

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO DE JANEIRO



Max de Araujo Cardoso

**A noção de corpo de Cristo em Joseph Ratzinger e
os seus fundamentos na eclesiologia recente**

Dissertação de Mestrado

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre pelo programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientador: Prof. Antonio Luiz Catelan Ferreira

Rio de Janeiro
Fevereiro de 2019



Max de Araujo Cardoso

**A noção de corpo de Cristo em Joseph Ratzinger e
os seus fundamentos na eclesiologia recente**

Dissertação a ser apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Prof. Antonio Luiz Catelan Ferreira
Orientador
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. André Luiz Rodrigues da Silva
Departamento de Teologia
PUC-Rio

Prof. Gilcemar Hohemberger
Faculdade de São Bento - RJ

Prof^a. Monah Winograd
Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do
Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 22 de fevereiro de 2019.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e do orientador.

Max de Araujo Cardoso

Graduou-se em Filosofia na PUC-Rio em 2012 e em Teologia na Universidade de Navarra-Pamplona em 2016.

Ficha Catalográfica

Cardoso, Max de Araujo

A noção de corpo de Cristo em Joseph Ratzinger e os seus fundamentos na eclesiologia recente / Max de Araujo Cardoso; orientador: Antonio Luiz Catelan Ferreira. – 2019.

68 f.; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2019.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Teologia sistemática. 3. Eclesiologia. 4. Joseph Ratzinger. 5. Corpo de Cristo. I. Ferreira, Antonio Luiz Catelan. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Agradecimentos

Ao meu orientador Professor Antonio Luiz Catelan Ferreira pelo estímulo constante, pelo acompanhamento paciente em todas as etapas deste trabalho e pela sua amizade.

Ao CNPq e à PUC-Rio, pelos auxílios concedidos, sem os quais este trabalho não poderia ser realizado.

À minha família pelo alicerce seguro, pela torcida e pelo incentivo.

Aos professores e funcionários do Departamento de Teologia da PUC-Rio pelos ensinamentos e pela ajuda.

Agradecimentos especiais ao Professor Abimar Oliveira de Moraes e ao Professor Waldecir Gonzaga sem o apoio e a amizade deles não teria conseguido terminar este trabalho.

Aos meus amigos de perto e de longe que me estimularam e ajudaram.

Resumo

Cardoso, Max de Araujo; Ferreira, Antonio Luiz Catelano. **A noção de corpo de Cristo em Joseph Ratzinger e os seus fundamentos na eclesiologia recente**. Rio de Janeiro, 2019. 68 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A partir da análise da renovação da eclesiologia que ocorreu na história da teologia a partir do século XIX com o consequente redescobrimento da noção de Igreja como Corpo de Cristo, buscamos nessa pesquisa mostrar como se deu o desenvolvimento desse conceito na renovação da eclesiologia no século XIX, partindo da eclesiologia de Möhler, passando pelos teólogos da Escola de Roma influenciados por ele e mostrando as bases colocadas pelo Magistério da época, principalmente no Concílio Vaticano I. Analisamos também de que maneira se seguiu a reflexão teológica do conceito de Corpo de Cristo nos diversos momentos que a teologia passou no início do século XX, chegando até a encíclica *Mystici Corporis* de Pio XII e a sua influência no Concílio Vaticano II, principalmente na redação da encíclica *Lumen Gentium*. A partir dessa compreensão da evolução da noção Corpo de Cristo na eclesiologia recente concluímos o trabalho analisando a contribuição de Joseph Ratzinger que dá luzes importantes para compreender como a noção de Corpo de Cristo nos ajuda a entender melhor a própria natureza da Igreja.

Palavras-chave

Eclesiologia; Corpo de Cristo; *Mystici Corporis*; Joseph Ratzinger.

Abstract

Cardoso, Max de Araujo; Ferreira, Antonio Luiz Catelan (Advisor). **The notion of body of Christ in Joseph Ratzinger and its foundations in recent ecclesiology.** Rio de Janeiro, 2019. 68 p. Dissertação de Mestrado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

From the analysis of the renewal of ecclesiology that occurred in the history of theology from the nineteenth century with the consequent rediscovery of the notion of the Church as Body of Christ. We seek to show how this concept developed in the renewal of ecclesiology in the nineteenth century, starting with the ecclesiology of Möhler, passing through the theologians of the College of Rome influenced by him and showing the bases laid by the Magisterium of that time, especially in the First Vatican Council. We also analyzed the theological reflection of the concept of the Body of Christ in the various moments that theology passed at the beginning of the twentieth century, reaching the encyclical *Mystici Corporis* of Pius XII and its influence in the Second Vatican Council, especially in the encyclical *LumenGentium*. From this understanding of the evolution of the notion of the Body of Christ in recent ecclesiology, we conclude the work by analyzing the contribution of Joseph Ratzinger, which gives important insights to understand how the notion of the Body of Christ and helps us to better understand the very nature of the Church.

Keyword

Ecclesiology; Body of Christ; *Mystici Corporis*; Joseph Ratzinger.

Sumário

1. Introdução	8
2. A renovação da eclesiologia no século XIX.....	10
2.1 A eclesiologia de Johann Adam Möhler e o desenvolvimento posterior como Corpo Místico de Cristo	10
2.2 O Concílio Vaticano I como possibilidade de um avanço eclesiológico	14
2.3 O progresso da reflexão eclesiológica	16
3. A encíclica “ <i>Mystici Corporis Christi</i> ”	21
3.1 A encíclica e os reflexos de sua época	21
3.2 Os fundamentos doutrinários da encíclica “ <i>Mystici Corporis</i> ”	23
3.3 Os debates suscitados pela “ <i>Mystici Corporis</i> ”	29
3.4 A importância da encíclica como uma etapa da eclesiologia	34
4. Reflexos da <i>Mