nos homens”. Ademais, sublinha-se a importância da formação adequada dos catequistas e a necessidade de “estabelecer ou organizar melhor a formação dos catecúmenos adultos” (CD, n. 14).

Portanto, o ensinamento conciliar apresenta o *múnus* de ensinar não como uma mera função acadêmica, mas como o coração da missão pastoral do bispo. Ele se configura como o primeiro evangelizador da sua Igreja particular, o responsável por garantir que a fé apostólica seja anunciada, compreendida, celebrada e vivida por todo o Povo de Deus. Esse dever, que emana da sua consagração sacramental, dá fundamento e orientação a todas as demais dimensões do ministério episcopal.

O *múnus* de santificar (*munus sanctificandi*): o bispo como sumo sacerdote da sua Igreja particular (análise do § 15 de *Christus Dominus*)

O *múnus* de santificar, detalhado no §15, está intrinsecamente ligado à identidade do bispo como aquele que possui a “plenitude do sacramento da Ordem”. Se a *Lumen Gentium* estabeleceu a base doutrinária, essa instrução conciliar traduz essa realidade em ação litúrgica e pastoral, mostrando o bispo como o centro da vida sacramental da sua Igreja particular.

O documento recorda a natureza sacerdotal do episcopado ao afirmar que os pastores “foram escolhidos dentre os homens e constituídos a favor dos homens nas coisas que se referem a Deus, para oferecerem dons e sacrifícios pelos pecados” (CD, n. 15). Essa linguagem, que ecoa a Carta aos Hebreus, situa o ministério episcopal no coração do mistério pascal de Cristo: o ordinário não é um mero administrador de ritos, mas, em virtude da sua configuração sacramental a Cristo Sumo Sacerdote, torna presente e eficaz a obra da redenção.

No mesmo parágrafo afirma que os bispos são “os principais dispensadores dos mistérios de Deus, como também ordenadores, promotores e guardas da vida litúrgica na igreja a si confiada” (CD, n. 15). Esta afirmação tem consequências profundas. Ser o “principal dispensador” significa que toda a vida sacramental da Igreja particular flui dele e a ele converge. Como aponta Cura Elena (2010), a ação litúrgica do bispo, especialmente a celebração da Eucaristia na catedral, é a epifania da Igreja particular. É nesse momento que a comunidade se manifesta visi-

velmente como Corpo de Cristo, unida em torno do seu pastor.

A centralidade da Eucaristia é, portanto, inegociável: cabe ao bispo esforçar-se para que os fiéis “conheçam e vivam cada vez mais perfeitamente o mistério pascal, de modo a formarem um corpo bem compacto na unidade da caridade de Cristo” (CD, n. 15). A Eucaristia presidida pelo bispo não é apenas uma celebração entre outras, mas a fonte e o ápice da vida da Igreja local, de onde se irradia toda a missão de santificação.

Além da Eucaristia, o decreto implicitamente remete a outros sacramentos que manifestam a plenitude do ministério episcopal: a Ordenação, pela qual o bispo associa a si os presbíteros e diáconos como seus colaboradores⁹, e a Confirmação, pela qual os fiéis são plenificados com o dom do Espírito Santo para o testemunho. Nesses atos, a dimensão sacramental do *múnus* episcopal revela-se em sua forma mais evidente.

Por fim, o texto em estudo exorta os bispos a promoverem a santidade de todo o Povo de Deus – clérigos, religiosos e leigos – “segundo a vocação de cada um”, e a darem eles mesmos “exemplo de santidade pela caridade, humildade e simplicidade de vida”. Assim, o *múnus* de santificar não se limita à administração dos sacramentos, mas abrange a totalidade da existência do bispo, que deve ser um ícone vivo de Cristo, o Santo de Deus, para o seu rebanho. A sua vida pessoal torna-se, assim, um ato litúrgico, uma oferta agradável a Deus para a santificação da sua Igreja.

O *múnus* de governar (*munus regendi*): a autoridade como serviço pastoral (análise dos §§ 16 a 19 de *Christus Dominus*)

O *múnus* de governar, detalhado nos parágrafos 16 a 19, representa a dimensão da autoridade episcopal que, historicamente, mais correu o risco de ser compreendida de forma puramente jurídica e secular. O Concílio, no entanto, opera uma profunda ressignificação deste *múnus*, enraizando-o firmemente na caridade pastoral e no modelo de Cristo, o Bom Pastor.

No §16, o texto exorta os pastores a se comportarem “no meio dos seus como quem serve (cf. Lc 22,26-27), como bons pastores que conhecem as suas ovelhas e por elas são conhecidos” (CD, n. 16). Essa diretriz deixa claro que a autoridade episcopal não corresponde a um domínio, mas a um serviço. Essa visão, como destaca a obra sobre Congar, é central na eclesiologia de comunhão, que supera a “hierarcologia” pré-conciliar. O poder do bispo não é um fim em si mesmo, mas um instrumento para “reunir à sua volta a família inteira da sua grei e formá-la de tal modo que todos, conscientes dos seus deveres, vivam e operem em comunhão de caridade” (CD, n. 16).

9 “[...] Definiu a relação entre os presbíteros e os bispos (LG, 28; PO, 7) e decretou que o diaconado poderia ser restaurado como uma posição adequada e permanente na hierarquia (LG, 29)” (Oñativia, 1990, p. 620, tradução própria).

Essa caridade pastoral deve manifestar-se, primeiramente, na relação com os presbíteros, descritos não como meros funcionários, mas como “filhos e amigos” do bispo (CD, n. 16). O decreto insiste na importância do diálogo, da confiança e da preocupação com as condições espirituais, intelectuais e materiais dos presbíteros. Essa visão fomenta uma pastoral de conjunto, a partir da qual a unidade entre o bispo e o seu presbitério se torna o motor da evangelização.

O cuidado pastoral do bispo estende-se a todos os fiéis, sem exceção: ele deve “conhecer-lhes bem as necessidades, dentro das circunstâncias sociais em que vivem” e demonstrar interesse “por todos, de qualquer idade, condição ou nacionalidade que sejam” (CD, n. 16). Essa solicitude inclui também um amor preferencial pelos pobres e fracos, um diálogo com os irmãos separados e uma atenção aos não batizados, tornando o governo episcopal essencialmente missionário e inclusivo.

No §17, a instrução reforça a dimensão sinodal do governo: o bispo é o princípio de unidade de todas as obras de apostolado na Igreja particular. Cabe-lhe promover as diversas iniciativas leigas e garantir que todas “tenham um desenvolvimento harmônico”, fazendo “sobressair mais a unidade da Igreja particular” (CD, n. 17). Essa visão sinodal do governo é uma aplicação direta da eclesiologia de comunhão.

Por fim, o texto aborda a relação do bispo com a autoridade civil (§19), reafirmando a “liberdade plena e perfeita, e independência de qualquer poder civil” no exercício do ministério episcopal. Ao mesmo tempo, exorta a uma colaboração leal em favor do “progresso social e civil”, mostrando que o serviço pastoral do bispo contribui para o bem comum de toda a sociedade.

Diante disso, o Decreto *Christus Dominus* sobre o múnus pastoral dos bispos na Igreja, apresenta o múnus de governar não como um poder jurídico isolado, mas como a expressão da caridade pastoral que brota da consagração sacramental. O bispo governa como pai e pastor, promovendo comunhão, corresponsabilidade e missão, à imagem de Cristo, que veio para servir e dar a vida.

PRINCÍPIOS TEOLÓGICO-CONCILIARES: DIÁLOGO TEOLÓGICO-CANÔNICO INTEGRADO

Introdução: a recepção do Concílio na vida da Igreja

A vitalidade de um Concílio Ecumênico não se esgota na promulgação de seus documentos. A sua verdadeira fecundidade mede-se pela sua capacidade de ser “recebido” pela Igreja, ou seja, de ser assimilado, interpretado e traduzido na vida concreta do Povo de Deus. O Concílio Vaticano II, como um novo Pentecostes, gerou uma riqueza doutrinal e pastoral que exigiu, nas décadas seguintes, um vasto trabalho de consolidação e implementação. Esta seção final do nosso artigo busca

demonstrar como os princípios teológicos fundamentais sobre a sacramentalidade do episcopado, desenvolvidos na *Lumen Gentium* e aplicados pastoralmente no Decreto *Christus Dominus*, foram fielmente recebidos e consolidados nos dois grandes pilares que estruturam a vida da Igreja no pós-concílio: o CIGC e o Código de Direito Canônico.

Analisaremos como a linguagem catequética e a normativa canônica não apenas ecoam, mas pressupõem e solidificam a visão conciliar do bispo como detentor da plenitude do sacramento da Ordem, membro de um Colégio e pastor de uma Igreja particular. Este diálogo integrado entre teologia, catequese e direito canônico evidencia a coerência e a unidade da eclesiologia do Vaticano II, mostrando que a renovação do episcopado não foi um mero ajuste cosmético, mas uma profunda redescoberta da sua identidade sacramental, com implicações duradouras para toda a vida e missão da Igreja.

A doutrina consolidada: o episcopado no Catecismo da Igreja Católica

O Catecismo da Igreja Católica, promulgado em 1992, representa o mais maduro fruto da recepção do Concílio Vaticano II. Ele não é um documento que se sobrepõe ao Concílio, mas que o serve, oferecendo uma exposição orgânica e sintética da fé católica à luz da Tradição e dos ensinamentos conciliares. No que tange à doutrina sobre o episcopado, o Catecismo dedica os parágrafos 1555 a 1561 para apresentar, de forma clara e acessível, a rica teologia desenvolvida na *Lumen Gentium*.

O ponto de partida do Catecismo é a afirmação da unidade do sacramento da Ordem em seus três graus: episcopado, presbiterado e diaconado (CIGC, n. 1554). Ao tratar da ordenação episcopal, o texto ecoa diretamente o coração da doutrina do §21 da *Lumen Gentium*, ratificando a sua sacramentalidade:

Entre os vários ministérios, que na Igreja se exercem desde os primeiros tempos, consta da Tradição que o principal é o daqueles que, constituídos no episcopado através de uma sucessão que remonta às origens, são os transmissores da semente apostólica. Para desempenhar a sua sublime missão, “os Apóstolos foram enriquecidos por Cristo com uma efusão especial do Espírito Santo, que sobre eles desceu: e pela imposição das mãos eles próprios transmitiram aos seus colaboradores este dom espiritual que foi transmitido até aos nossos dias através da consagração episcopal”. O II Concílio do Vaticano “ensina que, pela consagração episcopal, se confere a plenitude do sacramento do Ordens, à qual o costume litúrgico da Igreja e a voz dos santos Padres chamam sumo sacerdócio e vértice (*summa*) do sagrado ministério” (CIGC, nn. 1555-1557).

Esta citação direta e a reafirmação da terminologia patrística (“sumo sacerdócio”) demonstram como o Catecismo assume integralmente a “virada doutrinária” do Concílio, superando definitivamente a antiga hesitação sobre a natureza sacramental do episcopado.

O parágrafo 1558 é particularmente denso, pois sintetiza a doutrina

da unidade intrínseca entre a consagração e o tríplice múnus, citando novamente a *Lumen Gentium*:

A consagração episcopal, juntamente com a função de santificar, confere também as funções de ensinar e governar [...]. De fato, pela imposição das mãos e pelas palavras da consagração, a graça do Espírito Santo é dada e é impresso o caráter sagrado, de tal modo que os bispos fazem às vezes, de uma forma eminente e visível, do próprio Cristo, Mestre, Pastor e Pontífice, e atuam em vez d'Ele ("in Eius persona agant") (ClgC, n. 1558).

Ao fazer isso, o Catecismo consolida a visão de que os múnus não são meras delegações jurídicas, mas dons da graça que brotam da configuração ontológica a Cristo, Cabeça da Igreja. Esta é uma das contribuições mais importantes do Concílio, e o Catecismo a torna um ponto central do seu ensinamento.

A dimensão colegial, intrinsecamente ligada à sacramentalidade, também é reafirmada: "cada bispo tem, como vigário de Cristo, o encargo pastoral da Igreja particular que lhe foi confiada. Mas, ao mesmo tempo, partilha colegialmente com todos os seus irmãos no episcopado a solicitude por todas as Igrejas" (ClgC, n. 1560). Essa afirmação sintetiza a doutrina do §23 da *Lumen Gentium* e dos §§ 6-7 do Decreto *Christus Dominus*, mostrando que a responsabilidade universal não é um acréscimo, mas parte da identidade sacramental de cada bispo.

Por fim, o Catecismo, ao tratar do caráter indelével conferido pelo sacramento da Ordem, aplica esta doutrina a todos os três graus, incluindo o episcopado (ClgC, nn. 1581-1582). Isso reforça a natureza ontológica da consagração episcopal: ela não é uma função temporária, mas uma configuração permanente a Cristo que marca o ser do bispo para sempre.

Este sacramento configura o ordinando com Cristo por uma graça especial do Espírito Santo, a fim de servir de instrumento de Cristo em favor da sua Igreja. Pela ordenação, recebe-se a capacidade de agir como representante de Cristo, cabeça da Igreja, na sua tríplice função de sacerdote, profeta e rei. Tal como no caso do Batismo e da Confirmação, esta participação na função de Cristo é dada uma vez por todas. O sacramento da Ordem confere, também ele, um caráter espiritual indelével, e não pode ser repetido nem conferido para um tempo limitado (ClgC, nn. 1581-1582).

Deste modo, o Catecismo não apenas repete, mas celebra e aprofunda a doutrina conciliar, apresentando-a como um pilar da fé da Igreja. Ele demonstra, de forma exemplar, como a teologia do Vaticano II foi recebida e se tornou a base para a catequese e a formação da fé das novas gerações.

A doutrina normatizada: o episcopado no Código de Direito Canônico

Se o Catecismo representa a recepção doutrinal e catequética do Concílio, o Código de Direito Canônico de 1983 representa a sua recep-

ção jurídica. A promulgação de um novo Código foi uma consequência direta do Vaticano II, com o objetivo de traduzir a renovada eclesiologia conciliar em normas que regessem a vida da Igreja. No que diz respeito ao episcopado, o Código é um testemunho fiel da doutrina da *Lumen Gentium*, consolidando em linguagem canônica os princípios da sacramentalidade e da colegialidade.

O ponto de partida é o cânon 1008, que estabelece o fundamento teológico de todo o sacramento da Ordem: “Mediante o sacramento da ordem, por instituição divina, alguns de entre os fiéis, pelo carácter indelével com que se assinalam, são constituídos ministros sagrados”. O cânon seguinte, 1009, §1, especifica os graus deste sacramento: “As ordens são o episcopado, o presbiterado e o diaconado”. Ao colocar o episcopado como o primeiro grau, o Código reflete a doutrina da plenitude sacramental do §21 da *Lumen Gentium*.

A união intrínseca entre a consagração e o tríplice múnus, um dos pilares da teologia conciliar, encontra sua expressão jurídica no cânon 375:

§1. Os bispos que, por instituição divina, sucedem aos Apóstolos, mediante o Espírito Santo que lhes foi dado, são constituídos Pastores na Igreja, para serem também eles mestres da doutrina, sacerdotes do culto sagrado e ministros do governo. §2. Pela própria consagração episcopal, os bispos recebem, com o múnus de santificar, também o múnus de ensinar e de governar, os quais, contudo, por sua natureza, não podem exercer-se senão em comunhão hierárquica com a cabeça e os membros do Colégio.

Esse cânon é de uma importância capital, pois supera a antiga separação entre poder de ordem e poder de jurisdição. A norma canônica agora afirma claramente que os três múnus são recebidos “pela própria consagração episcopal”, e não por uma delegação jurídica posterior.

A dimensão colegial, que brota da sacramentalidade, também é normatizada. O cânon 1014 estabelece uma regra que manifesta visivelmente a natureza colegial da consagração episcopal: “O bispo consagrante principal, a não ser que haja dispensa da Sé Apostólica, associe a si pelo menos dois bispos consagrantes na consagração episcopal; é até muito conveniente que todos os bispos presentes, juntamente com estes, consagrem o eleito”. A presença de múltiplos consagrantes não é uma mera formalidade, mas um sinal sacramental de que o novo bispo está sendo agregado ao Colégio Episcopal.

Finalmente, a necessidade da comunhão hierárquica, condição para o exercício dos múnus, é regulada pelos cânones 1047 e 1048, que tratam das irregularidades e impedimentos para receber e exercer as ordens. Estas normas garantem que o ministério episcopal seja sempre exercido em unidade com o Papa e com todo o corpo dos bispos, salvaguardando a comunhão que é essencial à vida da Igreja.

Portanto, o Código de Direito Canônico não é um documento frio e puramente jurídico, mas um texto profundamente teológico, que traduz em normas a eclesiologia de comunhão do Vaticano II. Ao normatizar os princípios da sacramentalidade e da colegialidade, ele garante que a

renovada visão do episcopado se torne uma realidade viva e operante na estrutura e na missão da Igreja.

A unidade intrínseca do tríplice múnus e da colegialidade

A análise precedente demonstrou como a doutrina conciliar sobre a sacramentalidade do episcopado foi fielmente recebida e consolidada tanto no Catecismo da Igreja Católica quanto no Código de Direito Canônico. Agora, neste ponto conclusivo, é necessário sintetizar como esses dois grandes instrumentos pós-conciliares não apenas repetem, mas pressupõem e reforçam a unidade intrínseca entre a plenitude sacramental, a colegialidade e o tríplice múnus, provando que não se trata de doutrinas isoladas, mas de um organismo teológico coerente.

A grande virada do Vaticano II foi, como vimos, a superação da dicotomia entre poder de ordem e poder de jurisdição. Ao afirmar que o tríplice múnus de ensinar, santificar e governar é conferido pela própria consagração episcopal (LG, n. 21), o Concílio estabeleceu uma base sacramental para a totalidade do ministério do bispo. Essa visão unificada é o pressuposto fundamental tanto do Catecismo quanto do Código.

O Catecismo, em sua estrutura, não apresenta os múnus como três capítulos separados. Ao contrário, ele os integra na descrição do sacramento da Ordem. O §1558, já citado, é emblemático: afirma que a consagração confere *juntamente* os múnus de santificar, ensinar e governar. Não há hierarquia entre eles, nem separação: são três facetas de um único serviço pastoral que brota da configuração a Cristo, Cabeça e Pastor. Da mesma forma, a colegialidade (§1559) não é apresentada como uma questão de organização eclesial, mas como uma consequência da natureza do sacramento, que insere o bispo em um “corpo”.

O Código de Direito Canônico reflete essa mesma lógica orgânica. O já mencionado cânon 375 é a prova canônica desta unidade. Ao declarar no §1 que os bispos são “mestres da doutrina, sacerdotes do culto sagrado e ministros do governo” e, no §2, que recebem os múnus de “ensinar e governar” juntamente com o de “santificar” pela “própria consagração episcopal”, o Código eleva a teologia conciliar à categoria de norma jurídica fundamental. A lei da Igreja agora espelha a sua fé: a autoridade do bispo é una e indivisível, porque a sua fonte sacramental é una.

Igualmente, a colegialidade não é tratada no Código como um apêndice, mas como um princípio estruturante. As normas sobre o Colégio dos Bispos (cân. 336-341), os Sínodos (cân. 342-348) e as Conferências Episcopais (cân. 447-459) não são meras regras de procedimento. Elas pressupõem a doutrina da *Lumen Gentium* de que cada bispo é membro de um corpo e partilha da solicitude por toda a Igreja. A norma que exige a presença de ao menos três bispos na consagração episcopal (cân. 1014) é a expressão ritual e jurídica desta realidade teológica. Portanto, ao analisar a recepção do Concílio, percebe-se que a consolidação da doutrina sobre o episcopado não foi fragmentária. O Catecismo e o Có-

digo não criaram “seções isoladas” para cada tema, mas demonstraram como a sacramentalidade é a raiz da qual brotam, de forma unificada e inseparável, a colegialidade e o tríplice múnus. A linguagem catequética e a normativa canônica, cada uma a seu modo, evidenciam que a grande contribuição do Vaticano II foi a de oferecer uma visão orgânica e integrada do ministério episcopal, superando as dicotomias do passado e devolvendo ao bispo a sua plena identidade como sinal sacramental de Cristo, Pastor do seu Povo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso realizado ao longo deste artigo buscou responder a uma questão fundamental: de que maneira o Concílio Vaticano II, especialmente na Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, reconstruiu a compreensão do episcopado como sacramento e como essa visão impactou a teologia e a vida pastoral da Igreja? A investigação partiu da constatação de uma tensão histórica, na qual uma visão predominantemente funcionalista e jurídica do ministério episcopal havia, por séculos, obscurecido sua mais profunda raiz sacramental, tão viva na consciência da Igreja primitiva.

A tese central que se defendeu é que a grande contribuição do Concílio Vaticano II a respeito deste tema foi, precisamente, resgatar e definir dogmaticamente a sacramentalidade do episcopado como a chave hermenêutica para compreender a sua verdadeira natureza e missão. Ao declarar que a consagração episcopal confere a “plenitude do sacramento da Ordem” (LG 21), o Concílio não apenas resolveu uma antiga controvérsia teológica, mas reorientou a compreensão sobre a sacramentalidade do ministério episcopal.

Este estudo demonstrou, em um primeiro momento, como o contexto pré-conciliar, marcado pela separação entre *poder de ordem* e *poder de jurisdição*, tornou necessária e urgente a intervenção magisterial no Concílio. Em seguida, analisou-se a virada doutrinária operada pela *Lumen Gentium*, que, ao enraizar o episcopado na sucessão apostólica, estabeleceu a plenitude sacramental, a colegialidade e a unidade intrínseca do tríplice múnus como dons da própria consagração. O desdobramento pastoral desta rica doutrina foi explorado através do Decreto *Christus Dominus*, que traduziu a teologia em diretrizes concretas para o exercício do ministério episcopal como serviço. Por fim, demonstrou-se como esta visão teológica foi fielmente consolidada e recebida nos dois grandes monumentos do pós-concílio, o Catecismo da Igreja Católica e o Código de Direito Canônico, evidenciando a sua fecundidade e a sua coerência interna.

A relevância desta doutrina, sessenta anos após o Concílio, permanece intacta e, talvez, mais urgente do que nunca. Em um tempo em que a Igreja é chamada a um profundo processo de conversão sinodal,

a compreensão sacramental do episcopado oferece a base teológica indispensável para este caminho. Uma autêntica sinodalidade, que envolve a escuta mútua e a corresponsabilidade de todo o Povo de Deus, só é possível a partir de um ministério episcopal que se compreende não como um poder isolado, mas como um serviço à comunhão, exercido sacramentalmente dentro de um colégio e em favor de todo o corpo eclesial.

Da mesma forma, a reafirmação da autoridade episcopal como serviço pastoral, à imagem de Cristo que lava os pés dos discípulos, é o antídoto mais eficaz contra qualquer resquício de clericalismo ou autoritarismo. O bispo, configurado a Cristo Pastor, não é um administrador de uma empresa religiosa, mas o pai e o irmão que caminha com o seu povo, partilhando as suas alegrias e as suas angústias.

Finalmente, um episcopado que vive conscientemente a sua identidade sacramental é o principal motor de uma Igreja missionária “em saída”, como insistiu o Papa Francisco. O bispo, como primeiro evangelizador da sua diocese, é aquele que, impelido pela graça do Espírito Santo recebida na consagração, sente arder em seu coração o zelo pela salvação de todos. A sua missão de ensinar, santificar e governar não é um fim em si mesma, mas está inteiramente ordenada a fazer de todos os povos discípulos de Cristo.

Portanto, a teologia do episcopado legada pelo Concílio Vaticano II é de uma beleza e profundidade admiráveis. Ao devolver ao ministério episcopal a sua plena dimensão sacramental, o Concílio não apenas enriqueceu a eclesiologia, mas ofereceu aos bispos e a toda a Igreja um caminho seguro para uma renovação contínua, na fidelidade à Tradição apostólica e no serviço ao mundo contemporâneo. A sua mensagem continua a ressoar como um convite a redescobrir, em cada tempo e lugar, a presença viva de Cristo, o Bom Pastor, no rosto e no ministério daqueles que Ele constituiu como sucessores dos Apóstolos.

REFERÊNCIAS

Catecismo da Igreja Católica: edição típica vaticana. 19 ed. Tradução da CNBB. São Paulo: Loyola, 2017.

CIPOLINI, Pedro Carlos. **Teologia do Episcopado.** Revista Cadernos de Teologia, Campinas, n. 11, p. 57-68, maio 2002.

CIPRIANO DE CARTAGO. A unidade da Igreja católica. In: **Obras Completas I.** Tradução de Antonio Marchionni. São Paulo: Paulus, 2016. (Patrística, v. 35/1).

Código de Direito Canônico. Promulgado por sua Santidade João Paulo II em 25 de janeiro de 1983. Brasília: CNBB, 1983.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Constituição Dogmática Lumen Gentium:** sobre a Igreja. 1964. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_po.html. Acesso em: 11 jul. 2025.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Decreto *Christus Dominus***: sobre o múnus pastoral dos bispos na Igreja. 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_christus-dominus_po.html. Acesso em: 11 jul. 2025.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. **Decreto *Ad Gentes***: sobre a atividade missionária da Igreja. 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651207_ad-gentes_po.html. Acesso em: 11 jul. 2025.

CORREIA, Francisco Carvalho. **A teologia do Episcopado**. *Theologica*, [S. l.], v. 12, n. 1-4, p. 35-85, 1977. DOI: 10.34632/theologica.1977.13052. Disponível em: <https://revistas.ucp.pt/index.php/theologica/article/view/13052>. Acesso em: 11 jul. 2025.

CURA ELENA, Santiago del. **Sacramentalidad del ministerio ordenado: alcance teológico y relevancia espiritual**. *Revista Española de Teología*, v. 70, p. 293-332, 2010.

GARCIA CORDEIRO, José Manuel. **A Sacramentalidade e a Ministerialidade no primeiro milénio através de alguns testemunhos patrísticos, litúrgicos e teológicos**. *Humanitas*, v. 58, p. 125-146, 2006.

IRINEU DE LIÃO. **Contra as heresias**. Tradução de Lourenço Costa. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2014. (Patrística, v. 4).

JOÃO PAULO II. **Exortação Apostólica Pós-Sinodal *Pastores Gregis***. 2003. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20031016_pastores-gregis.html. Acesso em: 11 jul. 2025.

MORONTA, Mario. **El episcopado en el Concilio Vaticano II**. *Seminarios*, v. 59, n. 208, p. 11-38, 2013. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/351171679_EL_episcopado_en_el_concilio_Vaticano_II. Acesso em: 11 jul. 2025.

OELRICH, Anthony. **A Church Fully Engaged: Yves Congar's Vision of Ecclesial Authority**. Collegeville: Liturgical Press, 2011.

PIO XI. **Carta Encíclica *Rerum Ecclesiae***. 1926. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19260228_rerum-ecclesiae.html. Acesso em: 11 jul. 2025.

PONCE CUÉLLAR, Miguel. **Teología del sacerdocio ministerial: Llamados a servir**. Madrid: BAC («Subsidia Theologica», 5), 2016, 448 pp., 14 x 22, ISBN 978-84-220-1913-8. *Scripta Theologica*, [S. l.], v. 55, n. 1, p. 254-256, 2023. DOI: 10.15581/006.55.1.256. Disponível em: <https://revistas.unav.edu/index.php/scripta-theologica/article/view/44356>. Acesso em: 11 jul. 2025.

RICHI ALBERTI, Gabriel. **Episcopado y presbiterado**. *Anales Valentinus*, v. 36, n. 72, p. 245-274, 2010. Disponível em: <https://repositorio.sandamaso.es/bitstream/123456789/509/1/1-RICHI.pdf>. Acesso em: 11 jul. 2025.

SANTORO, Filippo. **A Centralidade do episcopado no Concílio Vaticano II: Aspectos teológicos e as retomadas pastorais**. *Atualidade Teológica*, Rio de Janeiro, v. 19, n. 49, p. 30-51, jan./abr. 2015. Disponível em: <https://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/24949/24949.PDF>. Acesso em: 11 jul. 2025.

Da *fuga mundi* à *sanctificatio mundi*: a fundamentação rahneriana da eclesiologia do Concílio Vaticano II

From fuga mundi to sanctificatio mundi: the Rahnerian foundation of the ecclesiology of the Second Vatican Council

Alfredo Viana Avelar¹
Silvio Neuhaus²

RESUMO

O presente artigo investiga a transição paradigmática da eclesiologia católica, da *fuga mundi* para a *sanctificatio mundi*, impulsionada pelo Concílio Vaticano II. Analisa-se criticamente o modelo pré-conciliar de “Igreja-fortaleza”, marcado por um posicionamento apologético e jurdica, que concebia a missão como incursão em um mundo hostil e a salvação restrita às fronteiras visíveis da instituição. Esse paradigma, consolidado após Trento, gerou um abismo entre a Igreja e as realidades seculares, tornando-se pastoralmente insustentável. A chave hermenêutica para a superação desse dualismo reside na antropologia teológica de Karl Rahner, que, ao postular a graça como inevitável existencial e universalmente oferecida, ressignifica a condição humana como constitutivamente aberta ao divino. O conceito de cristão anônimo emerge como consequência lógica, reconhecendo a ação salvífica de Deus para além das fronteiras eclesiais explícitas. Essa virada antropológica rahneriana fundamentou a eclesiologia do Vaticano II, que reposiciona a Igreja como povo de Deus peregrino e sacramento universal da salvação. A *Lumen Gentium* e a *Gaudium et Spes* expressam essa renovada autocompreensão, que abraça as alegrias e esperanças do mundo e reconhece a justa autonomia das realidades terrestres”. A vocação laical, enfatizada pela *Apostolicam Actuositatem*, torna-se o epicentro da *sanctificatio mundi*, com os leigos como protagonistas da transformação do cotidiano. Dessa forma, Rahner forneceu as bases teológicas para que o Concílio Vaticano II superasse a dicotomia secular-sagrado, permitindo à Igreja reconhecer sua presença sacramental em um mundo já ha-

Revista
**Teológica Pastoral
Norte do Paraná**

ISSN: 1981-2108



Distribuído sob
Creative Commons CC-BY 4.0

© 2025 aos autores.

Publicado e Distribuído
por Sinergia Casa Editorial

- 1 Mestrado em Exegese Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Doutorando em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor de Teologia da PUCPR, Câmpus Londrina. E-mail: alfredo.viavelar@pucpr.br
- 2 Graduado em Computação pela Universidade Federal da Grande Dourados (UFGD). Graduado em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Graduando em Teologia pela, Câmpus Londrina. E-mail: neuhausssilvio@gmail.com

bitado pela graça divina e engajar-se em uma missão de diálogo e serviço.

Palavras-chave: Eclesiologia, Concílio Vaticano II, Karl Rahner, Graça, Vocação Laical

ABSTRACT

This article investigates the paradigmatic transition in Catholic ecclesiology, from *fuga mundi* to *sanctificatio mundi*, propelled by the Second Vatican Council. It offers a critical analysis of the pre-conciliar “fortress-Church” model, characterized by an apologetic and legalistic stance, which conceived mission as an incursion into a hostile world and salvation as restricted to the visible boundaries of the institution. This paradigm, consolidated after the Council of Trent, created a chasm between the Church and secular realities, becoming pastorally unsustainable. The hermeneutical key for overcoming this dualism lies in the theological anthropology of Karl Rahner. By positing grace as an unavoidable and universally offered existential, Rahner reframes the human condition as constitutively open to the divine. The concept of the anonymous Christian emerges as a logical consequence, recognizing God’s salvific action beyond explicit ecclesial boundaries. This Rahnerian anthropological turn provided the foundation for the ecclesiology of Vatican II, which repositions the Church as the pilgrim People of God and the universal sacrament of salvation. *Lumen Gentium* and *Caudium et Spes* express this renewed self-understanding, which embraces the joys and hopes of the world and acknowledges the rightful autonomy of earthly realities. The lay vocation, emphasized by *Apostolicam Actuositatem*, becomes the epicenter of the *sanctificatio mundi*, with the laity as the protagonists in the transformation of daily life. In this way, Rahner supplied the theological foundations for the Second Vatican Council to overcome the secular-sacred dichotomy, enabling the Church to recognize its sacramental presence in a world already inhabited by divine grace and to engage in a mission of dialogue and service.

Keywords: Ecclesiology, Second Vatican Council, Karl Rahner, Grace, Lay Vocation.

INTRODUÇÃO

A celebração dos 60 anos de encerramento do Concílio Ecumênico Vaticano II é uma oportunidade para refletir sobre o legado transformador deixado por esse evento eclesial singular. O restabelecimento da relação entre Igreja e mundo representou uma verdadeira virada copernicana no universo eclesial católico. O que se testemunhou foi a metamorfose de uma postura de isolamento defensivo e encasulamento eclesial para um compromisso de serviço e diálogo com as realidades seculares.

Considerando, porém, que ao longo da história da Igreja o encerramento dos concílios representou o início de um laborioso e lento processo de recepção dos conteúdos conciliares pelas comunidades eclesiais, após seis décadas desde a conclusão do Vaticano II, a Igreja conseguiu passar do paradigma pré-conciliar de *fuga mundi* para o paradigma conciliar de *sanctificatio mundi*?

A tensão entre Igreja e mundo tem suas raízes na modernidade e concebeu o novo paradigma de *fuga mundi*, baseado em uma verdadeira retirada estratégica da Igreja em relação ao mundo, no qual ela se compreendia fundamentalmente como uma fortaleza espiritual erguida contra uma modernidade hostil. Guardini (1986, p. 74) captou essa dinâmica ao descrever uma eclesiologia da separação, na qual o sagrado e o profano permaneciam em domínios cuidadosamente demarcados. Esse entendimento se cristalizou em estruturas eclesiais hierárquicas e autorreferenciais.

No entanto, com o Vaticano II emerge uma revolução teológica que define o paradigma contrastante da *sanctificatio mundi*. A missão eclesial transforma-se em uma presença encarnada nas realidades seculares. Como Congar (1953, p. 128) argumenta, a Igreja redescobre sua vocação de ser “fermento na massa e alma do mundo”. Essa mudança vai muito além de uma adaptação estratégica e redefine as fronteiras entre natureza e graça. Balthasar (1972, p. 213) sintetiza o novo paradigma ao afirmar que a Igreja não está no mundo como um estrangeiro em terra alheia, mas como um peregrino em sua própria jornada.

O objetivo deste estudo é examinar como a antropologia teológica de Rahner forneceu o fundamento que possibilitou a virada eclesiológica do Vaticano II do paradigma eclesial de *fuga mundi* para o de *sanctificatio mundi*, bem como analisar sua contribuição para a recepção do concílio pelos fiéis em todo o mundo.

Partindo de uma análise crítica da realidade eclesial pré-conciliar, notadamente marcada pela tensão dualista Igreja-mundo, refletiremos em que medida a perspectiva rahneriana da graça no coração do mundo foi relevante para propor a superação desta perspectiva eclesiológica apologética por uma perspectiva dialógica no Concílio Vaticano II. Por fim, evidenciando a nova identidade eclesial (*Lumen Gentium*), o reposicionamento frente ao mundo (*Gaudium et Spes*) e a reconfiguração da vocação laical (*Apostolicam Actuositatem*), apresentaremos de que for-

ma estes três documentos conciliares convergem para a práxis da *sanctificatio mundi*, agora legitimada pela visão rahneriana.

A metodologia adotada neste estudo fundamenta-se em uma abordagem hermenêutico-teológica, na qual se examina criticamente tanto os textos conciliares quanto as obras teológicas de Rahner. São utilizadas fontes primárias, documentos magisteriais, escritos rahnerianos e textos conciliares em diálogo com interpretações contemporâneas. Essa metodologia vai além de uma descrição cronológica ou comparativa, pois permite identificar as tensões dialéticas, as linhas de continuidade e as profundas rupturas epistemológicas que caracterizam esta transformação paradigmática no pensamento eclesial.

O PARADIGMA DA FUGA MUNDI: A MISSÃO COMO ANTÍTESE AO MUNDO

O paradigma eclesiológico que marcou a Igreja no período entre Trento (1545-1563) e o Vaticano II (1962-1965) é o de *fuga mundi*. A práxis desse paradigma compreende a Igreja como uma fortaleza, e sua missão é fazer incursões em um território hostil (mundo). Esse paradigma de Igreja-fortaleza contrasta com a proposta da *sanctificatio mundi*, que interpela a Igreja a transformar e santificar o mundo a partir da realidade em que está inserida. Ao isolar-se, a Igreja estabeleceu uma relação de reclusão com o mundo, tornando-se, assim, sua antítese.

A visão predominante até o Concílio Vaticano II era caracterizada por um posicionamento apologético, clericalista e juridicista. Durante esse período, a Igreja era vista como uma *societas perfecta*. Esse modelo de eclesiologia buscava legitimar o posicionamento da Igreja diante das transformações sociais e ideológicas. Conforme Libanio, o Concílio de Trento (1545-1563) foi determinante para o estabelecimento desse processo, pois a Igreja Católica “formatou, do ponto de vista doutrinal e jurídico, uma identidade sólida; fixou seu imaginário social em contraste com a Reforma Protestante e a modernidade” (Libanio, 1983, p. 40).

De acordo com Berger (1985, p. 37), a função da religião é a de conferir estabilidade e obviedade para as construções sociais. O modelo de *fuga mundi*, originado no contexto de institucionalização da Igreja no século IV, quando homens e mulheres se retiravam ao deserto para viverem radicalmente a vida cristã, foi transformado após o Concílio de Trento em um modelo de isolamento da Igreja em si mesma, tornando a ordem eclesial não apenas juridicamente completa, mas também inquestionável.

Essa mentalidade, com sua ênfase na identidade doutrinal e jurídica, traduziu-se em uma disciplina eclesiástica rígida, voltada para a manutenção da ordem e a defesa contra as ameaças externas. A Igreja confrontava-se com o subjetivismo e o indiferentismo que se propagavam sob diversas formas, demandando uma postura de salvaguarda e soli-

dez. Essa abordagem pode ser associada a uma pastoral de conservação e a uma compreensão dualista que, em certa medida, distanciava a Igreja do mundo, favorecendo uma atitude de *fuga mundi*. Tal perspectiva visava preservar o que era percebido como santo e não contaminado pelas realidades seculares.

Esse modelo de *fuga mundi* desenvolveu um abalo sísmico na relação da Igreja com a sociedade. Se antes do século XIX a Igreja oferecia um universo de sentido compartilhado que legitimava a ordem social e a vida individual sob uma ótica religiosa, o avanço da secularização implicou a desintegração dessa estrutura de plausibilidade. De acordo com Berger, “pela primeira vez na história, as legitimações religiosas do mundo perderam sua plausibilidade não apenas para uns poucos intelectuais e outros indivíduos marginais, mas para amplas massas de sociedades inteiras” (Berger, 1985, p. 165).

Diante da crescente ameaça do secularismo e do entrincheiramento da Igreja no modelo de *fuga mundi*, a Igreja Católica adotou uma postura de resistência incondicional, buscando “restabelecer algo como a cristandade, pelo menos em territórios limitados” (Berger, 1985, p. 195). Essa resistência se manifestou de forma contundente em documentos como o *Syllabus Errorum* (1864), que “condenava brandamente a noção de que o Romano Pontífice pode e deve reconciliar-se e concordar com o progresso, o liberalismo e a civilização como foi introduzida recentemente” (Berger, 1985, p. 195), e na intransigência teológica que culminou na supressão do movimento modernista.

O paradigma da *fuga mundi* consolidou-se como um coerente sistema teológico e pastoral para afirmar uma identidade pós-tridentina e reagir à crise da modernidade. Esse paradigma moldou uma Igreja definindo-a como uma fortaleza sitiada, em estado de oposição declarada ao progresso, ao liberalismo e à civilização secular. A missão da Igreja, neste cenário, tornou-se a antítese do diálogo, uma incursão em território hostil para resgatar almas, reafirmando a eclesiologia da *societas perfecta* cuja autossuficiência a isolava cada vez mais do mundo que era chamada a salvar. Esse modelo de eclesiologia gerou um abismo profundo entre a mensagem do Evangelho e as realidades seculares, tornando-se pastoralmente insustentável. A superação dessa mentalidade de entrincheiramento exigiria mais do que um simples ajuste disciplinar. Seria necessária uma revolução teológica capaz de oferecer uma nova chave hermenêutica para compreender a presença da graça de Deus no coração do mundo.

A práxis missionária da *plantatio Ecclesiae* tornou-se uma abordagem rigorista e jurídica segundo o antigo axioma patrístico *Extra Ecclesiam nulla salus* (fora da igreja não há salvação). Na eclesiologia da *societas perfecta*, a Igreja era identificada como a instituição visível, hierárquica e juridicamente estabelecida que garantia a salvação para seus membros. Essa compreensão atingiu seu ápice na Idade Média, que vinculou a salvação à fé e à submissão à autoridade eclesiástica. A bula pa-

pal Unam Sanctam, de Bonifácio VIII (1302), concluiu esta linha de pensamento: “Nós declaramos, afirmamos, definimos e anunciamos que é absolutamente necessário para a salvação que toda criatura humana se sujeite ao pontífice romano” (DH 875). Essa decisão transformou a natureza da missão, colocando seu objetivo não apenas no Evangelho, mas também na jurisdição da Igreja Romana, pois a incorporação a essa estrutura visível e a obediência à sua autoridade eram consideradas condições indispensáveis para se alcançar a vida eterna.

A eclesiologia da *societas perfecta* construiu uma missiologia na qual só seria possível alcançar a salvação pela mediação da Igreja, isto é, somente quem estava dentro das fronteiras visíveis da Igreja poderia alcançar a salvação. A missão, por consequência lógica, era a de resgatar o maior número possível de almas, conduzindo-as do mundo perdido para o interior seguro da fortaleza eclesial. Esse modelo de missiologia garantia a expansão institucional da Igreja, uma vez que a missão consistia em “recrutar novos membros para a Igreja, introduzir mais gente, aumentar o prestígio e a influência social da Igreja” (Comblin, 1980, p. 340).

Por consequência, o sucesso da missão começou a ser medido por critérios quantitativos, como aponta David Bosch ao descrever a mentalidade da época: “O evangelismo era sinônimo de expansão da igreja através do incremento numérico de membros. A conversão era uma questão de números. Media-se o sucesso do evangelismo contando os batismos, as confissões e as comunhões” (Bosch, 2002, p. 246). Dessa forma, a práxis missionária pré-conciliar estava menos preocupada em fermentar o mundo com os valores do Evangelho e mais focada em garantir o crescimento visível da Igreja, sendo o êxito aferido pela contagem de novos recrutas para suas fileiras.

O modelo missionário da *Plantatio Ecclesiae* caracterizou-se pela ênfase na expansão institucional e na salvação individual vinculada à visibilidade da Igreja. Esse modelo tinha como objetivo converter indivíduos e era compreendido como a “extensão dos grupos visíveis institucionalizados na Igreja atual” (Comblin, 1980, p. 340). A atividade missionária tinha como função “recrutar novos membros para a Igreja, introduzir mais gente, aumentar o prestígio e a influência social da Igreja” (Comblin, 1980, p. 340).

Esse método de missão resultava na “propagação para o resto do mundo do sistema eclesiástico ocidental” (Bosch, 2002, p. 281), traduzindo-se na transposição de suas estruturas hierárquicas. Essa práxis tinha como objetivo a reprodução de modelos europeus nos quais “a igreja filial tinha de imitar a matriz nos mínimos detalhes” (Bosch, 2002, p. 279), com pouca atenção à cultura local. Subjacente a essa abordagem, havia uma interpretação rigorista do axioma *Extra Ecclesiam nulla salus*. Consequentemente, a salvação era negada àqueles que estivessem fora da comunhão com a Igreja, como definido pelo Concílio de Florença, ao declarar que “não só os pagãos, mas também os judeus, hereges e cis-

máticos não terão parte na vida eterna [...] a não ser que se incorporem à Igreja Católica antes do fim de suas vidas” (DH 1351). A salvação era concebida como inerentemente eclesial, sustentando que a forma perfeita de salvação se encontrava apenas na Igreja. Em alguns casos, essa certeza levou à crença de que seria para o bem eterno das pessoas que elas pudessem “ser forçadas a pertencer a essa instituição” (Bosch, 2002, p. 291).

O paradigma missionário da Igreja entre os Concílios de Trento e Vaticano II sustentou uma posição de entrenchamento eclesial, nesse sentido a Igreja ergueu uma fortaleza doutrinal para defender o depósito da fé. O magistério do século XIX teve a função de defensor das muralhas da Igreja, traçando uma linha nítida de oposição entre a verdade católica e os princípios do liberalismo. Essa foi intensificada por Pio X, que visava expurgar da Igreja qualquer tentativa de conciliação com o pensamento contemporâneo. Dessa forma, consolidava-se uma eclesiologia de antítese, cuja identidade se define pela negação do mundo, estabelecendo as bases teológicas para uma práxis missionária concebida como uma incursão em território inimigo.

A CHAVE HERMENÊUTICA DE KARL RAHNER: A GRAÇA NO CORAÇÃO DO MUNDO

O diagnóstico teológico desenvolvido anteriormente revela algo fundamental: a mentalidade de Igreja-fortaleza jamais poderia ser superada com ajustes pastorais superficiais. Era necessária, ao modelo missiológico, uma verdadeira refundação antropológica, ou seja, uma renovada compreensão da relação entre o humano e o divino que rompesse decisivamente com o dualismo entre natureza e graça, mundo e Igreja.

É nesta encruzilhada teológica que Karl Rahner emerge como figura determinante. Sua questão fundante desafia-nos a repensar a própria condição humana: o ser humano, em sua radical finitude, é ontologicamente capaz de receber a autocomunicação do Deus infinito. De acordo com essa perspectiva rahneriana, a transcendência é reconhecida como dimensão constitutiva da pessoa humana.

Percebe-se como Rahner articula a liberdade humana com sua abertura transcendental como realidades inseparáveis que constituem o próprio núcleo do ser humano. Essa abertura estrutural ao mistério é, para o teólogo alemão, a própria definição de nossa humanidade. Como ele enfaticamente declara: “O homem é o ser referido a Deus. E essa referência ao mistério absoluto está sem cessar, sendo-lhe outorgada por este mistério como o fundamento e o conteúdo de sua essência” (Rahner, 1989, p. 56).

Enquanto o homem por sua transcendência se encontra em abertura total, é também responsável por si. Está entregue a si não só quando conhece, mas também quando age. E neste estar entregue a si mes-

mo percebe-se como responsável e livre. (Rahner, 1989, p. 49).

Perceber que essa capacidade para Deus não é uma potência neutra, mas já carregada de um dinamismo existencial que impele à busca do transcendente, eis aqui a revolução antropológica rahneriana. É uma ruptura que, dialogando criticamente com a filosofia heideggeriana e superando radicalmente a antropologia estática da neoescolástica, reposita o ser humano como constitutivamente aberto à Revelação. Dessa perspectiva, decorre uma concepção inteiramente renovada da missão teológica. O próprio Rahner a sintetiza quando afirma que devemos “pressupor que no fundo da essência do homem ouvinte já está dada uma compreensão ofertada à liberdade da fé e dizer a este homem sua já dada compreensão em articulação conceitual” (Rahner, 1989, p. 205).

Diferentemente da visão neoescolástica de uma essência fechada, Rahner nos apresenta o ser humano como constitutivamente aberto e orientado à transcendência. Essa abertura não é acidental, mas estrutural. O ser humano existe como um horizonte permanentemente aberto ao Ser. Essa estrutura transcendental é a própria condição ontológica que torna o humano essencialmente capaz de receber a autocomunicação divina. Nas palavras do próprio Rahner: “O homem é o ser de transcendência à medida que todo o seu conhecimento e ato de conhecer se fundam na pré-apreensão do ‘ser’ em geral, em um saber atemático mas sempre presente acerca da infinitude da realidade” (Rahner, 1989, p. 47).

Isso significa precisamente que o ser humano é, em sua essência mais profunda, um ouvinte da palavra. A subjetividade humana é uma capacidade de escuta ontológica. Rahner desenvolve esta intuição em sua obra homônima Ouvinte da Palavra (1941), mostrando que não somos receptores passivos, mas sujeitos predispostos à autocomunicação divina. Como o teólogo insiste: “A subjetividade já é sempre desde seu ponto de partida a transcendência que escuta, que não controla, que é conquistada pelo mistério, que é aberta pelo mistério” (Rahner, 1989, p. 75).

A genialidade de Rahner reside em perceber que ao “referir-se à imediatez para com Deus damos o nome de graça, que constitui ‘inevitável existencial’ do ser inteiro do homem mesmo quando se fecha a ele, rejeitando-o livremente” (Rahner, 1989, p. 60). Esse conceito, aparentemente simples, carrega uma verdadeira explosão teológica. O significado de inevitável existencial não é um acidente ou acréscimo, mas uma estrutura permanente que nos orienta intrinsecamente para Deus. Essa visão rompe definitivamente com a velha concepção escolástica de uma natureza pura posteriormente elevada pela graça. Na perspectiva rahneriana, a graça configura o próprio horizonte ontológico em que existimos. A universalidade da oferta da graça é afirmada explicitamente quando Rahner declara:

A tese que afirma que o homem como sujeito é evento da autocomunicação de Deus é – sem absolutamente prejudicar o que se trata de graça livre, gratuita e indevida, de portento do amor livre de Deus para com a criatura espiritual – afirmação que diz respeito a todos os homens, afirmação que expressa um existencial de toda e cada pessoa humana (Rahner, 1989, p. 157).

Rahner preserva o caráter gratuito da graça, mas insiste que ela é universalmente oferecida. Isso significa algo extraordinário: nossa existência jamais é puramente natural ou profana, mas está sempre tocada, permeada pela oferta divina. Em nossa condição concreta e histórica, vivemos sempre na esfera da graça, ainda que possamos livremente aceitá-la ou rejeitá-la.

O ponto de ruptura antropológica que Rahner oferece não é uma imagem convencional do humano, mas uma concepção radicalmente transformada. O ser humano emerge, em sua perspectiva, não como entidade profana aguardando sacralização externa, e sim já constituído como verdadeiro *locus* teológico. A criatura humana já é tocada pela graça e ontologicamente orientada ao divino, saiba ela disso ou não. Como Rahner incisivamente formula: “A constituição sobrenatural do homem não é uma espécie de ornamento que se acrescenta posteriormente a uma natureza já completa em si” (Rahner, 1989, p. 164).

Esta antropologia reconfigurada dissolve fronteiras artificiais entre sagrado e profano, entre Igreja e mundo. Cada experiência autêntica de amor, justiça ou beleza carrega já, implicitamente, um encontro com Deus. Cada gesto genuíno de autotranscendência manifesta, fundamentalmente, uma resposta à graça universalmente oferecida.

Diante desta nova forma de antropologia, o conceito de cristão anônimo emerge como consequência inevitável e profundamente coerente da antropologia transcendental rahneriana. Impressiona é a audaciosa conexão lógica de que, se o ser humano é essencialmente ouvinte da palavra e existe sob o existencial sobrenatural, então sua resposta existencial já constitui, implicitamente, uma autêntica fé salvífica. Rahner clarifica isto com notável precisão:

Existe um cristianismo anônimo e implícito. No decorrer de nossas reflexões já tivemos várias vezes oportunidade de frisar que uma relação de certa forma anônima, mas real de cada pessoa individual com a concretude da história da salvação – e, assim sendo, também com Jesus Cristo – existe e deve existir na pessoa que ainda não fez, na fé e no sacramento, toda a experiência histórica concreta e expressamente refletida dessa realidade histórico-salvífica, mas que, todavia, possui de maneira apenas implícita, na obediência à sua orientação na graça, a relação existencial real com o Deus da autocomunicação absoluta historicamente presente, à medida que essa pessoa aceita sem reservas sua própria existência, e precisamente no que aí, no risco dessa liberdade, não se pode calcular e controlar” (Rahner, 1989, p. 360)

O núcleo desta passagem revela algo revolucionário: quando alguém abraça autenticamente sua existência, vivendo amor genuíno ou buscando justiça, responde, ainda que inconscientemente, à graça divina.

Esta resposta, mesmo sem as categorias cristãs explícitas, constitui uma aceitação tácita do fundamento último da realidade. É precisamente nesta dinâmica que a pessoa se torna cristã anônima. Estamos diante de um reconhecimento teológico radicalmente profundo: a salvação em Cristo extrapola as fronteiras visíveis da Igreja institucional. A graça divina, oferecida universalmente, manifesta-se nesta possibilidade de aceitação implícita que permeia toda experiência humana autêntica, independentemente do contexto cultural ou religioso.

Esta formulação revela algo decisivo: a evangelização não impõe uma realidade estranha, mas articula o que já existe de forma implícita. Rahner explica:

[...] o cristão só poderá fazer o seguinte: pressupor que no fundo da essência do homem ouvinte já está dada uma compreensão ofertada à liberdade da fé e dizer a este homem sua já dada compreensão em articulação conceptual. Se o ouvinte aceita também explicitamente a afirmação cristológica, o locutor não terá propriamente produzido essa compreensão de fé em sua unidade original, mas apenas a terá trazido a si própria mediante conceitualidade objetiva” (Rahner, 1989, p. 276).

A missão torna-se, portanto, serviço revelador, parteira do que já germina nas profundezas da experiência humana. O conceito rahneriano sustenta precisamente a universalidade da graça sem comprometer sua especificidade cristã. De acordo com o teólogo “[...] ainda que rejeite as fórmulas corretas e ortodoxas do cristianismo, porque lhe são irrealizáveis sem que seja culpa da, em nada diminui a importância dessas fórmulas” (Rahner, 1989, p. 275).

Dessa forma, Rahner ressignifica profundamente o papel da Igreja como sacramento histórico da graça universal. O cristianismo explícito permanece insubstituível como realização consciente daquilo que o cristão anônimo vive ainda implicitamente. Essa convergência manifesta-se quando a Igreja supera gradualmente interpretações rígidas do axioma *Extra Ecclesiam nulla salus*, entrelaçando o pensamento rahneriano com a evolução do magistério.

Nos documentos do Vaticano II, encontramos não por simples coincidência, uma correspondência teológica com as intuições rahnerianas sobre a universalidade da graça. A Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (LG), promulgada pelo Concílio Vaticano II em 21 de novembro de 1964, representa um marco nesta autocompreensão da Igreja Católica, especialmente no parágrafo 16, que expressa essa visão renovada:

Com efeito, aqueles que, ignorando sem culpa o Evangelho de Cristo, e a Sua Igreja, procuram, contudo, a Deus com coração sincero, e se esforçam, sob o influxo da graça, por cumprir a Sua vontade, manifestada pelo ditame da consciência, também eles podem alcançar a salvação eterna. Nem a Divina Providência nega os auxílios necessários à salvação àqueles que, sem culpa, não chegaram ainda ao conhecimento explícito de Deus e se esforçam, não sem o auxílio da graça, por levar uma vida reta. (LG 16).

Este posicionamento representa uma evolução considerável do axioma patrístico *Extra Ecclesiam nulla salus*, estabelecendo um princípio teológico fundamental: Deus oferece sua graça salvífica a todas as pessoas, mesmo àquelas que não professam explicitamente a fé cristã. Igualmente reveladora é a declaração em *Nostra Aetate* (NA):

A Igreja católica nada rejeita do que nessas religiões existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas que, embora se afastem em muitos pontos daqueles que ela própria segue e propõe, todavia, refletem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens. (NA 2).

O que cativa nestes documentos é sua extraordinária ressonância com o cristão anônimo. Sem adotar explicitamente o termo, o Concílio articula fundamentalmente a mesma visão: reconhece a ação universal da graça e a possibilidade de resposta salvífica implícita para além das fronteiras visíveis da Igreja. Dessa forma, a reflexão de Rahner cristaliza teologicamente o que já pulsava no *sensus fidelium*: a universalidade radical da graça salvífica de Cristo.

A antropologia transcendental rahneriana revoluciona radicalmente a compreensão da missão cristã. O que está em jogo aqui é precisamente a ideia de que a graça divina não conhece fronteiras institucionais. Se aceitamos essa premissa, a missão deixa de ser uma conquista de territórios espiritualmente vazios. Rahner é contundente neste ponto: “Se, pois, pode haver em toda parte da história a salvação e, assim sendo, também a fé, então uma revelação sobrenatural de Deus para todo o gênero humano deve estar ativa em toda a parte em que se realiza a história da humanidade...” (Rahner, 1976, p. 103). Essa afirmação transforma fundamentalmente a missão em um exercício de discernimento já existente. Como diz Bosch, “a missão constitui a continuação social da encarnação, a alvorada social do mistério, a florescência social da Palavra em um presente sempre cambiante” (Bosch, 2002, p. 269). Nisto consiste a visão de Rahner: reconhecer que a Igreja participa de um movimento de graça que a precede, redefinindo sua relação com o secular não como oposição, mas como serviço maiêutico.

A transição proposta por Rahner revoluciona fundamentalmente a compreensão missionária. Essa transformação decisiva redefine o missionário como parteira: não alguém que impõe algo externo, mas como aquele que facilita o nascimento do que já germina na cultura. Como observa Comblin;

A diferença entre as duas colocações é radical: a primeira atua em função de quem está dentro, a segunda em função de quem está fora; a primeira procura resultados visíveis, quantitativos primeiro, qualitativos depois; a segunda procura o qualitativo e não se preocupa pelo quantitativo, nem procura avaliar os resultados. A primeira integra-se dentro de modelos homogêneos criando uniformidade; a segunda não tem modelos prévios e provoca diversidade.” (Comblin, 1980, p. 308).

Dessa forma, o missionário torna-se um hermeneuta do transcendental presente no mundo. Rahner reconhece isso quando afirma que “do ponto de vista dogmático, não existe nenhuma razão para que se excluam de início semelhantes descobertas...” (Rahner, 1976, p. 116). Percebe-se que o missionário ajuda a desvelar o Mistério em operação— nisto consiste a genialidade rahneriana. Em sua obra *Curso Fundamental da Fé* (1976), ele demonstra que a Igreja oferece precisamente a linguagem e os símbolos que permitem a plena expressão dessa experiência transcendental universal.

A tensão metodológica que Rahner define na teologia cristã estabelece uma abordagem transcendental e ontológico-existencial que alicerça as condições para a compreensão da revelação e identifica a recepção da mensagem histórica concreta de Jesus Cristo. A reflexão rahneriana fundamenta teologicamente a abertura conciliar em relação à salvação dos não-cristãos, demonstrando como a graça divina opera no coração humano, mesmo naqueles em que não é explicitamente reconhecida. Sem essa compreensão, a abertura conciliar seria apenas um gesto pastoral sem raízes dogmáticas. Rahner captura esta tensão vital quando escreve:

Tais reflexões, do ponto de vista do método do seu procedimento, são muito difíceis de conduzir, pois que sobre o seu tema, e precisamente devido às reflexões que viemos fazendo, cruzam-se os dois momentos de uma teologia cristã na sua mais elevada unidade e na mais radical tensão, nomeadamente: por um lado, uma teologia transcendental, essencial e ontológico-existencial, a qual, ao nível de uma teologia e antropologia gerais, tem a incumbência de esboçar uma doutrina apriorística sobre o Deus-homem, buscando assim constituir as condições de possibilidade de autêntica capacidade de ouvir e de uma compreensão de que se deve ouvir a mensagem histórica de Jesus, o Cristo (Rahner, 1976, p. 104).

Essa chave hermenêutica permitiu que “o Concílio [...] procurasse integrar à missiologia dentro dos conceitos mais gerais da teologia, libertando-a do seu isolamento tradicional” (Comblin, 1980, p. 305). O que testemunhamos aqui não é ruptura, mas continuidade aprofundada, pois, como afirma Paulo VI (1965) em seu discurso no encerramento do Concílio Vaticano II, a Igreja que sai renovada dessas assembleias, apresenta-se ao mundo não para dominá-lo, mas para servi-lo. Essa mudança paradigmática da dominação para o serviço seria impossível sem o alicerce rahneriano que reconhece a presença prévia da graça no mundo secular.

A sabedoria de João XXIII expressa perfeitamente esta continuidade renovada quando afirma que “o evangelho não muda, nós é que começamos a compreendê-lo melhor” (João XXIII, 1963, *apud* Gutiérrez, 2000, p. 49). É exatamente isso que Rahner oferece: não uma nova fé, mas uma compreensão mais profunda da fé perene, uma chave hermenêutica que permite à Igreja reconhecer a ação divina já presente no mundo secular.

A VIRADA CONCILIAR: A IGREJA A SERVIÇO DA *SANCTIFICATIO MUNDI*

Um ponto de inflexão radical na autocompreensão eclesial iniciou-se no Vaticano II, especialmente com a *Lumen Gentium* (LG). Superando decisivamente o modelo da *Societas Perfecta* – com sua ênfase hierárquica e seu distanciamento do mundo –, o Concílio propõe duas categorias fundamentalmente renovadoras. A primeira é a Igreja como povo de Deus peregrino, conforme se lê em: “[...] aprovou a Deus salvar e santificar os homens, não individualmente, excluía qualquer ligação entre eles, mas constituindo-os em povo que O conhecesse na verdade e O servisse santamente” (LG 9). A segunda é a Igreja como sacramento universal da salvação, sendo “em Cristo como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG 1). Vemos aqui, precisamente, um deslocamento do centro de gravidade eclesiológico, “da preocupação com a preservação institucional para o compromisso com a missão evangelizadora no mundo” (Libanio, 1984, p. 76). Nisso consiste a conversão eclesiológica que reposiciona radicalmente a Igreja em sua relação com o mundo.

O posicionamento na LG do povo de Deus antes do capítulo sobre a hierarquia não é apenas um detalhe editorial, mas uma ruptura paradigmática. “Em qualquer tempo e em qualquer povo, é aceito por Deus todo aquele que O teme e pratica a justiça” (LG 9). Essa concepção da Igreja como povo de Deus provoca uma verdadeira revolução copernicana na eclesiologia. Agora, “a condição deste povo é a dignidade e liberdade dos filhos de Deus” (LG 9). É importante notar que a identidade eclesial se fundamenta primordialmente no sacerdócio comum dos fiéis. Como afirma o documento, “os batizados, pela regeneração e pela unção do Espírito Santo, são consagrados para serem casa espiritual, sacerdócio santo” (LG 10). A consequência dessa virada é, precisamente, a transformação da Igreja de estrutura hierárquica estática em comunidade histórica e dinâmica, “continuamente caminhando pela via da penitência e renovação” (LG 8). A metáfora da peregrinação derruba definitivamente a autoimagem de sociedade perfeita e acabada, isolada do mundo. Pelo contrário, ela “avança juntamente com toda a humanidade, participa da mesma sorte terrena do mundo” (GS 40) – o que constitui o núcleo da nova autocompreensão eclesial.

Compreender a Igreja como sacramento universal representa um grande salto teológico do Concílio. Ao defini-la como “em Cristo como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG 1), os padres conciliares rompem decisivamente com séculos de introversão eclesiológica. A Igreja deixa de ser fim para tornar-se meio, “o Reino de Cristo já presente em mistério” (LG 3). É fascinante perceber como essa autocompreensão sacramental dissolve a antiga mentalidade da Igreja-fortaleza. Quando a Igreja reconhece que “muitos elementos de santificação e de verdade se

encontram fora da sua estrutura visível” (LG 8), ela abandona a postura de portadora exclusiva da graça. A consequência mais profunda dessa virada é o reposicionamento da Igreja como sinal histórico de uma salvação que a transcende, como “sacramento universal da salvação” (LG 48), a serviço de uma economia da graça que abraça toda a humanidade.

A concepção da Igreja como sacramento universal revela sua verdadeira coerência teológica, especialmente quando vista através das lentes da graça universal rahneriana. Isto decorre, precisamente, do reconhecimento de que a Igreja não monopoliza a ação divina. Quando a LG proclama a Igreja como “sacramento universal da salvação” (LG 48), ela fundamentalmente admite que “o mundo, enquanto habitado pelo Espírito Santo, torna-se um lugar teológico privilegiado” (Rahner, 1989, p. 157).

Rahner nos desafia com uma intuição revolucionária: a vontade salvífica de Deus não é mera intenção piedosa, mas força efetiva na história. Essa autocomunicação divina – que Rahner audaciosamente nomeia existencial sobrenatural (Rahner, 1989, p. 162) – transforma radicalmente nossa compreensão eclesiológica. A Igreja, portanto, não invade como salvadora um mundo abandonado, mas torna “explícita, sacramental e historicamente visível aquela salvação que Deus já oferece universalmente” (Rahner, 1989, p. 392). Nisso reside o núcleo da virada antropológico-transcendental que revitalizou a autocompreensão da Igreja no mundo.

A mudança eclesial em relação ao mundo moderno não é sutil, mas profundamente transformador, como observado nas primeiras palavras da *Gaudium et Spes*: “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (GS 1). Essa perspectiva contrasta radicalmente com o *Syllabus Errorum*. Ratzinger captou perfeitamente essa virada ao afirmar que “a *Gaudium et Spes* representa uma espécie de *Contra-Syllabus*, na medida em que constitui uma tentativa de reconciliação oficial da Igreja com a nova época estabelecida desde 1789” (Ratzinger, 1985, p. 47).

A Igreja agora “sente-se real e intimamente ligada ao gênero humano e à sua história” (GS 1). Isso acontece porque ela reconhece “quão profundamente mudaram as condições sociais e culturais” (GS 2) e busca “discernir nos acontecimentos, nas exigências e nas aspirações do nosso tempo, quais sejam os verdadeiros sinais da presença ou dos desígnios de Deus” (GS 11). Hans Küng identifica o núcleo dessa revolução: essa nova postura fundamenta-se “não mais na pretensão de uma autoridade eclesiástica exclusiva sobre a verdade, mas na corresponsabilidade solidária pela verdade que se encontra na própria realidade humana” (Küng, 1999, p. 58).

A proclamação sobre a “justa autonomia das realidades terrestres” (GS 36) representa uma ruptura histórica com o modelo medieval, es-

pecialmente quando reconhece a conexão íntima entre o temporal e o sobrenatural, que preserva, paradoxalmente, suas identidades próprias. Quando o Concílio afirma que “as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios” (GS 36), estamos diante de uma mudança contundente na teologia católica. Schillebeeckx compreendeu bem essa novidade: “não se trata apenas de uma concessão estratégica, mas do reconhecimento de uma autonomia querida pelo próprio Criador” (Schillebeeckx, 1994, p. 132).

Aqui se encontra o adeus ao paradigma hierárquico medieval. Ciência, cultura, política – essas esferas são agora reconhecidas como portadoras de “consistência, verdade e bondade próprias” (GS 36). Isso porque “a fé não aliena as realidades seculares, mas as compreende em sua mais profunda verdade” (Schillebeeckx, 1994, p. 138). A Igreja finalmente abandona sua posição tutelar para tornar-se servidora de um mundo que já carrega em si as sementes do Verbo.

Quando o Concílio reconhece que “as coisas criadas e as próprias sociedades possuem leis e valores próprios” (GS 36), ele pressupõe a presença ativa da graça nessas realidades aparentemente seculares. Rahner captura essa intuição de forma brilhante: “a história da salvação e a história do mundo não são histórias paralelas, mas uma única história vista de dois ângulos diferentes” (Rahner, 1989, p. 241). Essa fusão de horizontes permite à Igreja abandonar a desconfiança e abraçar o diálogo confiante. A noção dos cristãos anônimos, frequentemente mal compreendida, constitui a infraestrutura teológica que possibilita a postura conciliar. A positividade da GS se alicerça nesta convicção rahneriana: “a autocomunicação de Deus como oferta destina-se a todos os homens” (Rahner, 1989, p. 182).

Dessa forma, pode-se inferir que a valorização do laicato brota organicamente da renovação eclesiológica conciliar. Impressiona na LG 31 sua definição revolucionária dos leigos como:

fiéis que, incorporados em Cristo pelo batismo, constituídos em Povo de Deus e tornados participantes [...] da missão sacerdotal, profética e real de Cristo, exercem [...] a sua parte na missão de todo o povo cristão na Igreja e no mundo”. Qual seu traço distintivo? Justamente sua “índole secular” — não mera circunstância sociológica, mas verdadeiro chamado teológico. Percebiam a clareza conciliar: a eles compete especialmente, em razão da sua própria vocação, procurar o Reino de Deus tratando das realidades temporais e ordenando-as segundo Deus (LG 31).

Aqui reside o núcleo pulsante da *sanctificatio mundi*. O *Apostolicam Actuositatem* (AA) aprofunda: “A sua vocação específica coloca-os no meio do mundo e à frente das mais variadas tarefas temporais” (AA 2). Congar, profeticamente, já antecipava: “A Igreja não está simplesmente no mundo; ela existe para o mundo, e esta existência se realiza primordialmente através do laicato” (Congar, 1964, p. 92).

Consequentemente, o Concílio operou uma verdadeira revolução na compreensão do cotidiano. Não seria exagero dizer que trabalho, política

e cultura deixaram de ser vistos como espaços profanos e tornaram-se os verdadeiros altares do sacerdócio comum. Chenu captou essa ideia com precisão: “o trabalho humano não é apenas um meio de produção, mas uma participação na obra criadora e redentora de Deus” (Chenu, 1955, p. 73).

Não estamos mais diante de uma extensão pragmática do apostolado hierárquico. Trata-se, antes, do reconhecimento de que os leigos “consagram o próprio mundo a Deus” (LG 34). A santificação não exige abandonar o mundo, mas abraçá-lo conscientemente. Quando o Concílio afirma que os leigos manifestam Cristo “pelo testemunho da própria vida” (AA 13), ele não está apenas sugerindo uma estratégia pastoral, está fundamentando teologicamente uma autêntica liturgia cósmica. Como destaca Chenu (1955, p. 89), a cooperação humana é uma dimensão constitutiva da economia da salvação.

Assim, é possível perceber com particular clareza que a convergência entre a eclesiologia do Povo de Deus e a postura dialogal na redescoberta da vocação laical. A partir do Vaticano II, os leigos são os verdadeiros protagonistas da *sanctificatio mundi*. Congar (1953, 217) captou essa intuição ao afirmar que o laicato é uma modalidade autêntica e insubstituível de presença eclesial no coração da realidade temporal. Impressiona nesta reconfiguração a superação da tradicional fuga mundi, substituída por uma espiritualidade encarnacional. A antropologia transcendental de Rahner, que reconhece a graça nas estruturas mundanas, torna a síntese conciliar coerente: o mundo como lugar teológico, a autonomia temporal como desígnio divino e o laicato como executor privilegiado da *sanctificatio mundi*.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante a construção desse artigo, confrontam-se dois paradigmas eclesiais distintos: a *fuga mundi* e a *sanctificatio mundi*. O que impressiona é como o modelo da Igreja-fortaleza apresentava uma coerência interna notável, embora já demonstrasse claros sinais de esgotamento frente à modernidade avançada. A eclesiologia da *societas perfecta* refletia uma compreensão da graça como realidade estritamente intra-eclesial, gerando uma práxis missionária focada na expansão institucional. O conceito inovador de Rahner, presente em sua antropologia teológica, é a chave hermenêutica que desbloqueia esse impasse histórico. Conforme Rahner (1989, p. 154) enfatiza, a experiência transcendental da graça não é um evento extraordinário reservado para momentos privilegiados, mas constitui a própria estrutura da existência humana. É nesta reconsideração radical da relação graça-natureza que reside toda a revolução conciliar. Essa perspectiva antropológica renovada fundamentou a reconfiguração da eclesiologia e da missão nos documentos conciliares, permitindo à Igreja superar a dicotomia secular-sagrado e

reconhecer sua presença sacramental em um mundo já habitado pela graça divina.

O conceito rahneriano de cristão anônimo – radicado em sua original antropologia transcendental – constitui precisamente a base teológica que possibilitou a virada da *fuga mundi* para a *sanctificatio mundi*. Nesse ponto reside o núcleo da revolução paradigmática conciliar. Rahner (1989, p. 178) formula esta novidade com clareza ao afirmar que a auto-comunicação de Deus está presente como oferta a todo ser humano, não apenas àqueles que já pertencem à Igreja institucional. Nesta visão reconfigura-se a missão eclesial: não se trata de conquistar um mundo profano, mas de servir como sacramento de uma salvação operante na história humana. Essa inversão teológica alterou irreversivelmente o sentido da presença cristã no mundo.

O giro copernicano da *fuga mundi* para a *sanctificatio mundi* revoluciona radicalmente o testemunho cristão. Não se trata mais de um cristianismo defensivo, mas de uma presença radicalmente dialógica no mundo. Como aponta Gutiérrez (2000, p. 158), devemos reconhecer a presença salvífica de Deus na história humana; essa presença, por sua vez, não dissolve a identidade cristã, mas a desafia a manifestar-se como serviço concreto às aspirações mais profundas da humanidade. Essa visão fundamenta o diálogo inter-religioso reconhecendo, nas palavras precisas de Habermas (2007, p. 87), que a razão secular e a consciência religiosa devem estar dispostas a se ouvirem. A virada antropológica rahneriana legitima uma presença eclesial que não apenas aceita o mundo secular, mas se compromete com sua transformação à luz dos valores do Reino. Essa revalorização da secularidade constitui o legado vital do Concílio.

A transição do modelo de *fuga mundi* para a *sanctificatio mundi* permanece um processo inacabado. Essa jornada enfrenta turbulências inevitáveis. Boff (1981, p. 75) aborda precisamente esse ponto ao afirmar que ainda existem contradições estruturais entre o carisma libertador da comunidade eclesial e as estruturas de poder institucional que frequentemente resistem às transformações. É justamente essa tensão entre impulso carismático e resistência institucional que desafia o otimismo conciliar. Ratzinger (2010, p. 43), com sua habitual perspicácia, alerta que a hermenêutica da ruptura falha ao desconsiderar a continuidade essencial do depósito da fé, enquanto a hermenêutica da reforma reconhece tanto a continuidade quanto a necessidade de recepção crítica das formulações conciliares. O próprio Rahner (1970, p. 102) já antecipava que o cristão do futuro enfrentaria o desafio de articular sua fé em contextos cada vez mais plurais e secularizados, exigindo uma espiritualidade de discernimento e não de simples conformidade institucional.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERIGO, Giuseppe (Org.). **História do Concílio Vaticano II: A Igreja Católica no limiar de uma nova época – o pontificado de João XXIII**. v. 1. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Paulinas, 2003.
- AUBERT, Roger. A Igreja na época do Liberalismo. In: ROGIER, L. J.; AUBERT, R.; KNOWLES, M. D. (Org.). **Nova História da Igreja**. v. 4. Petrópolis: Vozes, 1978.
- BERGER, Peter L. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. 9. ed. São Paulo: Paulus, 2011.
- BOFF, Leonardo. **Igreja: carisma e poder**. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- BOSCH, David J. **Missão Transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão**. São Leopoldo: Sinodal, 2002.
- BRIGHENTI, Agenor. **A pastoral da Igreja na América Latina: das conferências episcopais à V Conferência de Aparecida**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2011.
- CHENU, Marie-Dominique. **Por uma teologia do trabalho**. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1966.
- COMBLIN, José. **Teologia da Missão**. Petrópolis: Vozes, 1980.
- CONCÍLIO DE FLORENÇA. Bula Cantate Domino (1442). In: DENZINGER, Heinrich; HÜNNERMANN, Peter. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.
- CONCÍLIO VATICANO II. Decreto Ad Gentes sobre a atividade missionária da Igreja. In: **Compêndio do Concílio Vaticano II: constituições, decretos e declarações**. 31. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Dogmática Lumen Gentium sobre a Igreja. In: **Compêndio do Concílio Vaticano II: constituições, decretos e declarações**. 31. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.
- CONCÍLIO VATICANO II. Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo atual. In: **Compêndio do Concílio Vaticano II: constituições, decretos e declarações**. 31. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.
- CONCÍLIO VATICANO II. Decreto Apostolicam Actuositatem sobre o apostolado dos leigos. In: **Compêndio do Concílio Vaticano II: constituições, decretos e declarações**. 31. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.
- CONCÍLIO VATICANO II. Declaração Nostra Aetate sobre a relação da Igreja com as religiões não cristãs. In: **Compêndio do Concílio Vaticano II: constituições, decretos e declarações**. 31. ed. Petrópolis: Vozes, 2016.
- CONGAR, Yves. **Para uma teologia do laicato**. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2014.
- GUTIÉRREZ, Gustavo. **Teologia da libertação: perspectivas**. 5. ed. São Paulo: Loyola, 2000.
- HABERMAS, Jürgen; RATZINGER, Joseph. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. Aparecida: Idéias & Letras, 2007.
- LIBANIO, João Batista. **A volta à grande disciplina: a disciplina da Igreja no processo da modernidade**. São Paulo: Loyola, 2001.
- LIBANIO, João Batista. **Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão**. São Paulo: Loyola, 2005.
- PAPA BONIFÁCIO VIII. Bula Unam Sanctam (1302). In: DENZINGER, Heinrich; HÜNNERMANN, Peter. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.

PAPA PAULO VI. **Discurso de Encerramento do Concílio Vaticano II**. 7 de dezembro de 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html. Acesso em: 17 jul. 2025.

PAPA PIO IX. *Syllabus Errorum*. 8 de dezembro de 1864. In: DENZINGER, Heinrich; HÜNNERMANN, Peter. **Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Paulinas; Loyola, 2007.

PAPA PIO X. **Carta Encíclica Pascendi Dominici Gregis. 8 de setembro de 1907**. Disponível em: https://www.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html. Acesso em: 17 jul. 2025.

RAHNER, Karl. **Curso fundamental da fé: introdução ao conceito de cristianismo**. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2009.

RAHNER, Karl. **Escritos de Teologia**, v. III: A Igreja e o homem. São Paulo: Paulinas, 1967.

RAHNER, Karl. **O cristão do futuro**. Lisboa: Editorial Verbo, 1968.

RAHNER, Karl. **Ouvinte da Palavra: fundamentos para uma filosofia da religião**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

RATZINGER, Joseph. **Introdução ao cristianismo: preleções sobre o símbolo apostólico**. 2. ed. Campinas: Ecclesiae, 2014.

RATZINGER, Joseph. **Os resultados e as perspectivas do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Loyola, 2008.

SCHILLEBEECKX, Edward. **Deus, Igreja e mundo**. São Paulo: Paulinas, 1969.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Paulo: Editora Unisinos, 2010.

Dei Verbum em tempos de *artificialis verbum*: limites e possibilidades do uso da inteligência artificial na teologia

Dei Verbum in the Age of Artificialis Verbum: Limits and Possibilities of Using Artificial Intelligence in Theology

Alfredo Viana Avelar¹

Kaike Eduardo Baqueta de Andrade²

RESUMO

O artigo reflete sobre o uso da inteligência artificial (IA) nos estudos teológicos, à luz da Constituição Dogmática *Dei Verbum*, no contexto dos 60 anos do Concílio Vaticano II e do diálogo da Igreja com a modernidade. A pesquisa, de caráter bibliográfico, qualitativo, analítico e descritivo, se fundamenta na análise comparativa entre o texto conciliar e uma síntese elaborada pelo ChatGPT. A partir dessa comparação, identificam-se elementos suficientes, parcialmente suficientes e insuficientes na transmissão do conteúdo conciliar pela IA, destacando potencialidades e riscos do seu uso em processos de aprendizagem teológico-pastoral. Os resultados indicam que a IA pode ser uma ferramenta útil para otimizar a pesquisa e apoiar a formação teológica, desde que empregada de modo crítico, lúcido e criterioso. Conclui-se que a IA não substitui o discernimento nem a reflexão teológica, mas pode contribuir para o aprofundamento e transmissão da fé.

Palavras-chave: Inteligência Artificial; *Dei Verbum*; Teologia.

ABSTRACT

This article reflects on the use of artificial intelligence (AI) in theological studies in light of the Dogmatic Constitution *Dei Verbum*, within the context of the 60th anniversary of the Second Vatican Council and the Church's dialogue with modernity. The research, which is bibliographic, qualitative, analytical, and descriptive in na-

Revista
**Teológica Pastoral
Norte do Paraná**

ISSN: 1981-2108



Distribuído sob
Creative Commons CC-BY 4.0

© 2025 aos autores.

Publicado e Distribuído
por Sinergia Casa Editorial

- 1 Mestrado em Exegese Bíblica pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Doutorando em teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). Professor de Teologia da PUCPR, Câmpus Londrina. alfredo.viavelar@pucpr.br
- 2 Bacharel em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Bacharelando em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Seminarista da Diocese de Campo Mourão. kaike.eduardo@pucpr.edu.br

ture, is based on a comparative analysis between the conciliar text and a synthesis produced by ChatGPT. From this comparison, sufficient, partially sufficient, and insufficient elements in the transmission of the Council's content by AI are identified, highlighting both the potential and the risks of its use in theological-pastoral learning processes. The results indicate that AI can be a useful tool for optimizing research and supporting theological formation, provided it is employed in a critical, lucid, discerning manner. It is concluded that AI does not replace discernment or theological reflection but can contribute to the deepening and transmission of the faith.

Keywords: Artificial Intelligence; Dei Verbum; Theology.

INTRODUÇÃO

A celebração dos 60 anos de conclusão do Concílio Vaticano II, cuja finalidade maior foi superar a tensão entre Igreja e modernidade por meio do estabelecimento do diálogo eclesial com o mundo, é momento oportuno para revisar o caminho percorrido nas últimas décadas: avanços, estagnações e prováveis retrocessos em relação às matérias conciliares. Após seis décadas, a Igreja encontra-se em um mundo marcado por muitas e rápidas inovações tecnológicas com as quais precisa dialogar, segundo o espírito do Vaticano II.

Sendo, pois, extenso o horizonte de possibilidades de reflexões entre a Igreja pós-conciliar e as inovações tecnológicas recentes, delimitamos o tema deste artigo indo à essência do Concílio Vaticano II, a Constituição Dogmática *Dei Verbum*, na qual se evidencia o movimento da autocomunicação de Deus em direção à humanidade, para discutir as possibilidades do anúncio da Palavra de Deus com o auxílio da inteligência artificial (IA), especificamente, se e como a IA pode colaborar em processos substanciais de aprendizagem teológico-pastoral. Monteiro (2024), diante da progressiva inserção da IA nos meios educacionais, defende que ela seja uma importante aliada nos processos de ensino e aprendizagem. No contexto mais específico da teologia, Embry (2024) argumenta que: “programas especializados podem ensinar religiosos, seminaristas e agentes pastorais como usar a IA para gestão de informação teológica, investigação exegética e transmissão catequética”.

Embora coloque em relevo um importante documento conciliar e uma recente ferramenta tecnológica, o objetivo deste artigo é refletir a IA como uma ferramenta no meio acadêmico da teologia e possíveis efeitos de seu uso. Para isso, inicialmente, será realizada uma análise comparativa entre a *Dei Verbum* e uma síntese dessa constituição dog-

mática elaborada por uma IA, neste caso, o Chat GPT³. Em seguida, a partir de alguns elementos evidenciados por meio da análise comparativa entre *Dei Verbum* e *Artificialis verbum*, tecer reflexões a respeito do que, na síntese gerada pela IA, foi suficiente, parcialmente suficiente ou insuficiente na transmissão do conteúdo do documento conciliar. Por fim, propor uma utilização razoável e lúcida da IA na produção do conhecimento teológico.

O tipo de pesquisa aqui pleiteada é bibliográfica, analítica e descritiva. Trata-se de uma pesquisa qualitativa, pois o uso da IA com fins de pesquisa é recente e requer aprofundamento, visando a propostas para avanços futuros. O método é dialético-hermenêutico, desenvolvido a partir de uma análise comparativa entre duas fontes principais: a *Dei Verbum* e a síntese desse documento conciliar feita pela IA. A fundamentação teórica se dá com autores que discorrem sobre a constituição dogmática e outros que refletem a respeito da IA, bem como sobre suas implicações em processos de aprendizagem. Para tanto, serão consultados, além das duas fontes principais, livros, artigos científicos e outras fontes sobre os temas em questão.

DEI VERBUM E ARTIFICIALIS VERBUM, UMA ANÁLISE COMPARATIVA

A presente seção dedica-se à exposição de uma análise comparativa sistemática entre a síntese elaborada pela Inteligência Artificial (IA), neste caso, o ChatGPT, sobre a constituição dogmática *Dei Verbum* e o conteúdo efetivo do texto conciliar. Essa análise visa examinar criticamente o nível de correspondência, precisão conceitual e fidelidade teológica da síntese frente ao documento do magistério, tomando como critério a integridade doutrinal e a coerência com a hermenêutica autorizada pela Igreja.

Para tanto, procedeu-se a um exame minucioso, capítulo por capítulo, identificando os pontos de convergência, bem como as omissões, reduções indevidas ou imprecisões sistemáticas presentes na síntese. Nesta seção, a análise será apresentada em três partes (tendo em vista temas correspondentes do documento conciliar): “Sobre a Revelação divina e sua transmissão”, “Sobre a inspiração das Escrituras e os dois testamentos” e “Sobre a missão da Igreja na transmissão da Palavra de Deus”.

A síntese produzida pela inteligência artificial sobre o primeiro capítulo da Constituição Dogmática *Dei Verbum* apresenta uma visão geral correta da temática, com uso adequado de linguagem teológica e citações, mas ao ser comparada com o texto conciliar revela importantes lacunas. O primeiro grande problema é a ausência do prólogo da *Dei*

3 Para acessar a síntese da Constituição Dogmática *Dei Verbum* gerada pelo Chat GPT: <https://docs.google.com/document/d/1B3vCqIKewnIDat0Mz0lVhO9VH6baGH6-sllpXZB2oyE/edit?usp=drivesdk>

Verbum (n.1), que expõe a finalidade pastoral e evangelizadora do documento. Além disso, a IA cometeu um erro de citação, atribuindo ao n.1 um trecho que na verdade pertence ao n.6.

A síntese acerta ao mencionar a autocomunicação de Deus por palavras e obras, mas trata de forma superficial a centralidade de Jesus Cristo como plenitude da Revelação, um tema fortemente enfatizado nos números 2 e 4 da Constituição. Outro ponto negligenciado é a pedagogia progressiva da Revelação (n.3), que mostra como Deus foi preparando a humanidade ao longo da história. A resposta da fé (n.5), como dimensão essencial da Revelação, também é omitida. Embora a IA cite partes do n.6, ela não explora adequadamente a necessidade da Revelação para o conhecimento das verdades salvíficas.

No capítulo II, que trata da transmissão da Revelação, a IA apresenta um texto didático e formalmente organizado, com boa seleção de citações, mas mantém a tendência a descrever conteúdos sem captar plenamente a dimensão existencial e eclesiológica. A exposição sobre o n.7 acerta ao mencionar a sucessão apostólica, mas falha ao não destacar o dinamismo escatológico da Tradição, que conduz a Igreja peregrina ao encontro com Deus.

A síntese aborda o n.8 de maneira correta, mencionando os meios pelos quais a Igreja progride na compreensão da Revelação (contemplação, estudo e pregação), mas de forma pouco articulada. No n.9, a IA apresenta adequadamente a unidade entre Tradição e Escritura e faz distinções funcionais importantes, mesmo sem explorar o caráter vivencial dessa unidade. Por fim, ao tratar do n.10, a síntese descreve com exatidão a função do Magistério e sua relação com a Palavra de Deus, destacando a interdependência entre Tradição, Escritura e Magistério, ainda que sem aprofundar os aspectos mais pastorais.

De modo geral, a síntese da IA oferece um panorama técnico, com bom domínio conceitual e fidelidade básica aos tópicos do documento, mas sofre com generalizações, omissões de nuances essenciais e a ausência de um olhar pastoral e existencial que só uma leitura humana e teologicamente sensível pode proporcionar.

A análise comparativa dos capítulos III, IV e V da *Dei Verbum*, que tratam da inspiração das Escrituras e da unidade dos Testamentos, revela que a síntese da inteligência artificial apresenta acertos relevantes, mas também repete alguns dos problemas já verificados nos capítulos anteriores.

No n.11, a IA acerta ao afirmar que Deus é o autor da Sagrada Escritura e ao destacar a inspiração divina e a finalidade salvífica da Escritura. No entanto, comete repetições desnecessárias e omite a identificação direta entre os hagiógrafos e o Espírito Santo, além de não desenvolver suficientemente a cooperação entre Deus e os autores humanos. Já no n.12, a IA apresenta corretamente os critérios de interpretação bíblica e os gêneros literários, mas omite o papel fundamental do Magistério como intérprete autêntico da Escritura. O n.13, por sua vez, é completamente

ignorado pela IA, deixando de apresentar a teologia da condescendência divina.

No capítulo sobre o Antigo Testamento, a IA reconhece a importância fundamental desse conjunto de livros, mas não destaca suficientemente que ele é Revelação em si mesmo, direcionada ao povo de Israel e portadora de valor permanente para a nossa esperança (n.14). No n.15, acerta ao tratar da pedagogia divina, mas deixa de mencionar as imperfeições e a transitoriedade dos elementos veterotestamentários. No n.16, a IA apresenta corretamente a unidade entre os Testamentos, mas repete excessivamente a mesma citação da *Dei Verbum*, mostrando certa prolixidade.

No capítulo sobre o Novo Testamento, a IA destaca com precisão a importância e a excelência dos Evangelhos (n.17 a n.20), incluindo a origem apostólica, o processo de transmissão oral e escrita, a historicidade dos textos e a função dos demais escritos do Novo Testamento como aprofundamento da Revelação. Todavia, a organização da síntese nesta parte é confusa, com repetições, falta de clareza na hierarquia entre Antigo e Novo Testamento e má distribuição das citações.

De modo geral, nesta segunda parte da análise, a IA demonstra fidelidade ao conteúdo essencial da *Dei Verbum*, mas continua a apresentar problemas, como omissões teológicas importantes, repetições, superficialidade e, especificamente nesta parte, falta de coesão na apresentação.

Na análise do Capítulo VI da *Dei Verbum*, a síntese da inteligência artificial demonstra fidelidade aos pontos principais do texto conciliar, mas com algumas limitações. A abertura é adequada ao destacar a veneração que a Igreja presta às Escrituras, em analogia ao Corpo do Senhor, evidenciando sua centralidade na vida e pregação da Igreja.

A síntese acerta ao ressaltar a importância das traduções bíblicas, conforme o n. 22, e ao reconhecer o valor da investigação científica das Escrituras, ainda que sem enfatizar a necessária vinculação desse estudo ao Magistério e à vida eclesial. Também aborda corretamente a relação entre Escritura e liturgia, bem como a centralidade da Bíblia na teologia, destacando que a Sagrada Escritura deve ser a “alma da teologia”.

Sobre a leitura orante da Palavra, a IA reafirma a necessidade da oração e da formação bíblica para o clero, mas omite detalhes relevantes, como a orientação sobre anotações úteis nas traduções para não cristãos. Por fim, encerra de forma correta ao destacar a íntima relação entre Palavra de Deus, Eucaristia e crescimento espiritual dos fiéis.

Na conclusão geral da síntese, a IA reconhece os principais méritos da *Dei Verbum*, como a unidade entre Escritura, Tradição e Magistério, o impulso à renovação bíblica e a orientação para o futuro da Igreja. Contudo, sua abordagem é excessivamente ampla e genérica, deixando de aprofundar aspectos essenciais, como o papel específico do Magistério, o caráter histórico-salvífico da Revelação em Cristo e a centralidade da Tradição como realidade viva e anterior à própria Escritura.

De forma geral, a síntese da IA sobre o capítulo final e a conclusão da *Dei Verbum* apresenta um panorama fiel, mas superficial, carecendo de precisão nas nuances teológicas e estruturais que o documento conciliar apresenta com clareza.

AVALIAÇÃO DA PRECISÃO TEOLÓGICA DA *ARTIFICIALIS VERBUM*

A análise comparativa entre a síntese produzida pela inteligência artificial e o conteúdo original da *Dei Verbum* demonstrou que, apesar de certa precisão informativa, a IA deixou de contemplar algumas nuances teológicas fundamentais. Esta seção busca destacar e desenvolver três dimensões centrais que foram insuficientemente abordadas na síntese: a natureza da Revelação, sua transmissão e os critérios de sua interpretação. As reflexões aqui apresentadas partem de uma leitura teológica mais aprofundada e sensível à riqueza do documento conciliar.

No que tange à Revelação divina segundo a *Dei Verbum*, ela é, antes de tudo, um encontro pessoal e trinitário. Deus toma a iniciativa de se comunicar ao ser humano, conduzindo-o, pelo Espírito Santo, ao encontro com Cristo Ressuscitado, que revela plenamente o rosto do Pai. Essa dinâmica revela uma comunicação viva e relacional, na qual o Pai envia o Filho, o Filho nos dá o Espírito, e, por meio deste, o crente é introduzido no mistério de Deus:

O texto, além de orientar para a dimensão trinitária da revelação, especificando a missão das pessoas divinas no acontecimento da revelação - o Pai é o iniciador, o Filho, o consumidor da revelação, o iniciador da comunhão dos homens com o Pai e o Espírito, consumidor da comunhão iniciada pelo Filho, une as categorias de revelação e salvação e afirma - segundo Alonso a dimensão pessoal da revelação: "Deus revela o mistério de sua vontade salvadora. Esta salvação tem uma estrutura trinitária, de modo que o pessoal retorna com toda força". A revelação é fundamentalmente revelação de pessoas: do mistério de amor e comunhão das pessoas divinas, da pessoa de Cristo e do homem chamado por Cristo à filiação divina (Paim, 2019, p. 82).

Ao discutir a Revelação e as Escrituras, é imprescindível abordar a inspiração: "A Inspiração ocorre em função da Revelação, da qual a Bíblia é testemunho inspirado" (Mendes et al, 2007, p. 11). Desde o Antigo Testamento, a Revelação e inspiração acontece de forma dialógica: Deus fala, age e, por vezes, silencia pedagogicamente, convidando o homem à fidelidade: "Os vários acontecimentos históricos determinarão essa relação composta por fidelidades e traições, na qual, apesar disso, a fidelidade à promessa feita e a confiança em seu cumprimento nunca falham" (Fisichella, 2023a, p. 10). Ademais, a Revelação de Deus feita e concretizada na história do povo de Israel é um elemento que não pode ser esquecido, "nesse sentido, deve-se destacar a singular percepção de que a caminhada de Israel é compreendida como acompanhada pelo auxílio do Espírito de Deus. A História de Israel é espaço desta revelação divina" (Mendes et al., 2007, p. 16).

No Novo Testamento, essa comunicação atinge sua plenitude na ma-

nifestação trinitária em Cristo, único mediador e centro absoluto da Revelação. Nele, o humano e o divino unem-se perfeitamente, oferecendo ao homem a possibilidade de participação na vida divina. Em Jesus Cristo está a plenitude de toda a revelação:

Toda a vida de Jesus Cristo, por conseguinte, é a Revelação de Deus. Fora de suas palavras e de seus sinais, não é possível encontrar outro conhecimento adequado acerca do Mistério de Deus. Por isso, não é presunção asseverar que, depois de Jesus Cristo, nenhuma outra revelação poderia acrescentar ou retirar algo do que Ele revelou. Comprometendo-se diretamente no Filho, Deus não deseja exprimir nenhuma outra forma com a qual revelar seu Mistério de amor e o projeto de salvação. A irreversibilidade da Revelação, dessarte, conjuga-se com sua definitividade. Nunca se pode pedir a ninguém que dê seu consentimento de fé a outras alegadas revelações. Se estas existirem, devem estar em conformidade com a única Revelação de Jesus Cristo, e por esta serão julgadas a fim de analisar se contribuem para a vida de fé da Igreja (Fisichella, 2023a, p. 20).

Essa autocomunicação de Deus exige uma resposta humana, que se dá na oração entendida como diálogo e não como monólogo: “A Revelação, portanto, assume a característica de um verdadeiro colóquio que Deus realiza com os homens mediante Jesus Cristo, Palavra encarnada” (Fisichella, 2023a, p. 16). O acesso ao mistério de Deus acontece no Espírito, que vivifica a fé e conduz o crente a uma experiência existencial com Cristo e, por Ele, com o Pai.

A Revelação é viva, atual e eficaz: a Palavra de Deus realiza aquilo que anuncia, tornando-se evento salvífico na história concreta da humanidade: “A *Dei Verbum* apresenta tal Revelação como sendo iniciativa gratuita de Deus, que entra em relação com o homem. A estes cabe a obediência da fé, ou seja, o total abandono ao Mistério de Deus que se revela. A história é o cenário e o palco em que se realiza esse inefável encontro” (Fisichella, 2023a, p. 13). Por meio da encarnação do *Logos*, a Igreja é chamada a prolongar sacramentalmente essa presença salvífica, iluminando a história com a luz da Páscoa.

Esse processo exige da Igreja uma constante atualização da linguagem da fé, para que o conteúdo imutável da Revelação seja comunicado de modo significativo em cada tempo e cultura. Todavia, a adaptação na forma de evangelizar não pode deixar de considerar a verdade das Sagradas Escrituras:

É preciso considerar esse assunto com força e convicção, extraindo dele as devidas consequências. Em um período como o nosso, no qual se sobressai um forte desejo de verdade em meio a um confuso relativismo e a um permanente fluxo de *fake news* alimentado por fortes potências, voltar o olhar à Palavra de Deus como palavra de verdade não é de modo algum óbvio nem inútil. Só com essa condição se pode chegar a perceber a sua essencial novidade e o valor insubstituível para a vida pessoal. Na medida em que a Palavra de Deus é verdadeira, pode pedir a obediência da fé, porque se faz credível e digna de ser seguida (Fisichella, 2023a, p. 39).

Da Revelação divina emerge o desafio da sua transmissão. A autocomunicação de Deus, por sua própria natureza, não é um bem privado,

mas um dom destinado a alcançar toda a humanidade. Nesse sentido, o cristianismo, diferentemente do judaísmo, nasce com uma vocação universal, um chamado a levar a Boa-Nova a todos os povos.

O ponto de partida dessa transmissão foi a Tradição Apostólica. Aqueles que conviveram com Jesus, testemunhas oculares de sua vida, palavras e gestos, tornaram-se os primeiros anunciadores do Evangelho: “Os Apóstolos, nessa fase, tornam-se os primeiros-ministros da Palavra de Deus, servem-na reconhecendo um primado sobretudo, mesmo no serviço aos pobres” (Fisichella, 2023b, p. 15). Essa Tradição não se limita a repassar informações doutrinárias, mas comunica a própria vida da Igreja, sua identidade, sua missão e sua experiência de encontro com Cristo Ressuscitado. O nosso contato atual com o Cristo histórico e trans histórico é fruto dessa transmissão viva e fiel que se realiza num círculo hermenêutico:

A compreensão não se entende tanto como ação de um sujeito, quanto como ele inserir-se em um processo de transmissão histórica onde o passado e o presente continuamente se sintetizam. Há um diálogo entre o texto e o leitor que o interpreta mediante a linguagem, que permite o encontro do horizonte do passado com o horizonte do presente. Em termos bíblicos, o encontro com o texto pode e deve conduzir a uma conversão. Deve levar a uma nova mentalidade que permita um novo e melhor conhecimento de si mesmo e a uma comunhão de experiência com aquele que está por trás do texto (Mendes *et al.*, 2007, p. 28).

É fundamental reconhecer que a Palavra de Deus não se restringe à Sagrada Escritura. A Tradição é o ambiente vital em que essa Palavra permanece viva, dinâmica e operante. Ambas, Escritura e Tradição, são inseparáveis e complementares; dois modos pelos quais a única Palavra de Deus continua a alcançar e transformar a vida da Igreja:

Na *Dei Verbum*, Escritura e Tradição deixam de ser chamadas de “fontes” para serem modalidades da transmissão da Revelação, estreitamente unidas e compenetradas. Na unidade que formam do único depósito da Revelação, devem ser recebidas e veneradas com mesmo espírito de piedade, em que a Revelação se cristalizará em doutrina, mas não são autorreferenciais, a ela remetem (Santos, 2014, p. 36).

Ainda sobre a relação entre Escritura e Tradição, é importante ressaltar que as duas são interdependentes; diferentes, porém unidas, e uma complemento a outra:

Pode-se pensar numa mútua dependência entre Escritura e Tradição na sua formação, no seu reconhecimento e na sua função na vida da Igreja. Com relação à formação, é evidente a dependência da Escritura da prévia Tradição, mas também que à medida que eram escritos os livros inspirados, a pregação oral se apoiava nos textos escritos, que serviam precisamente para garantir a fidelidade da pregação ao ensino primitivo. Escritura e Tradição têm necessidade uma da outra para o reconhecimento de ambas. A Escritura é reconhecida como

tal (isto é, como inspirada) mediante a Tradição. Mas também, em sentido contrário, o reconhecimento – como pertencente à Tradição apostólica – de algo recebido do passado requer o confronto com a Escritura, porque esta, na sua concreta singularidade, é o único testemunho imediato da pregação apostólica (Santos, 2014, p. 43-44).

Sem a Tradição, o conteúdo da Revelação não teria chegado a nós com autenticidade. Ela foi o solo vivo que preservou não apenas os textos, mas também o modo de viver, celebrar e crer da Igreja nascente. A linguagem da Revelação, sendo ao mesmo tempo divina e humana, é continuamente atualizada pela vida da Igreja, que a guarda, a celebra e a transmite ao longo dos séculos, mantendo uma memória viva tão fundamental para os dias atuais:

No entanto, mesmo na era da inteligência artificial e de uma tecnologia cada vez mais sofisticada, que armazena estaticamente tudo na memória de um computador, pode-se reiterar com mais convicção a necessidade de uma memória viva que se torne participante de uma transmissão dinâmica do patrimônio do passado. [...] A isso deve-se obrigatoriamente acrescentar o grande tema da memória que vive armazenada em um disco rígido (*hard disk*) ou em uma nuvem (*cloud*) cada vez mais avançada, capaz de recolher bilhões de dados que são utilizados no tempo devido. É fácil imaginar o quanto essa dimensão se choca com o conceito de memória viva. Em um disco, tudo se conserva de forma estática, sem qualquer forma de discernimento e muito menos de criatividade, enquanto a memória viva da comunidade é fomentadora de dinâmicas e criadora de transmissão (Fisichella, 2023b, p. 8. 9).

Transmitir a fé, portanto, é muito mais que conservar um depósito de verdades; é atualizar permanentemente a presença de Cristo no mundo. A Tradição é o prolongamento vivo da própria vida de Jesus, herdada pelos Apóstolos como um modo de existir e de viver a fé.

A Tradição não é uma simples transmissão humana, é uma obra contínua do Espírito Santo na vida da Igreja. A Tradição é auto-entrega de Deus através de Jesus Cristo, no Espírito Santo, e tal autocomunicação está permanentemente presente na Igreja⁵⁵. O que ensinaram os apóstolos encerra todo o necessário para viver santamente e aumentar a fé, e, dessa forma, a Igreja, em sua doutrina, em sua vida e em seu culto perpetua e transmite a todas as gerações tudo o que ela é (Santos, 2014, p. 38).

Por isso, a transmissão da fé é, ao mesmo tempo, uma expressão de esperança e um anúncio de vida nova, sustentada pela certeza da Ressurreição e iluminada pela força da Páscoa.

Uma vez revelada e transmitida, surge a dimensão da interpretação. A Sagrada Escritura, enquanto Palavra inspirada por Deus, foi confiada à Igreja como um tesouro perene, cuja utilidade atravessa os séculos, tendo sua plenitude na pessoa de Jesus Cristo:

Assim, a expressão “Palavra de Deus” diz respeito primeiro à revelação mesma de Deus, ao testemunho de Deus na criação, Palavra de Deus na história, Palavra de salvação, Palavra anunciada aos profetas, Palavra anunciada pelos apóstolos, Palavra guardada pela Tradição, interpretada pelo Magistério e transmitida pela Igreja, Palavra contida nas Sagradas Escrituras e Palavra culminada na encarnação do

Verbo. Trata-se de usos analógicos da expressão “Palavra de Deus”, que, porém, encontram sua unidade em Jesus Cristo (Paim, 2019, p. 101-102).

Sua origem divina e sua finalidade salvífica a tornam fonte inesgotável de luz, orientação e alimento espiritual para todas as gerações. No entanto, o acesso correto ao seu sentido profundo exige critérios bem definidos de interpretação.

Um desses critérios indispensáveis é a leitura da Escritura à luz da Tradição viva da Igreja. A Palavra de Deus não pode ser interpretada segundo critérios meramente individuais ou sujeitos a modismos intelectuais passageiros. A Tradição, enraizada na fé dos Apóstolos, nas vivências das primeiras comunidades cristãs e nos ensinamentos dos Padres da Igreja, constitui o horizonte seguro que garante a fidelidade à mensagem revelada:

Afirmações dos santos Padres testemunham a presença vivificadora desta Tradição, cujas riquezas entram na prática e na vida da Igreja crente e orante. Mediante a mesma Tradição, conhece a Igreja o cânon inteiro dos livros sagrados, e a própria Sagrada Escritura entende-se nela mais profundamente e torna-se incessantemente operante; e assim, Deus, que outrora falou, dialoga sem interrupção com a esposa do seu amado Filho; e o Espírito Santo - por quem ressoa a voz do Evangelho na Igreja e, pela Igreja, no mundo - introduz os crentes na verdade plena e faz com que a palavra de Cristo neles habite em toda a sua riqueza (DV 8).

Dentro dessa mesma lógica, a analogia da fé se apresenta como princípio hermenêutico fundamental. Toda interpretação das Escrituras deve estar em consonância com o conjunto da fé cristã, evitando contradições internas ou leituras desconectadas da totalidade do mistério da salvação.

Nessa tarefa interpretativa, o Magistério da Igreja exerce um papel imprescindível. Como legítimo intérprete da Palavra de Deus, o Magistério tem a missão de assegurar a integridade do depósito da fé e de proteger os fiéis contra desvios doutrinários. Essa função não é um privilégio humano, mas um serviço confiado por Cristo aos Apóstolos e seus sucessores, para garantir a unidade da fé e a fidelidade ao Evangelho em todas as épocas, especialmente em tempos de subjetivismo e de interpretações arbitrárias:

Com a sua pregação e ação, os pastores da Igreja têm a responsabilidade de manter vivo o ensinamento dos Apóstolos e dos seus sucessores, conscientes de que, juntamente com todos os fiéis, têm a responsabilidade de manter intacta a Tradição. A tarefa do Magistério, porém, é garantir a integridade da transmissão da Tradição e oferecer aos fiéis um ensinamento autêntico e atual (Fisichella, 2023b, p. 26).

É importante reconhecer ainda que a Revelação supera o texto bíblico. A Escritura é testemunho fiel da Palavra de Deus, mas carrega os limites inerentes à linguagem e à forma humanas. A plenitude da Revelação se manifesta na pessoa viva de Cristo e continua atualizada pela

ação incessante do Espírito Santo na vida da Igreja, que anuncia a Palavra de Deus para os homens de seu tempo:

Ouvir religiosamente e proclamar com confiança a Palavra de Deus, de acordo com o Concílio, deve ser a primeira tarefa da Igreja para que haja uma autêntica atualização ou transformação daquilo que pode e deve ser mudado, em vista de tornar o Evangelho mais límpido em sua manifestação e de fazer resplandecer Cristo na vida da Igreja e na vida de cada dia do ser humano (Paim, 2019, p. 119).

Em síntese, a compreensão da Revelação, de sua transmissão e de sua interpretação exige um olhar que vá além da mera repetição de conteúdo. Exige captar o dinamismo salvífico, a relação viva entre Deus e a humanidade, e a ação contínua do Espírito na história da Igreja. As lacunas identificadas na síntese analisada reforçam a importância de abordagens que integrem, de forma orgânica, os aspectos doutrinários, espirituais e pastorais da *Dei Verbum*.

IMPLICAÇÕES DO USO DA INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL NA TEOLOGIA

A síntese da IA sobre a *Dei Verbum* acerta ao destacar a centralidade da Sagrada Escritura na vida da Igreja e sua importância pastoral. Contudo, adota um tom genérico e omite elementos fundamentais do documento, como o papel do Magistério, o chamado aos ministros ordenados e a relação entre Escritura e Tradição. Falta também uma perspectiva escatológica e uma visão mais profunda da ação do Espírito Santo. Assim, embora apresente méritos formais, a síntese revela limitações teológicas importantes, que reforçam a necessidade de uma análise crítica e criteriosa no uso da IA no campo teológico.

No que se refere às potencialidades da inteligência artificial na síntese da *Dei Verbum*, discorreremos sobre os acertos recorrentes que esta apresentou.

Em primeiro lugar, um dos pontos mais recorrentes e acertados da síntese da IA foi a percepção clara da articulação entre Escritura, Tradição e Magistério como fundamento da Revelação e da fé católica. Essa tríade é, de fato, um eixo central da *Dei Verbum*, especialmente no Capítulo II, que afirma que nenhuma dessas três instâncias pode subsistir isoladamente, pois cooperam sob a ação do mesmo Espírito Santo para comunicar a Palavra de Deus. A IA captou essa interdependência, mencionando-a repetidamente como elemento estruturante da teologia da Revelação, ainda que em alguns momentos não tenha aprofundado suficientemente os papéis próprios de cada uma.

Outro ponto em que a síntese foi fiel ao espírito e ao conteúdo do documento é a ênfase na renovação bíblica que a *Dei Verbum* incentivou em toda a vida da Igreja a partir do Concílio Vaticano II. A IA ressaltou, de maneira apropriada, a importância das traduções da Bíblia em línguas vernáculas, o acesso mais amplo dos fiéis à Escritura, o uso da leitura

orante (*lectio divina*), e o estímulo ao estudo científico da Bíblia. A IA reconheceu o impacto pastoral e espiritual dessa abertura ao texto sagrado, o que representa um acerto relevante, dado o caráter renovador e missionário do documento.

Ao longo da síntese, nota-se uma compreensão global da *Dei Verbum* como documento pastoral, voltado não apenas para definir conceitos teológicos, mas para fortalecer a vida espiritual do povo de Deus. A IA soube perceber essa intenção pastoral, reconhecendo que a Constituição busca tornar a Escritura uma fonte viva e acessível para a fé cristã cotidiana. Este acerto se mantém mesmo quando a linguagem da síntese se distancia do vocabulário técnico da teologia conciliar, pois a intuição fundamental foi respeitada.

Outro acerto digno de nota é a leitura equilibrada da relação entre Antigo e Novo Testamento. A síntese apresenta essa relação como uma unidade orgânica na história da salvação, o que está em plena consonância com a *Dei Verbum*. A IA reproduziu essa compreensão de forma clara, superando, ao menos neste ponto, as antigas tendências teológicas que favoreciam uma leitura fragmentada da Bíblia ou um supersessionismo implícito. Foi um acerto teológico relevante. Desse modo, reconhecemos os aspectos positivos da síntese da IA e apresentamos agora os seus equívocos sistemáticos.

Um dos erros mais sistemáticos da síntese foi a dificuldade em manter a distinção clara entre os conteúdos de cada capítulo da Constituição. Muitas vezes, a IA tratou temas que pertencem a capítulos distintos de forma indistinta ou sobreposta, o que prejudica a compreensão da progressividade e da organização lógica do documento. Por exemplo, ao tratar da interpretação da Escritura, misturou elementos do Capítulo III com orientações do Capítulo VI. Também houve confusão entre a noção de Revelação tratada no início do texto e sua transmissão posterior. Essa generalização dilui a clareza doutrinal da Constituição e enfraquece sua estrutura sistemática.

Destaca-se também que apesar de apresentar alguns conceitos corretamente, a síntese frequentemente os abordou de maneira superficial. A profundidade teológica de afirmações como “Cristo é ao mesmo tempo o mediador e a plenitude de toda a Revelação” (DV 2) ou a noção de Revelação como “palavra viva” que exige resposta de fé, raramente foi alcançada pela IA. Em vez disso, optou-se por expressões genéricas e pouco densas, que não captam o alcance doutrinário das proposições conciliares. Essa superficialidade compromete a capacidade da síntese de transmitir o verdadeiro valor teológico da *Dei Verbum*, reduzindo-a a uma apresentação mais informativa do que formativa.

Outro problema recorrente foi a inversão de prioridades temáticas. Em diversos momentos, a síntese deu ênfase exagerada a aspectos metodológicos ou pastorais, em detrimento de questões teológicas centrais. Por exemplo, as diretrizes para o uso da Escritura na vida dos fiéis foram mais desenvolvidas que a explicação sobre a natureza da Revela-

ção ou o papel do Magistério. Além disso, conceitos fundamentais como a inspiração divina, a verdade das Escrituras ou a relação entre Revelação e história da salvação foram abordados de forma marginal. Esse deslocamento enfraquece o núcleo doutrinal do documento e obscurece sua finalidade eclesiológica mais profunda.

Ademais, a linguagem utilizada pela IA, ainda que acessível, peca por um excesso de abstração. A síntese frequentemente recorre a termos vagos como “diálogo”, “interpretação viva” ou “leitura atual”, sem explicitar os conceitos e critérios próprios da teologia católica, como inspiração, inerrância, tradição apostólica ou autoridade magisterial. Além disso, deixa de esclarecer as distinções internas fundamentais, como entre Revelação pública e privada, ou entre Tradição viva e simples costume eclesial. Ao não utilizar a terminologia precisa do documento, a síntese empobrece a compreensão da Constituição e corre o risco de interpretações equivocadas ou incompletas.

Por fim, um equívoco importante da síntese da IA é a omissão de algumas proposições centrais e inegociáveis da *Dei Verbum*. Ao longo dos capítulos, observamos que a IA deixou de mencionar, por exemplo, que a Revelação cessou com a morte do último apóstolo (DV 4), ou que os Evangelhos têm origem histórica real a partir do testemunho apostólico (DV 19). Também faltou destacar o papel específico dos ministros ordenados na pregação da Palavra e o valor da liturgia como lugar privilegiado da escuta da Escritura (DV 25). Essas ausências fragilizam a fidelidade da síntese ao conteúdo integral da Constituição, comprometendo sua completude e profundidade.

INTELIGÊNCIA ARTIFICIAL E ESTUDO TEOLÓGICO: BENEFÍCIOS E PREJUÍZOS

Nos anos recentes, “testemunhamos um avanço extraordinário na aplicação da inteligência artificial em diversas áreas da vida cotidiana, e a educação não é exceção” (Freire *et al.*, 2024, p. 4). O crescimento exponencial do uso de ferramentas de inteligência artificial (IA) no campo acadêmico, incluindo as ciências teológicas, impõe à comunidade universitária e eclesial uma reflexão urgente, crítica e equilibrada sobre as potencialidades, os benefícios, os limites e os possíveis prejuízos que acompanham esse fenômeno; “a inteligência artificial (IA) surge como uma força transformadora, oferecendo oportunidades inéditas para reinventar o processo educacional” (Lemes *et al.*, 2024, p. 6). Ademais, é inegável que a IA se tornará cada vez mais presente não somente no ambiente acadêmico, mas em diversas outras áreas da vida humana, e “à medida que se avança para o futuro, a inteligência artificial (IA) continuará a desempenhar um papel cada vez mais central no ecossistema educacional, apresentando uma série de implicações e desafios importantes” (Monteiro *et al.*, 2024, p. 15).

A análise realizada neste trabalho, ao comparar uma síntese produzida por IA com o texto original da Constituição Dogmática *Dei Verbum*, oferece um exemplo concreto, com base empírica, das virtudes e fragilidades que essas tecnologias apresentam quando colocadas a serviço da teologia. Nesse sentido:

a teologia e a evangelização encontram-se perante uma conjuntura histórica, talvez a maior da história: a de integrar estas tecnologias para reconfigurar a ação pastoral, enriquecer a formação teológica e valorizar a missão evangelizadora da Igreja, colocando-a com renovação da vitalidade no contexto digital (Embry, 2024).

Entre os méritos mais evidentes, destaca-se a notável capacidade da IA em organizar informações, estruturar textos com coerência formal e empregar uma linguagem técnica adequada ao vocabulário teológico. A síntese analisada demonstrou, em diversos momentos, domínio conceitual sobre categorias fundamentais da teologia bíblica e pastoral. Além disso, fez uso de citações diretas da *Dei Verbum*, construiu parágrafos, em sua maior parte, com progressão lógica de ideias e apresentou um panorama geral que, embora com limitações, guardava uma fidelidade razoável aos grandes temas do documento conciliar. Essa dimensão positiva da Inteligência Artificial atesta que ela é algo que pode ser de grande auxílio ao ser humano, no que se refere à educação, ao aprendizado:

Com o advento de sistemas inteligentes, algoritmos de aprendizado de máquina e análise de dados em larga escala, surgiram novas oportunidades para melhorar a eficácia e a eficiência dos processos educacionais. Desde a personalização adaptativa do conteúdo de ensino até o desenvolvimento de recursos educacionais inovadores e aprimoramento da experiência de aprendizagem em ambiente educacionais, a IA está se tornando uma ferramenta poderosa para impulsionar a inovação e a transformação na educação (Freire et al., 2024, p. 4-5).

Essa capacidade de sistematização rápida, clareza expositiva e velocidade na produção textual faz da inteligência artificial uma ferramenta potencialmente muito útil, especialmente como ponto de partida em atividades acadêmicas e pastorais. Para estudantes de teologia, a IA pode oferecer, em poucos minutos, um primeiro mapeamento de documentos magisteriais; auxiliar na organização de ideias; sugerir tópicos de pesquisa; orientar o caminho para a leitura de um livro e, até mesmo, servir como instrumento de revisão de conteúdos básicos. Em um mundo marcado por sobrecarga informativa e escassez de tempo, a IA pode funcionar como um recurso prático para consultas iniciais e para o levantamento preliminar de dados:

A IA pode facilitar o acesso à informação e ao conhecimento, fornecendo recursos educacionais e materiais de estudo de alta qualidade de forma rápida e eficiente. Por meio de assistentes virtuais e sistemas de busca inteligentes, os alunos podem encontrar facilmente informações relevantes sobre uma ampla variedade de tópicos, en-

riquecendo sua experiência de aprendizagem e promovendo a autonomia no processo educacional (Fernandes *et al.*, 2024, p. 287).

Entretanto, a análise detalhada dos conteúdos gerados evidenciou também limitações profundas e estruturalmente inerentes ao funcionamento dessas ferramentas, por isso “é necessária uma abordagem equilibrada, considerando atentamente quando e onde aplicar a IA no ambiente acadêmico” (Lemes *et al.*, 2024, p. 10). Por mais avançados que sejam os modelos de linguagem, a IA ainda opera essencialmente a partir de associações estatísticas, sem compreensão semântica plena e sem experiência existencial da realidade teológica. Sua “compreensão” é fruto de cálculos probabilísticos e padrões linguísticos aprendidos a partir de grandes volumes de dados. Por isso, o que ela oferece é uma elaboração técnica de informações, na qual não há vivência, sensibilidade espiritual e intuição teológica, as quais nascem da experiência de fé e da inserção viva na comunidade de crentes.

A síntese produzida pela IA, embora formalmente bem construída, apresentou lacunas graves: omissão de pontos teológicos centrais, leitura superficial de conceitos chave, além de confundir a lógica interna da Revelação, da Tradição e da interpretação autêntica da Palavra de Deus. Aspectos como a centralidade de Jesus Cristo como plenitude da Revelação, a dinâmica do Espírito Santo na transmissão da fé e o papel essencial do Magistério, enquanto intérprete legítimo da Revelação, foram tratados de maneira fragmentada e com pouco aprofundamento.

Esse tipo de limitação é particularmente sensível quando o objeto de estudo é um documento conciliar ou uma reflexão teológica que exige leitura em chave eclesial, espiritual e histórica. A teologia, enquanto ciência da fé, demanda mais do que uma organização de conteúdos, ela exige hermenêutica, discernimento, oração, escuta da Tradição viva da Igreja e abertura ao Espírito Santo. Trata-se de um saber que integra razão e fé, pesquisa e espiritualidade, método acadêmico e experiência comunitária. É nesse ponto que as inteligências artificiais revelam seu maior limite, uma vez que elas: não rezam, não creem, não amam, não têm *sensus fidei*.

Por outro lado, seria reducionista e injusto negar o valor concreto que a IA pode oferecer ao serviço da teologia, desde que seu uso seja consciente e eticamente orientado. Enquanto ferramenta auxiliar, a IA pode ajudar a: sistematizar conteúdos extensos; fornecer resumos introdutórios; localizar referências e fontes; sugerir bibliografias; propor esboços textuais e, de maneira indireta, estimular o pensamento crítico ao provocar a revisão e correção dos materiais que ela produz. Muitos estudantes, ao se depararem com os limites das respostas da IA, são levados a aprofundar o estudo e a buscar fontes mais sólidas e seguras e desse modo, fortalecer uma posição proativa de busca de informações da parte do próprio estudante: “a IA está promovendo a autonomia do aluno, capacitando-os a assumir um papel mais ativo em seu próprio processo

de aprendizagem” (Monteiro *et al.*, 2024, p. 8).

A inserção do uso de ferramentas tecnológicas no contexto acadêmico não é uma novidade, e “a inteligência artificial (IA) está sendo cada vez mais integrada no campo da educação, oferecendo uma variedade de aplicações inovadoras que estão transformando a forma como o ensino e a aprendizagem são conduzidos” (Monteiro *et al.*, 2024, p. 6). Para o campo do ensino teológico, a IA pode ser uma aliada estratégica em algumas tarefas pedagógicas: elaboração de planos de aula preliminares, criação de questionários, preparação de roteiros de leitura e organização de sínteses comparativas. Ela pode também auxiliar professores na produção de materiais didáticos ou na organização de referências bibliográficas de maneira mais ágil. Enfim, “é crucial garantir que os educadores estejam preparados para aproveitar ao máximo as oportunidades oferecidas pela IA e para enfrentar os desafios emergentes de forma eficaz e ética” (Monteiro *et al.*, 2024, p. 16).

No entanto, o risco de um uso acrítico e preguiçoso dessas ferramentas é real e crescente. Existe a tentação de aceitar o que a IA produz como verdade pronta, sem a devida filtragem teológica. Um estudante que se contenta apenas com o material gerado por IA corre o perigo de formar-se com conceitos rasos, interpretações imprecisas e, pior ainda, com uma visão mecanizada da fé. Há também o risco ético de plágio intelectual, caso os textos gerados sejam apresentados como produção pessoal sem a devida revisão e reelaboração, por isso há “a necessidade de equilibrar a implementação tecnológica com considerações éticas e humanística” (Costa *et al.*, 2025, p. 13).

Em última instância, o lugar da inteligência artificial na teologia precisa ser compreendido com clareza: ela é um meio, não um fim; um instrumento, não um sujeito pensante; uma ajuda metodológica, não uma instância de interpretação doutrinal. Quando utilizada com responsabilidade, ética e espírito crítico, a IA pode ser uma grande aliada do estudante e do teólogo, contribuindo para a organização, a consulta e o planejamento de tarefas acadêmicas e pastorais.

Assim, “a integração da inteligência artificial (IA) na educação marca uma nova era no campo educacional, onde a tecnologia se torna uma aliada poderosa no processo de ensino e aprendizagem” (Monteiro *et al.*, 2024, p. 4). Ela é uma ferramenta que “busca desenvolver sistemas capazes de realizar tarefas que requerem inteligência humana, oferece uma gama de oportunidades para aprimorar a experiência educacional” (Monteiro *et al.*, 2024, p. 4). Em suma, “as perspectivas futuras da IA na educação são emocionantes e cheias de potencial, mas também apresentam uma série de implicações e desafios importantes que precisam ser cuidadosamente considerados e abordados” (Monteiro *et al.*, 2024, p. 17). Nesse sentido, Embry, ao discutir sobre o uso da IA na evangelização e pastoral declara:

Ferramentas como Logos Bible Software, Verbum, Acordance, Ma-

gisterium AI, etc., integram algoritmos de IA para otimizar a experiência de estudo bíblico e doutrinário, oferecendo pesquisas semânticas avançadas, recomendações de textos patrísticos e literatura acadêmica que facilitam o diálogo interdisciplinar e a reflexão teológica. Essas inovações permitem que seminaristas e estudantes de teologia tenham acesso a materiais de alta qualidade, fortalecendo sua formação intelectual, acadêmica, espiritual e pastoral. Esta formação abrangente, enraizada na compreensão crítica e ética das novas tecnologias, prepara o terreno para que a IA impulsione também o avanço da investigação teológica, bíblica e arqueológica, abrindo horizontes sem precedentes no estudo das fontes sagradas e do seu contexto histórico-cultural (Embry, 2024).

Dessa forma, a reflexão teológica autêntica continuará sempre a exigir aquilo que nenhuma máquina poderá oferecer: a experiência viva de fé, o *sensus fidei*, a docilidade ao Espírito Santo e a fidelidade à Palavra que se fez carne, continua a falar à sua Igreja e chama cada geração a escutá-la, compreendê-la e anunciá-la com verdade e amor: Jesus Cristo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O diálogo que a Igreja vem estabelecendo com o mundo contemporâneo e suas tecnologias, desde a conclusão do Concílio Vaticano II, tem se mostrado necessário e exigente, inclusive pelas tensões que essa abertura envolve. Diante do surgimento de novos recursos, os quais afetam as diversas dimensões da vida humana, a Palavra de Deus encontra novos desafios para sua transmissão e, ao mesmo tempo, novas possibilidades, o que exige dos fiéis, em especial dos teólogos, uma formação teologicamente qualificada e atualizada. Nesse contexto, a IA emerge como uma ferramenta importante para os estudos em teologia e para a formação dos cristãos de maneira geral, desde que utilizada de maneira crítica, lúcida, sensata, honesta e criteriosa.

O presente trabalho não se propôs a encerrar a questão do uso da IA nos estudos de teologia, mas contribuir para a continuidade da reflexão através de alguns elementos que sinalizem limites e possibilidades dessa ferramenta tecnológica para o aprofundamento e a transmissão da fé. A partir da comparação entre a *Dei Verbum* e uma síntese elaborada pelo ChatGPT foi possível perceber que, embora a IA seja mais um recurso à disposição da pesquisa, o conteúdo por ela fornecido não pode ser um fim, mas um meio para uma aprendizagem substancial. Diante do desafio de anunciar a Palavra de Deus no tempo presente, a utilização da *artificialis verbum* pressupõe a *ratio humanae*.

O olhar do teólogo é imprescindível para avaliar criticamente os conteúdos elaborados pela IA, identificando elementos teologicamente suficientes e insuficientes, bem como intuindo linhas gerais que possam orientar pesquisas e sistematizações adequadas. Os riscos da utilização deste recurso tecnológico parecem estar ligados ao erro de se fazer do meio um fim, o que acarreta em desonestidade intelectual, superficialidade do conteúdo e déficit de aprendizagem. Por outro, valer-se da

IA de maneira crítica pode abrir horizontes para a pesquisa, otimizar o tempo do estudante de teologia e engendrar um consistente processo de aprendizagem.

Por isso, é imprescindível que o uso da inteligência artificial na teologia seja sempre acompanhado por uma leitura crítica rigorosa, por um discernimento intelectual maduro e por uma sólida formação teológica. A IA oferece dados, mas não discernimento; apresenta textos, mas não substitui a reflexão; organiza informações, mas não experimenta a fé. A responsabilidade última pelo conteúdo, pela análise e pela fidelidade teológica será sempre do ser humano que faz uso dessas ferramentas.

REFERÊNCIAS

COSTA JÚNIOR, J. F. *et al.* Novas tecnologias na educação: a Inteligência Artificial (IA) e o processo de ensino e aprendizagem. **Contribuciones a las Ciencias Sociales**, [S. l.], v. 17, n. 5, p. e6648, 2024. Disponível em: <https://ojs.revistacontribuciones.com/ojs/index.php/clcs/article/view/6648>. Acesso em: 28 jun.

EMBRY, A. “Re-Evolução” teológica: a inteligência artificial já está transformando o estudo sistemático e a evangelização. **Religión Digital**, 2024. Disponível em: https://www.ihu.unisinos.br/648223-reevolucao-teologica-a-inteligencia-artificial-ja-esta-transformando-o-estudo-sistemático-e-a-evangelizacao-artigo-de-alberto-embry?utm_source=chatgpt.com. Acesso em: 28 jun. 2025.

FERNANDES CAITANO, T. *et al.* As contribuições da inteligência artificial para o ensino e a aprendizagem. **Revista Ibero-Americana de Humanidades, Ciências e Educação**, [S. l.], v. 10, n. 7, p. 283–289, 2024. Disponível em: <https://periodicorease.pro.br/rease/article/view/14804>. Acesso em: 28 jun. 2025.

FISCHELLA, R. **A Revelação como Palavra de Deus** (Cadernos do Concílio – 2). Brasília: Edições CNBB, 2023a.

FISCHELLA, R. **A Tradição** (Cadernos do Concílio – 3). Brasília: Edições CNBB, 2023b.

FREIRES, K. C. P. *et al.* O impacto do uso da Inteligência Artificial nos processos de ensino e aprendizagem. **Contribuciones a las Ciencias Sociales**, v. 17, n. 7, p. e8018, 2024. Disponível em: <https://ojs.revistacontribuciones.com/ojs/index.php/clcs/article/view/8018>. Acesso em: 27 jun. 2025.

LEMES, V. A.; GOMES, M. A. O impacto da Inteligência Artificial no ensino e aprendizagem: caminhos para a educação do futuro. **Estudos em Ciências da Educação**, v. 4, pág. e12588, 2024. Disponível em: <https://ojs.studiespublicacoes.com.br/ojs/index.php/ses/article/view/12588>. Acesso em: 28 jun. 2025.

MENDES, J. T. **Revelação e inspiração bíblica: um estudo a partir da constituição dogmática Dei Verbum**. 2007. 113 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007. Disponível em: <http://tede2.pucrs.br/tede2/handle/tede/5808>. Acesso em: 27 jun. 2025.

MONTEIRO, E. L. *et al.* Inteligência artificial na educação: aplicações e implicações para o ensino e a aprendizagem. **Caderno Pedagógico**, v. 21, n. 4, p. e3653, 2024. Disponível em: <https://ojs.studiespublicacoes.com.br/ojs/index.php/cadped/article/view/3653>. Acesso em: 28 jun. 2025.

OPENAI. ChatGPT. Versão de 14 de mar. 2025. [Modelo de linguagem grande]. Disponível em: <https://chat.openai.com/chat>. Acesso em: 15 mar. 2025.

PAIM, J. S. **A revelação de Deus ao homem: reflexão teológica a partir da Dei Verbum**. 2019. 147 f. Dissertação (Mestrado em Teologia) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2019. Disponível em: <https://repositorio.pucsp.br/jspui/handle/handle/22732>. Acesso em: 26 jun. 2025.

PAULO VI, Papa. **Constituição dogmática Dei Verbum**. Roma, 18 nov. 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_po.html. Acesso em: 20 jun. 2025.

SANTOS, M. A. Sobre a Sagrada Tradição e a **Dei Verbum. Brasiliensis**, Brasília, v. 3, n. 6, p. 21-48, jul./dez. 2014. Disponível em: <https://zenodo.org/records/8127817>. Acesso em: 27 jun. 2025.

O Concílio Vaticano II e a volta às fontes cristãs: influência teológica de Ireneu de Lião em documentos conciliares

The Second Vatican Council and the Return to the Christian Sources: The Theological Influence of Irenaeus of Lyons on Conciliar Documents

Maycon Renan da Silva Santos Boni¹

RESUMO

O presente artigo procura abordar aquilo que o Concílio Vaticano II pretendeu com a volta às fontes primitivas do cristianismo. Tais fontes podem ser compreendidas como bíblicas e patrísticas. Ao retornar às origens da fé, o Concílio reafirma como sólidas as bases onde tudo começou. Ireneu de Lião, bispo, pastor zeloso e preocupado com a fé dos seus, construiu sua teologia com base no ensinamento dos apóstolos (Tradição) e na Sagrada Escritura. Sua teologia é sólida, é ancorada naquilo que é mais firme e confiável. Assim, Ireneu é um dos grandes Padres da Igreja, e o seu ensinamento foi amplamente retomado em documentos do Concílio Vaticano II. Portanto, este artigo discorre sobre o teólogo de Lião no seu contexto, influências sofridas para compor seu pensamento e as influências exercidas por ele. Entre essas influências está a sua retomada em documentos conciliares, nos quais exerce impacto teológico significativo.

Palavras-chave: Ireneu de Lião. Patrística. Volta às fontes. Concílio Vaticano II.

ABSTRACT

This article examines the Second Vatican Council's intent to return to the primitive sources of Christianity. These sources can be understood as both biblical and patristic. By revisiting the origins of the faith, the Council reaffirmed the solid foundations upon which everything began. Irenaeus of Lyons, a bishop, zealous pastor, and guardian of his community's faith, built his theology upon the teaching of the apostles (Tradition) and Sacred Scripture. His the-

Revista
**Teológica Pastoral
Norte do Paraná**

ISSN: 1981-2108

OPEN ACCESS



Distribuído sob
Creative Commons CC-BY 4.0

© 2025 aos autores.

Publicado e Distribuído
por Sinergia Casa Editorial

¹ Pós-doutor, doutor, mestre e bacharel em teologia pela PUCPR. É licenciado em filosofia pela PUCPR. Atua como pároco na Diocese de Paranavaí e como professor na graduação em teologia da PUCPR, Londrina. E-mail: maycon.boni@pucpr.br.

ology is solid, anchored in what is most firm and reliable. As such, Irenaeus stands as one of the great Church Fathers, and his teachings were extensively revisited in the documents of the Second Vatican Council. This article, therefore, explores the theologian of Lyons within his context, the influences that shaped his thought, and the influences he, in turn, exerted. Among these is his significant theological impact on conciliar documents, where his ideas resonate profoundly.

Keywords: Irenaeus of Lyons. Patristics. Return to the Sources. Second Vatican Council.

INTRODUÇÃO

O Concílio Vaticano II, entre os seus objetivos, pretendeu voltar às fontes bíblicas e patrísticas para a renovação em diversos temas. A proposta consistia em ‘renovar’ retomando as bases, as fontes, as origens: “com o Concílio Vaticano II, ativou-se em toda a Igreja o desejo e a necessidade de renovação da liturgia, da exegese, da espiritualidade e da teologia a partir das fontes primitivas. Surgiu a necessidade de ‘voltar às fontes’ do cristianismo” (LIÃO, 1995, p. 5, apresentação).

Dentre tais fontes se retoma o estudo dos Padres da Igreja² ou Santos Padres³. Na verdade, já tinha um movimento pelos anos 40 do século XX, na Europa, de modo especial na França, com interesse voltado para os antigos escritores cristãos e suas obras conhecidas. Tal movimento foi liderado por Henri de Lubac (Lião, 1995, p. 5).

Brighenti (2016, p. 8) assegura que “embora o movimento bíblico, o movimento patrístico, o movimento teológico, o movimento litúrgico [...] e outros já estivessem antecipado muito do que depois o Vaticano II proporia como pauta de renovação para toda a Igreja, o anúncio não teve muito impacto” dentro da Igreja (Cúria Romana e bispos) em comparação com meios não católicos.

Brighenti aborda sobre os movimentos de volta às fontes, na segunda metade do século XX; tais movimentos (litúrgico, bíblico, patrístico, teológico, ecumênico, catequético, dos padres operários e leigo) foram precursores do Concílio Vaticano II. Segundo o autor, por incrível que

2 Os padres da Igreja são teólogos e místicos da Igreja que viveram nos primeiros séculos. Muitos deles eram bispos, presbíteros, diáconos e leigos. Além disso, entre eles existem muitos monges e mártires. Os Padres da Igreja são considerados cristãos de grande santidade. Os Padres da Igreja sentiram necessidade de aprofundar, refletir, registrar e intercomunicar os ensinamentos e também os rituais das comunidades cristãs. Também, outra função importante era o testemunho cristão diante de autoridades e mesmo o confronto e o combate dos heréticos e dos adversários das comunidades cristãs. Para que alguém seja considerado Padre da Igreja, são necessárias algumas condições: 1) Doutrina Ortodoxa; 2) Santidade de vida; 3) Antiguidade na história da Igreja; 4) Aprovação da Igreja; e 5) Coletividade e diálogo (Bogaz, 2008, p. 25-26).

3 Para saber mais sobre o desenvolvimento histórico da disciplina patrística, ver (PADOVESE, 2004, p. 17-24).

pareça, em 1950 praticamente todos os movimentos e seus principais representantes foram condenados pelo Papa Pio XII (Brighenti, 2016, p. 25).

Em todo caso, os Padres da Igreja foram amplamente retomados pelo Concílio Vaticano II. “Os ‘Pais da Igreja’ são, portanto, aqueles que, ao longo dos sete primeiros séculos, foram forjando, construindo e defendendo a fé, a liturgia, a disciplina, os costumes e os dogmas cristãos, decidindo, assim, os rumos da Igreja” (Lião, 1995, p. 7). Esses Padres da Igreja são leigos, sacerdotes ou bispos da Antiguidade cristã, os quais são considerados guardiões da fé.

Ireneu, herdeiro da tradição recebida dos apóstolos por meio de Policarpo de Esmirna, que foi discípulo de São João evangelista, é um dos grandes Padres da Igreja. Ireneu é tido como o pai da teologia sistemática e é também o primeiro teólogo bíblico da Igreja. Este grande Padre da Igreja construiu sua teologia com base na Tradição apostólica e nas Escrituras Sagradas. Ireneu construiu seu método teológico chamado método anti-herético, não por especulação, mas porque estava preocupado com heresias que circulavam à sua época, sobretudo o gnosticismo. O bispo de Lião procurou conhecer a fundo o pensamento de tais correntes, e assim procurou dar uma resposta com base naquilo que ele recebeu.

Desse modo, o presente artigo procura apresentar Ireneu de Lião no seu contexto, bem como as influências recebidas pelo teólogo de Lião. Ireneu possuía vasta cultura tanto cristã, quanto de fora do cristianismo. Também pretende-se mostrar as influências exercidas por Ireneu, sobretudo em documentos do Concílio Vaticano II. Graças à sua sistemática, ao seu conhecimento, Ireneu é retomado e citado diversas vezes em documento conciliares como *Lumen Gentium*, *Dei Verbum* e *Gaudium et Spes*.

IRENEU NO SEU CONTEXTO

Os historiadores e teólogos costumam separar a história da Igreja em períodos: A Antiguidade cristã vai do tempo dos apóstolos até a invasão dos bárbaros, no século VI, sendo subdividida em um período de perseguições e martírio até 313, com o Editto de Milão, seguido pelo início da cristandade (Bogaz, 2008, p. 25). É dentro desse período que se insere a época apostólica. Ainda na Antiguidade, situa-se o período patrístico, que se estende em quase sua totalidade nesse contexto histórico. Nesse âmbito, destacam-se o século II e o início do século III, período em que se encontra a obra de Irineu de Lião.⁴

No século II, Roma e a Ásia Menor eram os dois grandes centros do

4 O nome de Ireneu varia na sua escrita. Ora aparece Ireneu, Irineu, Irineu de Lião, Irineu de Lyon, Ireneu de Lião e Ireneu de Lyon. Será adotado, de maneira geral, no presente texto, Ireneu ou Ireneu de Lião. Todavia, em citações diretas permanecerá como vem citado pelo autor em uso.

cristianismo. Esmirna era uma cidade florescente e próspera, em razão de seus comerciantes. Estes chegavam a percorrer todo o curso do Ródano⁵ a fim de vender seus produtos, e isso se deve ao fato de existir uma colônia significativa de asiáticos na cidade de Lião, situada na confluência dos rios Ródano e Saône. A existência dessa colônia onde havia muitos imigrantes explica a presença bastante precoce de cristãos, que ali teriam se estabelecido.

Esmirna parecia manter relações particularmente importantes com Roma, pois os jovens provincianos haviam adquirido o hábito de tentar fazer fortuna na capital e/ou também procuravam receber instrução dos mestres de renome que existiam naquela época, nas mais destacadas escolas de Roma. Além disso, em Roma existiam centros de formação sobre doutrina cristã, os quais se tornariam ancestrais das futuras escolas de teologia que ali se tornariam. Esmirna situava-se no Oriente, enquanto que Roma e Lião localizavam-se no Ocidente, e foi entre esses dois mundos do Oriente e Ocidente que a vida de Ireneu se desenvolveu.

São obscuras as origens da Igreja de Lião. O que parece é que os primeiros cristãos lioneses teriam ido de Roma no início do século II. É fato que, tanto para a cidade de Lião, quanto para as outras cidades do Império Romano, o Evangelho acompanhava a conquista romana, de modo que usufruía de suas redes rodoviárias e fluviais. Certamente, a cidade de Lião representou um papel privilegiado nos primórdios do cristianismo na Europa. Aliás, historicamente, a cidade foi a porta pela qual o Evangelho subiu da bacia mediterrânea para o continente europeu, e em razão da origem oriental de muitos batizados em Lião, ela podia ser considerada uma verdadeira ponte entre as duas civilizações, um elo entre as grandes regiões da Igreja, isto é, o Ocidente e o Oriente (Singles, 2010, p. 11-17).

Poucas, mas significativas são as informações que se possuem sobre Ireneu (Ribeiro, 1995, p. 14). As notícias bibliográficas que se têm sobre ele provêm do seu próprio testemunho, e este foi transmitido por Eusébio de Cesareia, no quinto livro da *História Eclesiástica* (BENTO XVI, 2012, p. 25). O que se observa, a partir de alguns vestígios bibliográficos, é que Ireneu, sem dúvida alguma, se situou nos cruzamentos da Igreja de sua época (Singles, 2010, p. 11).

Ireneu é, certamente, um dos grandes Padres da Igreja. Nasceu provavelmente em Esmirna (atual Izmir, Turquia), entre os anos 135 e 140, e ainda jovem frequentou a escola do bispo Policarpo, discípulo do apóstolo João (Bento XVI, 2012, p. 25). Costuma-se associar a cidade de Esmirna ao nome de Policarpo, discípulo do apóstolo João, de acordo com a tradição e com o próprio Ireneu (Singles, 2010, p. 11).

Ainda criança, em Esmirna, Ireneu frequentou o velho Policarpo (martirizado em 156). Este, por sua vez, fora discípulo do apóstolo João, o que

5 Em francês, *Rhône*, rio da Suíça e da França que, com 812 km de extensão, banha a cidade de Lyon, capital do departamento do Rhône (SINGLES, 2010, p. 12).

confere a Ireneu o título de “*vir apostolicus*” (Ribeiro, 1995, p. 14). Ireneu, portanto, tem ligação direta com alguém que conviveu diretamente com os apóstolos, e isso, evidentemente, explica também a influência que a tradição joanina exerceu sobre o pensamento, vida e obra de Ireneu de Lião.

Ireneu saiu de um meio cristianizado de longa data. Ele não é convertido do paganismo, mas tem profundas raízes eclesiais, um senso cristão sólido, que faz com que seu pensamento seja, no conjunto, mais seguro que o dos apologistas contemporâneos seus. Nele se percebe notável equilíbrio em face da proliferação de doutrinas, consideradas aberrantes, existentes na Ásia Menor (Liébaert, 2013, p. 53). Ireneu teria passado um tempo em Roma para estudar, talvez sob o pontificado de Aniceto (Moreschini, 2014, p. 309), de modo que ele conhecia bem os ambientes romanos (Hamman, 1980, p. 38).

Não se sabe quando se transferiu da Ásia menor para a Gália⁶, mas o deslocamento certamente coincidiu com os primeiros desenvolvimentos da comunidade cristã de Lião (Bento XVI, 2012, p. 25). Quando chega a Lião, o bispo Potino o ordena sacerdote (Hamman, 1980, p. 38). Ireneu achava-se na cidade de Lião em 177 quando a perseguição aos cristãos estourou. Eusébio afirma que já era “presbítero”. Vale lembrar que, no tempo de Ireneu, o termo ainda não possuía significado plenamente definido, pois em vários textos de Ireneu “presbítero” é sinônimo de bispo⁷ (Singles, 2011, p. 15).

Em 177, Ireneu foi enviado à Roma, para levar uma carta da comunidade de Lião ao Papa Eleutério. A missão Romana livrou Ireneu da perseguição de Marco Aurélio, que sacrificou, pelo menos, 48 mártires, entre eles o bispo de Lião, Potino, que faleceu aos 90 anos em decorrência de maus-tratos no cárcere (Bento XVI, 2012, p. 25).

A carta que Ireneu foi levar à Roma trata das atas dos mártires. Existe a possibilidade de ele mesmo tê-la redigido (Moreschini, 2014, p. 309). Assim que Ireneu retornou de Roma, foi eleito bispo da cidade (Bento XVI, 2012, p. 25).

Existe, portanto, uma grande possibilidade de os cristãos lioneses terem enviado Ireneu para levar as atas dos mártires, recomendando-o ao Papa Eleutério, elogiando-o, a fim de que ele fosse eleito o bispo de Lião, visto que Potino (Fotino) havia sido martirizado. Se essa era a ideia, de fato aconteceu. Ireneu foi eleito⁸ bispo assim que voltou de Roma.

⁶ A região que se chama Gália compreende as atuais França e Bélgica (HOLANDA, 2012, p. 13).

⁷ Para isso, SINGLES (2011, p. 15) tem duas hipóteses: Primeira hipótese: quando os cristãos de Lião confiaram a Ireneu cartas a serem entregues a Eleutério, bispo de Roma, ele já era designado como segundo bispo (ou presbítero) de Lião, após a morte de Potino, primeiro bispo de Lião e vítima da perseguição. Segunda hipótese: os autores dos documentos destinados a Eleutério pediam ao bispo de Roma para reconhecer em Ireneu o presbítero, ou seja, para dar-lhe, de algum modo, a ordenação episcopal. Singles diz que nada permite confirmar ou banir tais hipóteses. Todavia, o que é certo é que depois de seu retorno de Roma Ireneu é recebido como sucessor de Potino, o que quer dizer o único bispo da Gália.

⁸ Existe a opinião de que após a morte de Fotino (Potino), Ireneu tenha sido eleito bispo. Quando ele foi levar as atas dos mártires já seria bispo. Portanto, aí o termo “presbítero” já o designava bispo (MO-

Quais qualidades Ireneu possuía para ser eleito bispo de Lião? Ele sendo ainda um jovem presbítero, no convívio com os lioneses, o que nele chamou a atenção daquela Igreja particular, que estava sendo assolada por perseguições e ataques de todos os modos? Seria a sua coragem e sua fé? Ou será que Ireneu inspirava a mesma confiança nos lioneses que tinha também o bispo Potino (Fotino) que foi capaz de abraçar o martírio, mesmo aos noventa anos de idade? É muito provável que seja tudo isso, pois como aponta Hamman (1980, p. 37) Ireneu “estava na flor da idade, era inteligente, previdente, ponderado, disposto a escrever e a lutar, preocupado com a defesa da fé e a propagação do Evangelho”.

O novo Pastor, isto é, Ireneu, se dedicou totalmente ao ministério episcopal, encerrado por volta de 202-203, talvez com o martírio. Ireneu é, antes de tudo, um homem de fé e Pastor. Do bom Pastor possui o sentido da medida, a riqueza da doutrina, o fervor missionário. Além disso, Ireneu, como escritor, procura um duplo escopo: defender a verdadeira doutrina contra os ataques heréticos e expor com clareza a verdade da fé (Bento XVI, 2012, p. 25-26). Sua ação se desenvolve em duas frentes: Ireneu se consagra à evangelização da população gaulesa, isto é, da Gália, mais particularmente à população dos campos, pois ele a conhece e cuja língua fala. Além disso, ele exerce uma poderosa ação literária a fim de defender a fé sobre as inovações gnósticas (Hamman, 1980, p. 39).

Ireneu, ao exercer seu ministério de bispo, cuidava não apenas de sua Igreja local, mas trabalhava também pela paz entre as Igrejas, escrevendo cartas aos indivíduos e aos chefes da Igreja sobre elementos de doutrina e de disciplina⁹ (Singles, 2011, p. 16). Além disso, interveio decisivamente em diversas controvérsias eclesiais, cuja mais célebre foi a grande polêmica sobre a data da Páscoa, que opôs as Igrejas do Ocidente, lideradas pelo Papa Vítor (189-199) (Ribeiro, 1995, p. 15).

Nesse sentido, surge Ireneu, cujo nome significa pacificador. Ireneu “bem merecia tal nome, pois era pacificador pelo nome e a conduta, pois exortava e servia de intermediário, em prol da paz entre as Igrejas” (HE, V, 24, 18). Ele compreendeu o perigo representado pela decisão de Vítor e, por isso, escreveu ao bispo de Roma, exortando-o a distinguir o essencial do secundário. Para Ireneu, o essencial era a unidade da fé, confirmada pela diversidade de práticas. Assim, lembrava que, no passado, apesar das diferenças, os cristãos mantiveram a paz entre si (Singles, 2011, p. 17).

Portanto, Ireneu convidou Vítor a não romper a unidade cristã por esta questão disciplinar e secundária, lembrando que ambas as tradições provinham dos apóstolos em contextos diversos (Ribeiro, 1995, p. 15). Ele recordou que catolicidade não é a uniformidade e, ao mesmo tempo, firme e sereno, contribuiu, se não para resolver o problema, ao menos para fazer renascer um espírito de apaziguamento. Isso denota a autoridade moral exercida por Ireneu (Liébaert, 2013, p. 56).

RESCHINI, 2014, p. 510).

⁹ Veja também em (HE, V, 24, 18).

Ireneu fez jus ao seu nome, pois o “radical (irene) significa ‘paz’” (Ribeiro, 1995, p. 17). Ireneu mencionou a viagem de Policarpo feita no passado sob o pontificado de Aniceto. Os dois também tiveram divergências, mas se acertaram, mesmo com as diferenças, pois Policarpo, herdeiro da tradição asiática das comunidades joaninas, recebeu do apóstolo João, discípulo do Senhor, tal modo de celebrar a festa da Páscoa.

De acordo com Gregório de Tours, na clássica *História dos Francos*, Ireneu, como bispo, conseguiu reanimar sua Igreja saída da perseguição, tornando-a foco missionário para toda a Gália (Ribeiro, 1995, p. 16). Enviou missionários como São Félix, São Fortunato e Santo Aquiles (Ribeiro, 2014, p. 14). Porém, supõe-se que a atuação missionária de Ireneu tenha ultrapassado Lião e Viena. Ele, sem dúvidas, foi antes de tudo pastor, e foram as preocupações pastorais que o levaram a escrever as obras que são conservadas até hoje (Liébaert, 2013, p. 57). Ireneu é considerado o príncipe dos teólogos cristãos, no sentido cronológico de primeiro (Gomes, 1979, p. 115).

Sobre a morte de Ireneu nada se sabe com certeza. Existe uma tradição tardia, que remonta a São Jerônimo e ao pseudo-Justino; esta afirma que Ireneu foi martirizado por heréticos, após o ano 200, com cerca de setenta anos de idade. Outra tradição afirma ter morrido num massacre geral de cristãos lioneses sob Sétimo Severo (pelo ano 202?) (Ribeiro, 1995, p. 16). Ireneu é considerado santo pela Igreja Católica que o celebra dia 28 de junho, e pela Igreja Ortodoxa que o celebra dia 23 de agosto (Ribeiro, 2014, p. 14).

OBRAS DE IRENEU

Ireneu possui duas obras que são as mais conhecidas e que chegaram até os dias de hoje. Sua obra mais importante, considerada a obra magna, é *Contra as Heresias*, também intitulada *Exposição e refutação do pretenso conhecimento*. Essa obra é frequentemente citada por seu título latino *Adversus Haereses*.

Outra obra importante de Ireneu de Lião é *Demonstração da Pregação Apostólica*, conhecida também como o *Catecismo de Ireneu*. Essa obra, mencionada por Eusébio de Cesareia até pouco tempo era desconhecida, e que também recebe o nome de *Epideixis*. Das demais obras restam apenas fragmentos dispersos, conhecidos sobretudo por menções de outros escritores. Richard (2009, p. 304) comenta que “suas obras constituem a primeira síntese teológica mais completa dos primeiros séculos da Igreja”¹⁰.

10 “Sus obras constituyen la primera síntesis teológica más completa de los primeros siglos de la Iglesia”

CONTRA AS HERESIAS

Contra as heresias é a exposição convincente, simples e persuasiva da doutrina da Igreja, além de ser a única fonte¹¹ atual¹² para o conhecimento dos sistemas gnósticos e da teologia da Igreja dos Padres, do final do século II (Ribeiro, 1995, p. 10). Trata-se da obra mais importante do teólogo de Lião. Eusébio de Cesareia chama essa obra de *Refutação e demolição da chamada falsa gnose* (HE, V, 7,1). A obra foi escrita após o ano 180: os três primeiros livros durante o pontificado do papa Eleutério (175-189) e os dois últimos sob o pontificado do papa Vítor (189-198) (RIBEIRO, 1995, p. 11).

O texto do catálogo de heresias de Ireneu de Lião apresenta um problema especial: foi composto em grego, no ocidente europeu, em uma época em que os cristãos de sua diocese, isto é, na Gália (Sul da França), ainda usavam o grego como língua culta e religiosa. Porém, cerca de cem anos mais ou menos, o latim já havia virtualmente substituído o grego nas Igrejas cristãs do Mediterrâneo ocidental. Por isso, de forma muito natural, o texto grego de Ireneu cessou de ser transmitido pelos copistas ocidentais, ao passo que, no Mediterrâneo oriental, ele foi eventualmente substituído por catálogos de heresia mais atualizados, em grego, baseados em Ireneu, até certo ponto.

Como consequência disso, o que se preservou até a atualidade do catálogo de Ireneu de Lião é, sobretudo, uma antiga versão latina feita ainda muito cedo para o uso de cristãos europeus ocidentais (e norte-africanos) que falavam latim. O texto original grego pode às vezes ser encontrado em seus sucessores gregos do Oriente, que de algum modo, plagiaram ou citaram o seu texto. Exceto onde existem essas citações, é a versão antiga latina que tem de ser utilizada (LAYTON, 2002, Introdução geral).

No livro I, Ireneu chama de *Detectio falsae cognitionis*, ou seja, o desmascaramento da falsa gnose, segundo o princípio que é suficiente revelar as teorias para confutá-las. Assim, após a *detectio*, Ireneu desenvolveu a *Eversio falsae cognitionis*, ou seja, desmascarar a falsa gnose. Essa operação é realizada passo a passo (LOPES, 2014, p. 155). Ireneu expõe o sistema gnóstico e suas variações (RIBEIRO, 1995, p. 10), expõe a doutrina de Valentim e dos outros gnósticos. Todavia, ele não está preocupado

11 A afirmação de que a obra *Contra as heresias* seja a única fonte é clara: trata-se da única fonte do final do século II. Depois houve outras descobertas sobre os sistemas gnósticos.

12 No século XX, houve também outra grande descoberta de Nag Hammadi. "Treze códices primitivos, descobertos, todos juntos, por um camponês egípcio, em 1945, perto do sítio da antiga Pbou, na margem leste do Nilo, oposta à cidade de Nag Hammadi. Os códices de Nag Hammadi, como são frequentemente chamados, foram manufaturados pouco antes de 350 d.C. e, algum tempo depois, enterrados em um pote lacrado, no baixo deserto, por pessoas desconhecidas. Não se sabe o motivo pelo qual foram enterrados. Uma pesquisa arqueológica da região não indicou nenhum contexto ao qual o lote pudesse ser definitivamente associado; nada nos manuscritos ou nos materiais de que são feitos sugere sua fonte exata ou identifica seus usuários (a despeito de ocasionais anúncios contrários). A variedade da escrita à mão, dos tamanhos do códice, dos materiais de escrita e até mesmo dos dialetos nos códices sugere que são oriundos de várias partes, ao longo do Vale do Nilo, e foram coletados (a alto preço) por uma pessoa ou grupo interessado" (LAYTON, 2002, Introdução geral).

somente em fazer uma exposição, mas quer também desmascarar e anular a doutrina gnóstica (FRANGIOTTI, 1992, p. 26).

No livro II, a ação é *ex ratione*, ou seja, com argumentos racionais. Isso se dá por meio do ensinamento dos apóstolos (*ex doctrina apostolorum*) contido na Escritura e na Tradição (LOPES, 2014, p. 155). Ireneu dedicou a maior parte do primeiro livro à refutação dos valentinianos. No segundo, seguiu o mesmo método, afirmando que tal confutação poderia aplicar-se também a outros grupos gnósticos (Moreschini, 2014, p. 311).

Ireneu procurou ler tudo o que Valentim e seus discípulos escreveram. Compreendeu que, para que seu objetivo era preciso conhecer plenamente o sistema gnóstico e os diversos artifícios empregados por seus propugnadores. Além disso, era necessário grande penetração de espírito, ser versado na mitologia e nos ensinamentos filosóficos dos gregos, egípcios, dos caldeus, dos persas. Desse modo, Ireneu reuniu grande documentação sobre o assunto (Frangiotti, 1992, p. 26), e então, confutou os ensinamentos gnósticos.

No livro III, o método é *per Domini sermones*, isto é, com base nas palavras do Senhor tanto no Novo quanto no Antigo Testamento (LOPES, 2014, p. 155). Nesse livro de *Contra as heresias* estão contidas as grandes teses teológicas sobre as quais repousa a Escritura e a Tradição (Frangiotti, 1992, p. 27).

Além disso, no livro III, de 6-15 Ireneu procura provar a unicidade de Deus com base nas Escrituras. De 16-23 diz respeito à pessoa de Cristo, recusando entre outras coisas a ideia que fazia descer o Cristo celeste sobre o homem Jesus por ocasião de seu batismo e que a considerava o Cristo um simples homem. E a parte final do livro III, isto é, de 24 a 25, conclui com uma deploração dos hereges que, excluindo-se da Igreja, se separam da verdade para fazerem adesão a um Deus inútil e indiferente para com o mundo (Moreschini, 2014, p. 312).

No livro IV de *Contra as Heresias*, Ireneu argumenta que os escritos de Moisés e dos profetas são palavras de Cristo (Lopes, 2014, p. 155). Ireneu se ocupa em demonstrar, contra Marcião, a unidade do plano divino na história da revelação e da salvação (Frangiotti, 1992, p. 27). Ireneu mostra a continuidade do Antigo e do Novo Testamento e as Revelações sucessivas de um único Deus. Além disso, confirma a demonstração dos livros precedentes com as mesmas palavras do Verbo, que ele encontra nos dois Testamentos (Lopes, 2014, 156).

No livro V, Ireneu adota os fins últimos, com especial atenção à doutrina da ressurreição. Mostra que a carne não é princípio essencialmente mau como os gnósticos tinham como pretensão, mas ela é suscetível de redenção e de salvação (Frangiotti, 1992, p. 27). O livro V aborda ainda a luta entre Cristo e Satanás, a Eucaristia como penhor da ressurreição e a visão do milenarismo que o autor deixa entrever em seu livro (Lopes, 2014. 158).

DEMONSTRAÇÃO DA PREGAÇÃO APOSTÓLICA

Em *História Eclesiástica*, Eusébio comenta a respeito de um livro de Ireneu, “dedicado a um irmão chamado Marciano”¹³, *Demonstração da Pregação Apostólica* (V,26). Até o início do século XX, porém, só se tinha conhecimento de *Demonstração da Pregação Apostólica* por meio de uma referência de Eusébio de Cesareia. O original grego da *Demonstração* se perdeu. Todavia, em 1904, foi descoberta uma versão em armênio pelo então arquiemandrita, e depois bispo do Azerbaijão, Karapet Ter-Mekérttchian, e publicada por Erwand Ter-Mivassiantz, em 1907.

A tradução armênia da *Demonstração* foi publicada juntamente com uma edição alemã, com anotações do célebre filólogo Adolph Von Harnack (Leipzig, 1907), contendo notas e também dividida em 100 pequenos capítulos (cc). No ano seguinte houve uma segunda edição; em 1919, a obra foi publicada na *Patrologia Orientales*. A partir disso, foi publicada em diversas línguas europeias (Ribeiro, 2014, p. 54-55).

A *Demonstração*, é, todavia, uma epístola, e ao mesmo tempo, uma apologia. Lopes (2014, p. 154) explica que a *Demonstração* é “um tratado apologético dividido em duas partes, a partir de algumas observações introdutórias que levaram o autor a escrever (c. 1-3)”.

Após os três capítulos introdutórios, a primeira parte (cc. 3-41) é dedicada à *História da salvação* no Antigo Testamento. Nela é exposta a Regra de Fé, que inclui uma fórmula batismal, o batismo trinitário, o selo da vida eterna e a regeneração em Deus; além disso, o batismo torna o batizado filho de Deus. Logo após, tem-se uma confissão na criação, em que interagiram as três pessoas da Santíssima Trindade: Deus Pai, por meio de seu Verbo, o Filho, criou o universo e o ser humano, e o adornou com o seu Espírito Santo (Ribeiro, 2014, p. 57).

A segunda parte (cc. 42-97) trata, de maneira explícita, do cumprimento das promessas que foram feitas no Antigo Testamento por Jesus Cristo, o Filho de Deus, o *Logos* encarnado. A partir desta parte se tem com mais nitidez a ‘demonstração’ que Ireneu quer apresentar, isto é, a concordância que há entre a doutrina da Igreja com as profecias e seu cumprimento por Jesus Cristo, em contraste com as doutrinas gnósticas daquele momento. É claro também que todo o corpo da *Demonstração* possui farto recurso ao Antigo Testamento, sempre na ótica de que Jesus Cristo é o cumprimento das promessas nele contidas, bem como os seus apóstolos pregaram, e depois, confiaram à Igreja essa pregação.

Os três últimos capítulos (cc. 98-100) constituem a conclusão da *Demonstração*. Neles recorda-se a verdade da pregação da Igreja, testemunhada pelos apóstolos; além disso, defendem-na dos ataques dos hereges, e por fim, exortam a afastar-se dos mesmos hereges e incrédulos.

13 Tanto *Demonstração da Pregação Apostólica* quanto *Contra as heresias* são destinadas a um amigo chamado Marciano. Não se sabe de quem se trata. Ribeiro (1995, p. 30, nota de página 3) afirma que “ignora-se quem seja este amigo a quem Ireneu dedica sua obra”.

dulos (Ribeiro, 2014, p. 59-60). Assim, Ireneu demonstra que a apologia não é polêmica; limita-se a apresentar uma prova da doutrina verdadeira (LOPES, 2014, p. 155).

OUTRAS OBRAS DE IRENEU

Do restante da obra de Ireneu existem apenas fragmentos dispersos (Ribeiro, 2014, p. 15). Segundo Eusébio de Cesareia, contrapondo àqueles que, em Roma, falsificavam a sã estrutura da Igreja, Ireneu de Lião compôs diferentes cartas. Uma delas intitula-se *A Blastos, a respeito do cisma*. Outra é dirigida *A Florino*, tratando da *monarquia, ou que Deus não é autor do mal*. Para Eusébio, este último parecia sustentar tal doutrina. Por ter se deixado influenciar pelo erro de Valentim, Ireneu elaborou o tratado *A Ogdoade*, no qual afirma ter pertencido à primeira sucessão apostólica (HE, V, 20, 1).

Eusébio também afirma que, além das supramencionadas obras de Ireneu e de suas cartas, dele ainda se conserva um livro contra os gregos, conciso e considerado de grande utilidade, intitulado *A Ciência*; e um opúsculo, *Exposições diversas*, no qual retoma a *Carta aos Hebreus* e a *Sabedoria de Salomão*, incluindo trechos de ambas. De acordo com Eusébio, são estas as obras de Ireneu às quais ele teve acesso (HE, V, 26).

Há ainda uma carta ao papa Vítor contra o sacerdote romano Florino (fragmento em siríaco)¹⁴ e outra sobre a controvérsia pascal, da qual há trechos na *História Eclesiástica* de Eusébio de Cesareia¹⁵.

INFLUÊNCIAS SOFRIDAS POR IRENEU

Ireneu de Lião foi influenciado de várias maneiras, por muitos pensadores, figuras ilustres do cristianismo e fora dele. Policarpo de Esmirna teve papel importante na vida e na formação de Ireneu de Lião. Afinal, quem foi Policarpo? Que papel ele ocupava na Igreja? O que fez com que ele influenciasse Ireneu de Lião? Ele teve alguma ligação com os apóstolos?

Ireneu foi discípulo de Policarpo de Esmirna (+156), e este, por sua vez, foi discípulo de São João Evangelista (RIBEIRO, 2014, p. 11). Policarpo foi o bispo de Esmirna, Ásia Menor, e além de ter convivido com o apóstolo João, viu e conviveu com outras pessoas que viram o Senhor. Isso liga Policarpo diretamente à Tradição apostólica, e coloca Ireneu também ligado à geração dos que conviveram com os apóstolos.

Eusébio de Cesareia fala sobre a ligação direta de São Policarpo com os apóstolos e sobre o seu martírio:

¹⁴ HE, V, 24, 11-17.

¹⁵ HE, V, 24.

Policarpo, não somente foi discípulo dos apóstolos e conviveu com muitos dos que haviam visto o Senhor, mas foi estabelecido pelos apóstolos bispo da Igreja de Esmirna, na Ásia. Nós o vimos na infância. Ele viveu longamente e atingiu idade avançada, morrendo num glorioso e brilhante martírio. Sempre ensinou o que aprendera dos apóstolos, o que a Igreja transmite, somente a verdade (*HE*, IV, 14, 3-4).

É notório que Policarpo foi um homem eclesial e, como afirma Eusébio, transmitiu aquilo que recebeu dos apóstolos. Além disso, fica claro o testemunho de Policarpo, que mesmo com idade avançada, foi fiel à sua fé e abraçou a coroa do martírio.

Eusébio de Cesareia fala sobre uma carta a Florino, escrita por Ireneu. Nela Ireneu trata da catequese que ele mesmo recebeu do bispo Policarpo, quando ainda era criança, em Esmirna, e compartilha lembranças que guardava de Policarpo:

Efetivamente, os conhecimentos adquiridos na infância progridem com a alma e com ela se identificam, de sorte que posso dizer até o lugar onde se sentava o bem-aventurado Policarpo para falar, como ele entrava e saía, seu modo de viver, seu aspecto físico, as preleções à multidão, como referia suas relações com João e com os outros que haviam visto o Senhor, como relembra suas palavras e o que ouvira dizer a respeito do Senhor, seus milagres, sua doutrina; como Policarpo, após ter recebido tudo isso de testemunhas oculares da vida do Verbo (1Jo 1,1-12), anunciava-o conforme as Escrituras (*HE*, V, 20, 6).

Essas lembranças são próprias de quem realmente conviveu com Policarpo e dele guardava boas memórias. Ireneu recordava até a postura de Policarpo, o jeito de sentar, o lugar em que ficava, o modo com o qual falava à multidão, e a maneira como partilhava sua relação com o apóstolo João, bem como com os demais que tinham visto o Senhor. Ainda na mesma carta a Florino, Ireneu declara:

Essas coisas, então, pela misericórdia de Deus, também eu as escutei atentamente e não as gravei numa página, mas no coração; sempre, pela graça de Deus, ruminei-as com fidelidade, e posso atestar diante de Deus que, se aquele presbítero bem-aventurado e apostólico tivesse ouvido algo de semelhante, teria exclamado e tapado os ouvidos, proferindo como costumava: 'Ó Deus de bondade, para que tempo me reservaste, a fim de ter de suportar tais coisas?' E teria fugido do lugar em que, sentado ou de pé, tivesse ouvido tais palavras (*HE*, V, 20, 7).

Ireneu infere que também escutou aquilo que Policarpo ensinava, e escutou não de qualquer forma, mas 'atentamente', de modo que gravou tais coisas, não no papel, não em uma página, mas 'no coração'. Ireneu fala que tais palavras, ouvidas daquele que conviveu com os apóstolos, ele as meditou 'com fidelidade'. Nos ensinamentos de Ireneu é profundamente nítida a sua fidelidade à Tradição apostólica, pois ele transmite, precisamente, aquilo que recebeu. Diferente dos gnósticos que inventavam suas doutrinas, Ireneu transmitiu aquilo que recebeu, e transmitiu com fidelidade.

Policarpo deu testemunho de sua fé através dos seus ensinamentos,

da sua fidelidade à Escritura e à Tradição dos apóstolos; ele também coroou o seu testemunho, abraçando a coroa do martírio. Entregando sua vida como o próprio Senhor, a quem servia, sem dúvida, também influenciou Ireneu e o encorajou na sua vida cristã, de presbítero, e posteriormente, de bispo.

Eusébio relata que, tendo Antonino, o Pio, completado o vigésimo segundo ano de reinado, Marco Aurélio Vero, também denominado Antonino, seu filho, sucedeu-lhe com Lúcio, seu irmão. A partir disso, grandes perseguições agitavam a Ásia e Policarpo morreu mártir (*HE*, IV, 15, 14[10.] -15[1.]). A narrativa da prisão, tortura, condenação e morte de Policarpo são muito fortes, e demonstram a firmeza, e ao mesmo tempo, a suavidade de Policarpo, mesmo diante do sofrimento¹⁶. Por sua coragem, testemunho de vida, santidade, fidelidade ao Evangelho, ensinamentos e martírio, é que Policarpo de Esmirna exerceu profunda influência sobre Ireneu de Lião.

Outro testemunho valioso para Ireneu de Lião, e este vem ligado, sem dúvida, a São Policarpo, é do apóstolo João. Como se afirmou, Policarpo de Esmirna foi discípulo de João. Hamman (1980, p. 39) observa que “apenas uma geração separou Ireneu de Lião do apóstolo João. Sua juventude pode mergulhar-se na lembrança que as testemunhas das origens cristãs cultivavam com piedade, e isto o marcou para sempre”.

Na formação teológica de Ireneu de Lião estão presentes, tanto como citação, quanto como influência teológica, contributos da Tradição apostólica, especialmente a de João, legados por Policarpo e pela escola Joanina, sobretudo Pápias (Ribeiro, 1995, p. 17). Ireneu contribuiu fortemente para a difusão dos escritos joaninos no Ocidente. Aliás, há uma importância grandiosa em sua própria ligação com os apóstolos, por meio dos ‘anciãos’, de modo especial, Policarpo, discípulo de João (Liébaert, 2000, p. 53).

Assim, é possível perceber em toda obra *Contra as heresias* e também na *Demonstração da Pregação Apostólica* a influência joanina, tanto com ideias como por citações. Ireneu, por exemplo, falando do Prólogo do Evangelho de João, em *Contra as Heresias*, se utiliza dele várias vezes para construir a sua teologia da criação e da encarnação para, assim, refutar os hereges.

Também exerceu muita influência sobre Ireneu Clemente Romano, Barnabé, Hermas e o autor da *Didaqué*. Além desses, também exerceram influência sobre ele Teófilo de Antioquia, Melitão de Sardes, Aristão de Pella; Ireneu também conhecia bem Taciano, e provavelmente Clemente Alexandrino jovem e Atenágoras (Ribeiro, 1995, p. 17). Também Paulo exerceu grande influência sobre Ireneu, pois ele é o primeiro teólogo que recorre, de modo sistemático, às Epístolas de Paulo como fonte teológica (Liébaert, 2000, p. 53).

16 A narrativa completa da prisão, tortura, condenação e morte de Policarpo pode ser lida em (*HE*, IV, 15, 9-48).

Além disso, é inegável a sua preparação clássica. É possível citar Homero, Hesíodo, Píndaro e Estesícoro. Conhecia as fábulas de Esopo e os dramas de Édipo. Além disso, nas teorias gnósticas encontrou paralelos com a doutrina de Tales, Anaximandro, Anaxágoras, mas principalmente os filósofos Platão e Aristóteles¹⁷. Ireneu leu profundamente Justino (Ribeiro, 1995, 17). Eusébio diz que Ireneu “faz memória do mártir Justino e de Inácio, e ainda utiliza testemunhos extraídos de seus escritos” (*HE*, V, 8, 9).

Ireneu estudou profundamente os gnósticos em seus escritos originais. Por isso, aprofundou-se em Valentim, Ptolomeu (valentiniano), Marcos, Marcião e Simão, o Mago, e também outros menores como Menandro, Saturnino, Basilíades, Carpócrates, Cerinto, os ebionitas, os nicolaítas, Cerdeão, Taciano, os ofitas, os setitas, os cainitas (Ribeiro, 1995, p. 17). Por causa do seu vasto conhecimento, perpassando as letras, os filósofos e os poetas, Tertuliano descreve Ireneu como um homem que explorou todas as ciências com muito esforço e luz (Frangiotti, 1992, p. 25).

Além de toda essa formação, Ireneu se valeu fortemente da Escritura, e por isso é considerado o primeiro teólogo bíblico da Igreja. Também se valeu da Tradição recebida dos apóstolos, e isso o caracteriza, antes de tudo como homem da Igreja. Hamman (1980, p. 40) afirma que Ireneu “bebeu o único saber que para ele importa na Escritura e na tradição, através de testemunhas diretas”.

INFLUÊNCIAS EXERCIDAS POR IRENEU

Ribeiro (1995, p. 11) infere que foram encontradas citações de *Contra as heresias* nas obras de Hipólito, Eusébio de Cesareia, e sobretudo, de Epifânio, que reproduz quase todo o livro I na sua obra *Panarion*, ou também em alguns papiros. Cipriano, antes de 250, já utilizava uma tradução latina de *Contra as heresias*. Santo Agostinho conheceu e utilizou o texto latino amplamente, assim como Tertuliano também conheceu a obra.

Ribeiro (2014, p. 11) alega que tem conhecimento que Ireneu influenciou em teólogos posteriores, como Caio de Roma, Santo Hilário, São Clemente de Alexandria, Orígenes, e muitos outros. Tal foi a influência de Ireneu que, no século III, sua obra foi traduzida para o latim. Assim, é possível ver citações e reflexões ireneanas sobre temas dogmáticos tratados em debates futuros e Concílios futuros. Ireneu oferece sua contribuição importante em temas cristológicos¹⁸, trinitários¹⁹, pneumatológicos²⁰, es-

17 Briggman, num artigo interessante defende que Ireneu, na sua cristologia, foi influenciado pela teoria da mistura estoica. Ler (BRIGGMAN, 2013, p. 516-555).

18 Cf. PADOVESE, 2004, p. 48-49.

19 *Ibidem*, p. 65.

20 *Ibidem*, p. 79, 80 e 81.

catológicos²¹, eclesiológicos²² e mariológicos²³.

Embora Ireneu tenha sido um marco e uma ponte entre o cristianismo das origens e o que se desenvolve a partir do século III, ele foi, aos poucos, caindo no esquecimento. Tanto que o bispo de Lião que o sucedeu, Etério, escreveu ao papa Gregório Magno (590-604) para obter informações sobre a vida e as obras de seu ilustre predecessor. Etério, provavelmente, só conhecia o nome e a fama de Ireneu, ou talvez uma série de lendas inaceitáveis.

Assim, Ireneu foi praticamente esquecido durante a Idade Média²⁴. A partir do século XVI, porém, foi redescoberto, quando Erasmo de Roterdã publicou, em 1526, uma edição com os textos principais de *Contra as heresias*. A *Demonstração* só foi encontrada em 1904, pelo arquiandrita Ter-Mekerttschian (Ribeiro, 1995, p. 17-18). Todavia, nos séculos seguintes, ele influenciou muitos autores, inclusive no meio protestante, e foi utilizado em várias obras teológicas.

No século XX, merece destaque a publicação da coleção *Sources Chrétiennes*, contemplando as obras principais de Ireneu de Lião, e também a obra *História Eclesiástica*, de Eusébio de Cesareia, contendo informações importantes sobre a vida e a obra do teólogo de Lião. Além disso, com o movimento de retorno às fontes cristãs, surgiram vários estudos sobre a obra de Ireneu de Lião.

Diversos teólogos se dedicaram ao aprofundamento do conteúdo teológico de Ireneu, destacando-se, especialmente no século XX: H. de Lubac, U. von Balthasar, E. Romero-Pose, B. Sesboüé, Y. de Andia, J. Fantino, R. Tremblay, V. Grossi, além do grande trabalho de tradução das obras de Ireneu pelo especialista A. Rousseau e seus colaboradores. Também o espanhol Antonio Orbe demonstrou grande dedicação no aprofundamento da teologia ireneana. É possível encontrar importantes citações de Ireneu nos documentos do Concílio Vaticano II como por exemplo *Lumen Gentium*, *Dei Verbum* e *Gaudium et Spes*. Prova disso é que na *Liturgia das Horas* e no *Ofício das Leituras* podem ser encontrados vários textos da obra do bispo de Lião (Maia, 2013, p. 124-125).

Na apresentação dos volumes da *Coleção Patrística*, os autores ratificam que “com o Concílio Vaticano II ativou-se em toda a Igreja o desejo e a necessidade de renovação da liturgia, da exegese, da espiritualidade e da teologia a partir das fontes primitivas. Surgiu a necessidade de ‘voltar às fontes’ do cristianismo” (Ch, 1995, p. 5, apresentação).

João Paulo II, em seu discurso acadêmico na Université Catholique de Lyon, acentuou a atualidade da teologia de Ireneu. Além disso, R. Tremblay desenvolveu um interessante artigo sobre a vocação do teólogo à

21 *Ibidem*, p. 91.

22 *Ibidem*, p. 98 e 99.

23 *Ibidem*, p. 110 e 111.

24 Afirmar que Ireneu foi praticamente esquecido na Idade Média não significa dizer que ninguém se dedicou a estudar seu pensamento, mas que de modo geral ele foi deixado de lado.

luz de Ireneu, relacionando-a com a vinculação entre Escritura e Tradição. Já M. Gagliardi realizou uma pesquisa sobre a influência de Ireneu no atual *Catecismo da Igreja Católica*, demonstrando que o teólogo de Lião ocupa o terceiro lugar entre os autores eclesiais, atrás apenas de Agostinho e Tomás de Aquino, com 25 citações (Maia, 2013, p. 125, 127).

A INCIDÊNCIA TEOLÓGICA DE IRENEU EM DOCUMENTOS DO CONCÍLIO VATICANO II

O Pe. Antonio Orbe, jesuíta espanhol, que se aprofundou com afinco ao estudo da teologia de Santo Ireneu, é sem dúvida uma das maiores autoridades no tema. Segundo Pose e Andía (2005, p. 21), durante os vinte anos que se seguiram ao Concílio Vaticano II, Orbe mostrou como a Patrística fez a teologia avançar ao retornar às origens do cristianismo, o que pode parecer um paradoxo para todos aqueles que se definem como 'pós': pós-kantianos, pós-heideggerianos, pós-modernos. Essa abordagem sinaliza a importância da retomada das fontes cristãs primitivas tanto para o Concílio quanto para a teologia.

Também infere Pose e Andía (2005, p. 21): “É que a teologia expressa para ele verdades eternas que são sempre atuais, e problemas antigos podem ajudar os problemas modernos a escapar dos trilhos em que se fecharam e a redescobrir o frescor das questões que o cristianismo colocou, em suas origens, sobre suas origens”. Nesse sentido, fica evidente que muitos problemas que os Padres da Igreja trataram no início do cristianismo permanecessem atuais, por isso sua reflexão continua viva e faz avançar a pesquisa teológica.

No texto intitulado *A Igreja na economia de Deus segundo Santo Ireneu de Lião*, de Giuseppe Laiti, a questão eclesial de Ireneu é abordada. Ireneu foi um homem eclesial, tanto pelo modo como viveu quanto pelo objetivo de sua teologia: defender a fé recebida dos Apóstolos. Laiti recorda que, frente à polêmica com os gnósticos, o teólogo de Lião afirmava que “a Igreja é efetivamente a guardiã da tradição do Evangelho e da sua eficácia salvífica, graças à ação conjunta dos apóstolos e do Espírito. Da primeira deriva a entrega do Evangelho, da segunda a capacidade de acolher e tornar disponível a sua fecundidade” (Laiti, 2005, p. 173).

Ao explicar a Igreja como guardiã da Tradição do Evangelho e da sua eficácia salvífica, Laiti menciona uma nota de rodapé que remete ao Concílio Vaticano II. Essa nota cita diretamente Ireneu de Lião e a sua concepção do Espírito na Igreja. Laiti destaca: O Concílio Vaticano II, em LG 4, cita explicitamente o texto de Ireneu para ilustrar a ação do Espírito na Igreja que transmite o Evangelho: “com a força do Evangelho [o Espírito] rejuvenesce a Igreja, renova-a continuamente e a conduz à comunhão perfeita com o Esposo”. Para o bispo de Lião, a Igreja transmite o Evangelho graças à ação do Espírito. Ele também afirma que a comunhão perfeita da esposa [Igreja] com o esposo [Cristo] se dá pela ação do

mesmo Espírito.

Giuseppe De Simone, ao falar da antropologia de Ireneu de Lião, recorda a influência do teólogo no *Concílio Vaticano II*. De Simone recorda que, dez anos antes, Jacques Fantino, em um breve artigo intitulado *Atualidade dos Padres: o exemplo de Ireneu*, perguntou sobre a relevância do bispo de Lião no final do século II, à luz do sucesso alcançado na França pela tradução de suas obras e, em particular, de seu escrito fundamental *Adversus haereses* (De Simone, 2005, p. 191). *Contra as heresias* é a principal obra do bispo de Lião, e é nela que ele procura conhecer o pensamento que ia contra o ensinamento dos Apóstolos na época.

De acordo com De Simone (2005, p. 191), a resposta de Fantino em seu artigo é que Ireneu dava atenção constante às Sagradas Escrituras já naquela época. Nesse sentido, nas últimas décadas, após o *Concílio Vaticano II*, houve uma renovação dos estudos bíblicos. Dessa maneira, Fantino conclui que o sucesso de Ireneu tem um papel fundamental no renascimento bíblico contemporâneo. Além disso, a ênfase que ele dava à Bíblia o torna muito atual, pois ele permanece próximo do texto bíblico. Aliás, além de ser considerado o pai da teologia sistemática no modo católico, Ireneu é considerado o primeiro teólogo da Igreja (Singles, 2010, p. 25). Isso reforça a ideia de que 'Ireneu é, antes de tudo, um teólogo bíblico' (Ribeiro, 2014, p. 24).

Na *Lumen Gentium*, direta ou indiretamente, nos números 4, 13, 17, 20 e 56, há citações extraídas das obras de Ireneu de Lião. No n. 4, é abordada a função do Espírito na Igreja: “Pela força do Evangelho Ele rejuvenesce a Igreja, renova-a perpetuamente e leva-a à união consumada com seu esposo” (LG, 4). Essa citação faz menção a *Contra as heresias*, III, 24,1. Já no n. 13, ao abordar a universalidade ou catolicidade do único povo de Deus, Ireneu é citado no meio do texto: “Este caráter de universalidade que condecora o Povo de Deus é um dom do próprio Senhor, pelo qual a Igreja Católica, eficaz e perpetuamente, tende a recapitular toda a humanidade com todos os seus bens sob Cristo Cabeça, na unidade de Seu Espírito’. Em nota de rodapé, menciona-se *Contra as heresias*, III, 16,6.

Na *Lumen Gentium* n. 17, ao tratar da índole missionária da Igreja, o documento, em nota de rodapé, menciona Ireneu e outros autores para a mesma citação. No n. 20, ao abordar a instituição dos Doze Apóstolos, o documento cita o teólogo de Lião por duas vezes na mesma frase: “Assim, pois, conforme atesta Santo Ireneu, a tradição apostólica é manifestada²⁵ e guardada em todo o mundo por aqueles que foram instituídos Bispos pelos Apóstolos e são seus sucessores até nós”.²⁶

Ainda na *Lumen Gentium*, no n. 56, quando o documento discorre a respeito de Maria na anunciação, Ireneu é mencionado por duas vezes, inclusive com a citação de seu nome: “Pois ela, como diz S. Ireneu, ‘obedecendo, se fez causa de salvação tanto para si como para todo o gênero

²⁵ Aqui faz menção à *Contra as heresias*, III, 3,1.

²⁶ *Ibidem*, 2,2.

humano””. O documento conciliar menciona *Contra as heresias*, III, 22,4, para esta citação. O texto prossegue: “Donde não poucos Padres antigos afirmam de bom grado em sua pregação: ‘O nó da desobediência de Eva foi desfeito pela obediência de Maria; o que a virgem Eva ligou pela incredulidade, a virgem Maria desligou pela fé”. Para este texto, o *Concílio* faz menção à mesma citação anterior de *Contra as heresias*.

A Constituição dogmática *Dei Verbum* menciona o teólogo de Lião nos números 7, 16, 18 e 25. No n. 7, quando discorre a respeito dos apóstolos e seus sucessores pregadores do Evangelho, assevera que para que o Evangelho se conservasse inalterado e vivo na Igreja, os Apóstolos deixaram como seus sucessores os bispos; aqui entra a citação de Ireneu falando sobre os bispos: “transmitindo o seu próprio encargo de Magistério”. Para tal citação se menciona *Contra as heresias*, III, 3,1. Em DV, 16, o documento apresenta a unidade dos dois Testamentos e empresta do bispo de Lião a seguinte ideia: “Com efeito, embora Cristo tenha fundado a Nova Aliança em seu sangue (Cf. Lc 22,20; 1Cor 11,25), contudo os livros todos do Antigo Testamento, recebidos íntegros na pregação evangélica²⁷ obtêm e manifestam seu sentido completo ao Novo Testamento [...]”. O que se empresta de Ireneu é o fato de que os livros do AT foram recebidos íntegros na pregação evangélica.

Na *Dei Verbum* n. 18, o documento utiliza de *Contra as heresias*, III, 11,8, o termo “Evangelho quadriforme”. Na obra teológica do bispo de Lião, está escrito que “quando se manifestou aos homens, nos deu um Evangelho quadriforme, sustentado por um único Espírito”. Na DV, n. 18, o texto afirma: “os apóstolos pregaram por ordem de Cristo, eles próprios e os varões apostólicos sob a inspiração do Espírito Santo no-lo transmitiram em escritos que são o fundamento da fé, a saber, o quadriforme Evangelho, segundo Mateus, Marcos, Lucas e João”.

A *Dei Verbum*, n. 25, também cita Ireneu ao recomendar a leitura da Sagrada Escritura. De acordo com o documento conciliar, “cabe aos sagrados Pastores, ‘depositários da doutrina apostólica’, educar oportunamente os fiéis que lhes foram confiados para o correto uso dos livros divinos [...]”. O bispo de Lião é citado como a fonte da expressão “depositários da doutrina apostólica” (*Contra as heresias*, IV, 32,1).

A influência teológica de Ireneu também pode ser encontrada na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, nos números 39 e 57. No n. 39, ao discorrer sobre a Nova Terra e o Novo Céu, o documento menciona Ireneu na citação: “Passa certamente a figura deste mundo deformada pelo pecado” (*Contra as heresias*, V, 36,1). Em seguida, no n. 57, ao abordar a fé e a cultura, Ireneu é citado explicitamente: “E é disposto, pelo impulso da graça, a reconhecer o Verbo de Deus que, antes de encarnar-Se para salvar e recapitular em Si todas as coisas, já estava no mundo como ‘luz verdadeira que ilumina todo o homem’ (Jo 1,9-10)”. Para essa citação,

²⁷ Aqui se menciona *Contra as heresias*, III, 21,3.

o Concílio se baseia em *Contra as heresias*, III, 11,8.

CONCLUSÃO

Aos sessenta anos do encerramento do Concílio Vaticano II é possível perceber o quanto foi importante tal acontecimento para a vida da Igreja e para a sua abertura e aproximação com o mundo moderno. Além disso, aquilo que se pretendeu com a retomada das fontes primitivas significou um grande avanço para a Igreja na sua liturgia, catequese, teologia e etc. Buscar nas Sagradas Escrituras e no estudo dos Padres da Igreja fez a reflexão avançar e tomar mais profundidade.

Ireneu de Lião, um dos grandes Padres da Igreja, bispo preocupado com os seus, elaborou sua obra teológica, não por especulação, mas com o desejo de defender-se contra correntes de pensamento que se desviavam da verdade. Esse pastor zeloso escreveu *Contra as heresias*, sua obra mais importante, bem como a *Demonstração da Pregação Apostólica*, conhecida como seu catecismo. Além dessas, outros fragmentos de suas obras do bispo de Lião também foram encontrados.

Com base nos ensinamentos dos Apóstolos e nas Sagradas Escrituras, o teólogo de Lião construiu sua teologia, que serviu de alicerce para praticamente toda a elaboração teológica futura. Nesse sentido, com a intenção de retorno às fontes primitivas, o Concílio Vaticano II buscou nesse grande Padre da Igreja inspiração, reflexão e teologia.

Ireneu é citado diversas vezes em documentos como *Lumen Gentium*, *Dei Verbum* e *Gaudium et Spes*. As citações podem ser encontradas tanto de forma explícita quanto implícita, e o seu nome é mencionado em alguns documentos conciliares sobre diversos temas.

Com isso, nota-se a importância e a atualidade do pensamento ireneano. Esse grande Padre nos ensina a buscar nas fontes para fazer teologia. Além disso, a retomada da aproximação bíblica nas últimas décadas torna seu pensamento e obra ainda mais atuais. Além disso, por ser um homem eclesial, Ireneu ensina a vincular a teologia à práxis pastoral, e não simplesmente a especulações.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BENTO XVI. **Os Padres da Igreja:** de Clemente Romano a santo Agostinho. Trad. Silvia Debetto C. Reis. São Paulo: Paulus, 2012. (Coleção Catequese do Papa).

BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002.

BOGAZ, A. S.; COUTO, M. A.; HANSEN, J. H. **Patrística:** caminhos da Tradição cristã. 5. Reimpressão. São Paulo: Paulus, 2008.

- BRIGGMAN, A. Irenaeus' christology of mixture. **The Journal of Theological studies, NEW SERIES**. Oxford. v. 67. n. 3. p. 247-271, 2013. Disponível em: < <https://academic.oup.com/jts/article/64/2/516/1716048>>. Acesso: 23 de jun. 2020.
- BRIGHENTI, Agenor. **Em que o Vaticano II mudou a Igreja**. São Paulo: Paulinas, 2016.
- CESARÉIA, E. de. **História eclesiástica**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008. (Coleção Patrística).
- FRANGIOTTI, R. **História da teologia: período patrístico**. São Paulo: Paulinas, 1992.
- DE SIMONE, G. **Note di antropologia ireneana (A.h. V,6,1)**. In: E. CATTANEO; L. LONGOBARDO. *Consonantia salutis: studi su Ireneo di Lione*. ed. Trapani: Pontificia Facoltà teológica dell'Italia Meridionale; Istituto "San Clemente I Papa e Martire", 2005, p. 191-198.
- GOMES, C. F. **Antologia dos Santos Padres**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1979.
- HAMMAN, A. **Os padres da Igreja**. 3. ed. São Paulo: Paulinas, 1980.
- HOLANDA, Erasmo Carlos gomes de. **A salvação do homem na obra *Adversus Haereses* de santo Irineu: um confronto de mentalidades**. Dissertação de Mestrado. Belo Horizonte – MG: FAJE – Faculdade Jesuíta de filosofia e teologia, 2012.
- LAITI, G. **La Chiesa nell'economia di Dio secondo Ireneo di Lione**. In: E. CATTANEO; L. LONGOBARDO. *Consonantia salutis: studi su Ireneo di Lione*. ed. Trapani: Pontificia Facoltà teológica dell'Italia Meridionale; Istituto "San Clemente I Papa e Martire", 2005, p. 159-178.
- LAYTON, B. **As escrituras gnóticas**. Trad. Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 2002.
- LIÃO, I. de. **Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose**. Introdução, notas e comentários Helcion Ribeiro; organização das notas bíblicas Roque Frangiotti; tradução Lourenço Costa. São Paulo: Paulus, 1995.
- LIÉBAERT, J. **Os padres da Igreja: séculos I – IV**. Trad. Nadyr de Salles Penteadó. 3.ed. São Paulo: Loyola, 2013.
- LOPES, G. **Patrística pré-nicena**. São Paulo: Paulinas, 2014. (Coleção Fonte Viva).
- LYON, Irineu de. **Demonstração da pregação apostólica**. Trad. Ari Luis do Vale Ribeiro. São Paulo: Paulus, 2014.
- MAIA, Geraldo dos Reis. **A soteriologia ireneana e seu influxo na constituição *Gaudium et spes* como relevância para a acolhida da salvação na Alta Modernidade**. Tese de doutorado. Roma – Itália: Pontificia Universidade Gregoriana – Faculdade de Teologia, 2013.
- MORESCHINI, C; NORELLI, E. **História da literatura cristã antiga grega e latina I: de Paulo à era constantiniana**. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2014.
- PADOVESE, L. **Introdução à teologia patrística**. Trad. Orlando Soares Moreira. 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004.

PAULO VI. **Compêndio do Vaticano II:** constituições, decretos e declarações. *Dei Verbum*. 30.ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 1969.

PAULO VI. **Compêndio do Vaticano II:** constituições, decretos e declarações. *Gaudium et spes*. 30.ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 1969.

PAULO VI. **Compêndio do Vaticano II:** constituições, decretos e declarações. *Lumen Gentium*. 30.ed. Petrópolis – RJ: Vozes, 1969.

RIBEIRO, Ari Luis do Vale. **Tradução, introdução, notas e comentários.** In. Irineu de LYON. Demonstração da pregação apostólica. São Paulo: Paulus, 2014.

RIBEIRO, Helcion. **Introdução, notas e comentários.** In. Irineu de LIÃO. Contra as heresias: denúncia e refutação da falsa gnose. São Paulo: Paulus, 1995.

RICHARD, P. **Memoria del “movimiento histórico de Jesús”:** desde sus Orígenes (años 30) hasta la crisis del Sacro Imperio Romano Cristiano (siglos IV y C). ed. San José, Costa Rica: DEI, 2009.

ROMERO-POSE, E.; YSABEL DE, A. **Il rinnovamento degli studi su Ireneo di Lione grazie all’opera del p. Antonio Orbe, gesuita spagnolo.** In. E. CATTANEO; L. LONGOBARDO. *Consonantia salutis: studi su Ireneno di Lione*. ed. Trapani: Pontificia Facoltà teológica dell’Italia Meridionale; Istituto “San Clemente I Papa e Martire”, 2005, p. 9-23.

SINGLES, D. **A glória de Deus é o homem vivo:** a profissão de fé de santo Irineu. Trad. Tiago José Risi Leme. São Paulo: Paulus, 2010.

Unitatis Redintegratio: 60 Anos de Ecumenismo na Igreja Católica

Unitatis Redintegratio: 60 Years of Ecumenism in the Catholic Church

William Marcelo Cardozo Lau¹

RESUMO

O presente artigo propõe uma análise crítica do decreto *Unitatis Redintegratio* (UR), 60 anos após sua promulgação pelo Concílio Vaticano II. O estudo examina a gênese, a estrutura e o impacto histórico do documento, contextualizando-o no *aggiornamento* e na renovada autocompreensão da Igreja no século XX. A reflexão destaca a mudança de uma postura defensiva para uma de diálogo com os “irmãos separados”, valorizando o que é comum entre os cristãos e reconhecendo a ação do Espírito Santo para além dos limites visíveis da Igreja Católica. Embora a recepção do decreto tenha gerado frutos notáveis, como o reconhecimento mútuo do batismo e declarações doutrinárias conjuntas, o artigo também aborda os desafios persistentes, incluindo a estagnação do diálogo, o fechamento identitário e o descompasso entre o ecumenismo oficial e a vida das comunidades. Por fim, conclui que a busca pela unidade cristã continua sendo um imperativo evangélico e um horizonte a ser perseguido com esperança, perseverança e humildade, conforme o espírito do Concílio.

Palavras-chave: *Unitatis Redintegratio*; Concílio Vaticano II; Ecumenismo; Unidade Cristã; Diálogo Ecumênico.

ABSTRACT

This article offers a critical analysis of the decree *Unitatis Redintegratio* (UR), sixty years after its promulgation by the Second Vatican Council. The study examines the document's genesis, structure, and historical impact, contextualizing it within the *aggiornamento* and the Church's renewed self-understanding in the 20th century. The reflection highlights the shift from a defensive stance to one of dialogue with “separated brethren,” valuing what is common among Christians and recognizing the action of

Revista
Teológica Pastoral
Norte do Paraná

ISSN: 1981-2108

OPEN ACCESS



Distribuído sob
Creative Commons CC-BY 4.0

© 2025 aos autores.

Publicado e Distribuído
por Sinergia Casa Editorial

¹ Licenciado em Filosofia pelo Centro Universitário Católico Ítalo Brasileiro e acadêmico do curso de Teologia na Pontifícia Universidade Católica do Paraná (PUCPR). Atua com interesse nas áreas de Filosofia da Religião, Ecumenismo e Diálogo inter-religioso. E-mail: williammarcelo40@gmail.com

the Holy Spirit beyond the visible boundaries of the Catholic Church. Although the reception of the decree has yielded notable fruits, such as the mutual recognition of baptism and joint doctrinal declarations, the article also addresses persistent challenges, including the stagnation of dialogue, identity-based isolation, and the gap between official ecumenism and the life of local communities. Finally, it concludes that the quest for Christian unity remains both a Gospel imperative and a horizon to be pursued with hope, perseverance, and humility, in accordance with the spirit of the Council.

Keywords: *Unitatis Redintegratio*; Second Vatican Council; Ecumenism; Christian Unity; Ecumenical Dialogue.

INTRODUÇÃO

A busca pela unidade entre os cristãos é uma exigência evangélica fundamental, expressa de modo vivo na oração de Jesus: “para que todos sejam um... para que o mundo creia” (Jo 17,21). Durante séculos, contudo, as divisões teológicas, litúrgicas e eclesiológicas entre as diversas confissões cristãs representaram não apenas rupturas institucionais, mas também feridas no testemunho da fé cristã diante do mundo. Foi no interior desse contexto que o Concílio Vaticano II (1962–1965) reconheceu, com lucidez e humildade, que tal divisão contradiz a vontade de Cristo e enfraquece a credibilidade da Igreja.

Dentre os documentos conciliares, o decreto *Unitatis Redintegratio* (UR) representa um marco inaugural e programático na renovação da postura da Igreja Católica frente às demais tradições cristãs. Fruto de um intenso processo de discernimento, diálogo e abertura, o texto rompe com a lógica do proselitismo e inaugura uma nova etapa na relação com os “irmãos separados”, marcada pelo respeito mútuo, pela valorização do que é comum e pelo compromisso com a verdade na caridade.

Ao longo das últimas seis décadas, a recepção do Decreto *Unitatis Redintegratio* gerou frutos notáveis em âmbito teológico, pastoral e institucional: desde o reconhecimento mútuo do batismo até a assinatura de importantes declarações doutrinárias conjuntas e o fortalecimento da oração ecumênica e da cooperação prática. No entanto, o processo ecumênico também enfrenta tensões e desafios: a estagnação do diálogo doutrinal, o fechamento identitário de algumas Igrejas, a privatização da fé e a crescente distância entre os documentos oficiais e a vida concreta das comunidades cristãs.

Diante desse cenário, o presente artigo propõe uma releitura crítica da *Unitatis Redintegratio*, considerando sua gênese, estrutura e impacto histórico, bem como os desafios que persistem no horizonte do ecumenismo contemporâneo. Ao retomar o espírito do Concílio Vaticano II,

busca-se reafirmar a centralidade da unidade como vocação da Igreja e renovar a consciência ecumênica como parte essencial da missão evangelizadora no mundo atual.

CONTEXTO HISTÓRICO E ECLESIAL DO VATICANO II

O século XX foi palco de profundas transformações sociais e religiosas. As guerras mundiais, o avanço do secularismo e as novas formas de comunicação demandaram da Igreja respostas mais dialogais e missionárias. A Igreja, que durante séculos manteve uma postura mais defensiva e distante dos desafios do mundo moderno, viu-se interpelada por uma realidade em rápida mudança, marcada por novas sensibilidades sociais, políticas e culturais. Diante disso, emergiu a necessidade de um *aggiornamento*, considerando que “*aggiornamento* significa atualização, renovação, reforma” (Miranda, 2012, p. 397). Essa atualização permitiria à Igreja reencontrar sua missão essencial no coração do mundo contemporâneo.

Nesse cenário, o Concílio Vaticano II (1962–1965) despontou como um momento de escuta profunda dos “sinais dos tempos” e de abertura ao diálogo com a modernidade. Como bem afirma Elias Wolff, “Esse grande Concílio, o mais ecumênico de todos, refez a rota fundamental da igreja ao colocá-la de frente ao mundo moderno [...] De isolada do mundo assume-se como sinal de salvação dentro do mundo” (Wolff, 2014, p. 7). A proposta conciliar não foi apenas uma reforma de estruturas, mas uma verdadeira conversão pastoral, que recolocou a Igreja em estado permanente de missão.

Essa nova postura, baseada na escuta, no discernimento e na colegialidade, buscava superar o isolamento eclesial e promover uma presença mais encarnada no mundo. A Constituição *Gaudium et Spes*, por exemplo, expressa esse novo olhar ao afirmar que “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e esperanças dos discípulos de Cristo” (GS, 1). O Concílio Vaticano II, portanto, não apenas atualizou a relação da Igreja com o mundo, mas inaugurou um novo paradigma eclesiológico centrado na comunhão, no serviço e na evangelização inculturada.

No campo das relações intereclesiais, a consciência das feridas provocadas pelas rupturas da Reforma Protestante do Século XVI e das divisões posteriores levou os padres conciliares a reconhecerem a necessidade urgente de diálogo com os demais cristãos.

Antes do Vaticano II, a eclesiologia predominante enfatizava uma perspectiva institucional, frequentemente centrada na hierarquia e no poder clerical. O Concílio Vaticano II, especialmente por meio da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, propôs uma nova compreensão da Igreja, reconhecendo-a como um mistério (*mysterium*), ou seja, uma

realidade que vai além de uma simples instituição humana “a Igreja é em Cristo como que o sacramento ou o sinal e instrumento da íntima união com Deus e da Unidade de todo gênero humano” (LG 1).

O Concílio Vaticano II, ao adotar uma eclesiologia de comunhão, rompe com visões eclesiocêntricas e exclusivistas, e passa a reconhecer que elementos de verdade e santificação também podem estar presentes fora dos limites visíveis da Igreja Católica. “Muitos elementos de santificação e de verdade existem fora dos limites visíveis da Igreja católica. Tais elementos, como dons próprios da Igreja de Cristo, impelem para a unidade católica” (UR 3).

Além disso, a própria noção de Igreja foi profundamente renovada pelo Concílio. A imagem de “Povo de Deus” (*Lumen Gentium*, cap. II) coloca todos os batizados em dignidade comum, permitindo maior abertura ao diálogo com outras confissões cristãs, naquilo que nos une pelo batismo, pela Escritura e pela fé em Cristo.

A CONSTITUIÇÃO DO DOCUMENTO *UNITATIS REDINTEGRATIO*

O Decreto *Unitatis Redintegratio*, publicado no dia 21 de novembro de 1964 pelo Papa Paulo VI - durante o Concílio Vaticano II, marca o início de uma importante fase na relação da Igreja Católica com as outras denominações cristãs. A redação do texto foi marcada por intensos debates entre correntes mais conservadoras e outras mais abertas à colaboração com as demais Igrejas.

Durante o período de preparação para o Concílio – um árduo trabalho que deu origem a temas enviados aos bispos para discussão – foram abordadas questões “sobre a fonte da revelação, sobre o depósito da fé, sobre a ordem moral, sobre a liturgia, sobre a família, sobre as comunicações sociais e sobre a unidade da igreja” (Alberigo, 1995, p. 398).

Entre os dias 26 e 30 de novembro de 1962, discute-se o primeiro esquema sobre a unidade da Igreja, intitulado *Ut Unum Sint*, texto esse que havia sido preparado pela Comissão para as Igrejas Orientais. Segundo Elias Wolff, a proposta inicial “[...] considerava exclusivamente as relações da Igreja Católica com as Igrejas de tradição Ortodoxa. Sendo que o Secretariado para a Unidade dos Cristãos e a Comissão Teológica haviam trabalhado a problemática do ecumenismo de forma mais ampla” (Wolff, 2012, p. 23).

Cria-se então uma comissão mista para trabalhar o assunto, “composta por membros da Comissão de Doutrina, da comissão para as Igrejas Orientais e do Secretariado para a Unidade” (Wolff, 2012, p. 24). Imagina-se os vários debates e as frentes de trabalho para conduzir o estudo a respeito da unidade cristã, e redigir o texto para ser apresentado, desse modo, em 1º de dezembro de 1962, por intervenção do cardeal Bea, a Assembleia aceita o esquema que precisaria ser reformulado de forma a reunir em um único texto os três documentos sobre a unidade da Igreja.

Assim, no primeiro intervalo do Concílio, o Secretariado para a Unidade, auxiliado pela Comissão para as Igrejas Orientais, produz um novo texto sobre o ecumenismo “texto este com apenas três capítulos (1) os princípios do ecumenismo, (2) a prática do ecumenismo, (3) os cristãos separados da Igreja católica: (a) as Igrejas Orientais; (b) as Comunidades Eclesiais surgidas a partir do século XVI” (Wolff, 2012, p. 24).

No dia 18 de novembro de 1963, a questão do ecumenismo é discutida. Aos três capítulos existentes, foram adicionados outros dois, que abordavam o significado do povo judeu na história da salvação e a liberdade religiosa. O que se referia propriamente ao ecumenismo foi muito bem acolhido pelos padres conciliares, o que modificou o entendimento sobre o ecumenismo. Diante disso, o encaminhamento “orientou as discussões no sentido de abandonar a ideia de unidade entendida como retorno a Roma dos cristãos de outras Igrejas” (Wolff, 2012, p. 24). Já no que se refere a questões dos Judeus e da liberdade religiosa, houve fortes resistências, especificadamente em relação ao tema da liberdade religiosa, texto preparado pelo Secretariado para a Unidade e aprovado somente pela Comissão Teológica, o qual foi submetido a quase intermináveis negociações, resultando no esquema aprovado e remetido à comissão de trabalho.

Mesmo a igreja católica não estando ligada às frentes ecumênicas da época, o espírito ecumênico vinha crescendo em meios católicos: “teólogos, profissionais, pensadores leigos e ministros ordenados participavam de congressos e conferências, e publicavam textos relativos ao ecumenismo” (Wolff, 2012, p. 25). Sendo que, nesse período, vários eventos relacionados ao ecumenismo aconteceram, os quais certamente influenciaram na reflexão dos padres conciliares: III Conferência Mundial de Fé e Ordem Lund (1952), III Assembleia Geral do Conselho Mundial de Igrejas em Nova Déli (1961), IV Conferência Mundial de Fé e Ordem, em Montreal (1963), entre outros eventos de natureza ecumênica.

Após meses de trabalhos incansáveis, estudos, debates, aprovações, discordâncias e modificações, o decreto seguiu para aprovação, ainda que correndo o risco de não ser aceito na seção conclusiva dos trabalhos. Para “evitar isso, as alterações deveriam ser acolhidas. Ou essas eram aceitas ou a assembleia poderia recusar todo o esquema” (Wolff, 2012, p. 28). Feitas as modificações, o Decreto sobre o ecumenismo *Unitatis Redintegratio* foi aprovado em 21 de novembro de 1964, obtendo 2137 votos favoráveis e 11 contrários.

OS PRINCIPAIS CONTEÚDOS DE *UNITATIS REDINTEGRATIO*

O Decreto *Unitatis Redintegratio* se estrutura em três partes fundamentais: 1) “Princípios católicos do ecumenismo”, que apresentam o fundamento teológico da busca pela unidade; 2) “Prática do ecumenismo”, que trata das atitudes e ações concretas a serem adotadas pelos

fiéis católicos; e 3) “As Igrejas e Comunidades Eclesiais separadas da Sé Apostólica Romana”, com destaque para o reconhecimento das riquezas espirituais presentes nelas.

Desde sua introdução, o decreto expressa com clareza a preocupação dos Padres Conciliares com a divisão entre os cristãos - uma realidade que fere o testemunho do Evangelho e contradiz explicitamente a vontade de Cristo, que rezou: “para que todos sejam um” (Jo 17,21). O decreto afirma a busca pela unidade cristã é um dos objetivos principais do Concílio Vaticano II: “este sagrado Concílio propõe-se promover a restauração da unidade entre todos os cristãos” (UR 1). O texto parte do reconhecimento de que “a unidade dos cristãos é vontade de Cristo” (UR 1) e propõe um ecumenismo que não se fundamenta em meros esforços humanos ou estratégias diplomáticas, mas na “conversão do coração” (UR 7), na “oração comum” (UR 8) e no “diálogo teológico, fraterno e na colaboração prática entre os cristãos” (UR 9).

Reconhece-se também que existem “graus de comunhão com outras comunidades cristãs” (UR 3), especialmente com as Igrejas orientais, a quem o Concílio dedica um olhar respeitoso e esperançoso. O documento afirma que “pela celebração da Eucarística do Senhor nestas Igrejas, a Igreja de Deus é edificada e cresce” (UR 15), e reconhece nelas autênticos sacramentos, sucessão apostólica e profundidade espiritual. Além disso, valoriza-se a ação do Espírito Santo fora dos limites visíveis da Igreja Católica, como já afirmava a *Lumen Gentium* (LG 15 e 16), indicando que a graça atua de modo misterioso e eficaz também fora dos confins institucionais.

Nesse sentido, o ecumenismo verdadeiro não pode ser confundido com relativismo doutrinário, o Concílio é claro ao afirmar que “nada é tão alheio ao ecumenismo como o falso irenismo que lesa a pureza da doutrina católica e obscurece o seu verdadeiro e certo sentido” (UR 11). A unidade deve ser buscada na caridade, mas sempre na fidelidade à verdade revelada, sem diluir os conteúdos essenciais da fé.

Assim, o decreto é, ao mesmo tempo, um chamado à responsabilidade de todos os fiéis no caminho da unidade pois “o cuidado de restaurar a união entre todos os cristãos compete a toda a Igreja, tanto aos fiéis como aos pastores” (UR 5), bem como uma abertura ao diálogo sincero, enraizado no Evangelho. Trata-se de um marco que inaugura um novo modo de relação com os “irmãos separados”, superando séculos de condenações mútuas e propondo uma espiritualidade de reconciliação e comunhão progressiva, segundo os tempos de Deus.

A RECEPÇÃO E OS FRUTOS DO DOCUMENTO NOS ÚLTIMOS 60 ANOS

Nos anos seguintes ao Concílio, observou-se um significativo aprofundamento do engajamento ecumênico da Igreja Católica, especial-

mente por meio da atuação do então Secretariado para a Promoção da Unidade dos Cristãos (atualmente Dicastério para a Promoção da Unidade dos Cristãos). Houve intensificação nos encontros bilaterais e multilaterais com outras confissões cristãs, assim como a “participação ativa da Igreja Católica em iniciativas ecumênicas regionais e internacionais, incluindo Conselhos de Igrejas instituídos em diversos países” (Lacoste, 2004, p. 599).

Esse novo impulso foi possibilitado pelo reconhecimento conciliar de que o ecumenismo é parte integrante da missão da Igreja, como afirma Vercruysse: “Através de um ato conciliar, o Vaticano II deu seu apoio ao esforço ecumênico e fez com que este começasse a fazer parte, como nunca anteriormente, das prioridades oficiais da Igreja Católica, como também de outras igrejas” (Vercruysse, 2017, p. 217). A entrada ativa da Igreja Católica no cenário ecumênico modificou profundamente o panorama das relações intereclesiais, superando posturas defensivas do passado.

Entre os frutos desse compromisso, destaca-se o reconhecimento mútuo do batismo entre a Igreja Católica e várias comunidades eclesiais, sobretudo no contexto do diálogo com as Igrejas da Reforma, o que expressa uma acolhida recíproca da graça e da filiação divina conferida no sacramento.

Outro marco relevante foi a assinatura, em 1999, da Declaração Conjunta sobre a Doutrina da Justificação entre a Igreja Católica e a Federação Luterana Mundial - um passo decisivo na superação de mal-entendidos históricos e na busca de uma linguagem comum da fé. O documento afirma: “Juntos confessamos: somente por graça, na fé na ação salvífica de Cristo e não por causa de qualquer mérito da nossa parte, somos aceitos por Deus e recebemos o Espírito Santo, que renova nossos corações enquanto nos capacita e chama a boas obras” (DCDJ, n. 15).

Além disso, a Igreja tem se empenhado ativamente na promoção de espaços de oração e espiritualidade ecumênica, como a Semana de Oração pela Unidade dos Cristãos, celebrada anualmente em diversos contextos eclesiais e comunitários, como gesto de comunhão e súplica pela unidade querida por Cristo. Como bem destaca Vercruysse, “a iniciativa ecumênica não se limita aos contatos oficiais e aos diálogos doutrinários. É algo mais do que um simples compromisso entre tantos outros. Tornou-se uma forma exigente de relação recíproca” (Vercruysse, 2017, p. 217), exigindo empenho, humildade e abertura constantes.

DESAFIOS ATUAIS E PERSPECTIVAS FUTURAS DO ECUMENISMO

Apesar dos avanços significativos alcançados desde o Concílio Vaticano II, a plena comunhão entre as Igrejas cristãs ainda está distante de se concretizar. Embora o diálogo teológico tenha proporcionado momentos históricos de aproximação e entendimento mútuo, é inegável

que, nas últimas décadas, o ecumenismo enfrentou um certo recuo, sobretudo no plano doutrinário, em que as divergências persistem especialmente quanto à eclesiologia, à sacramentalidade, à compreensão do ministério ordenado e à autoridade magisterial.

Como afirma Elias Wolff, “há muito o que se caminhar ainda para se chegar à unidade almejada. E no atual momento do diálogo ecumênico, sobretudo nas questões doutrinárias, vive-se uma sensação de estagnação ou até mesmo de recuo” (Wolff, 2014, p. 144). Essa percepção é intensificada por um movimento que o autor denomina de “recentramento identitário das Igrejas”, provocado pelo contexto pluralista, que exige das confissões cristãs “uma redefinição do seu ser e agir” (Wolff, 2014, p. 144).

Essa tendência defensiva contribui para um descompasso entre o discurso ecumênico e a vida concreta das comunidades, pois, segundo Wolff, “as convicções ecumênicas apresentadas nos documentos e nos pronunciamentos oficiais não se articulam com a vida concreta das comunidades” (Wolff, 2014, p. 144). Com isso, há o risco de se criar uma separação artificial entre o ecumenismo e a própria vida eclesial, como se fossem realidades independentes: “Há um descompasso entre ecumenismo e Igreja, como se fossem realidades separadas ou que se tocam apenas superficialmente” (Wolff, 2014, p. 145).

Além disso, é preciso observar com atenção outros fatores que dificultam o avanço ecumênico, entre os quais se destacam “a intensa prática do fundamentalismo, do conservadorismo, a perda do sentimento de pertença eclesial e a privatização da prática de fé dos cristãos” (Wolff, 2014, p. 145). Esses desafios revelam não apenas barreiras externas, mas também obstáculos internos à própria vivência da fé, os quais enfraquecem o testemunho de unidade e dificultam o cultivo de uma espiritualidade ecumênica madura.

O contexto atual, marcado pela secularização, pluralismo religioso e novas formas de espiritualidade, desafia as Igrejas a redescobrirem o valor e a urgência do ecumenismo. Há uma necessidade clara de renovar o compromisso ecumênico, especialmente por meio das novas gerações, das comunidades de base e da formação pastoral. A superação de preconceitos, a abertura ao diálogo e a construção de espaços de convivência fraterna são caminhos promissores.

Nesse horizonte, permanece válida a advertência conciliar de que o ecumenismo deve ser assumido como uma exigência evangélica e não apenas uma opção estratégica ou periférica. A unidade dos cristãos não é um mero ideal, mas um imperativo da fé, pois, como recorda o próprio Cristo: “para que todos sejam um... para que o mundo creia” (Jo 17, 21). O desafio é grande, mas a esperança permanece viva.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A reflexão sobre o Decreto *Unitatis Redintegratio*, à luz de sua origem, conteúdo e recepção, evidencia sua importância como marco de renovação no pensamento e na prática ecumênica da Igreja Católica. Ao reconhecer a divisão entre os cristãos como contrária à vontade de Cristo, o Concílio Vaticano II inaugura um novo caminho baseado no diálogo, na escuta mútua, na valorização do que une e no respeito pelas diferenças. Essa postura é um sinal concreto de conversão e abertura ao Espírito Santo, que continua a conduzir a Igreja em direção à unidade plena.

Os frutos colhidos ao longo dos sessenta anos desde a promulgação do documento são significativos: maior aproximação entre Igrejas, avanços doutrinários como a Declaração Conjunta sobre a Justificação, reconhecimento mútuo do batismo, e o fortalecimento do ecumenismo espiritual e prático. No entanto, também se tornam evidentes os limites e desafios do caminho ecumênico: o recuo em algumas instâncias de diálogo teológico, o fechamento identitário de algumas confissões, o descompasso entre as declarações oficiais e a vivência nas comunidades locais, bem como a influência de tendências fundamentalistas e da crescente privatização da fé cristã.

Diante disso, é urgente renovar o ardor ecumênico, especialmente entre as novas gerações e nos âmbitos da pastoral de base. O ecumenismo não deve ser visto como apêndice ou tarefa secundária da missão eclesial, mas como dimensão essencial da fidelidade ao Evangelho. Retomar o espírito do Vaticano II é, portanto, um chamado contínuo à conversão e à esperança. A unidade dos cristãos, embora ainda não alcançada plenamente, permanece como horizonte a ser buscado com perseverança, humildade e confiança na ação de Deus.

Assim, a caminhada ecumênica segue aberta, exigindo empenho teológico, coerência pastoral e testemunho profético. A herança de *Unitatis Redintegratio* não é apenas um documento do passado, mas uma convocação presente à corresponsabilidade de todos os cristãos na superação das divisões e na construção da comunhão querida por Cristo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BÍBLIA. Bíblia de Jerusalém. Tradução de seus textos originais. São Paulo: Paulus, 2002.

MIRANDA, M. F. O **Concílio Vaticano II ou a Igreja em contínuo aggiornamento**. Pistis & Praxis, Curitiba, v. 4, n. 2, p. 395-420, Jul./Dez. 2012.

WOLFF, Elias. **Vaticano II 50 anos de ecumenismo na Igreja Católica**. São Paulo-SP: Paulus, 2014. p. 7-145.

CONCÍLIO VATICANO II. *Compêndio dos documentos do Concílio Vaticano II*. Tradução da CNBB. 7. ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

ALBERIGO, G. **História dos concílios ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 398.

WOLFF, Elias. **Unitatis Redintegratio Dignitatis Humanae Nostra Aetate textos e Comentários**. São Paulo-SP: Paulinas, 2012. p. 23-28.

BIRMELÉ, André. Verbete “Ecumenismo” in: LACOSTE, Jean-Yves (dir) **Dicionário Crítico de Teologia**. Tradução: Paulo Meneses. São Paulo: Paulinas e Loyola, 2004, p. 597-601.

VERCRUYSSSE, Jos E. Verbete “Ecumenismo” in: LATOURELLE, René. FISICHELLA, Rino (dir). **Dicionário de Teologia Fundamental**. Tradução: Luiz João Baraúna. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2017. p. 216-222.

FEDERAÇÃO LUTERANA MUNDIAL; IGREJA CATÓLICA. **Declaração conjunta sobre a doutrina da justificação**. Tradução da CNBB. São Paulo: Paulinas, 1999.



v. 19, n. 1

2025

SESSENTA ANOS DO CONCÍLIO VATICANO II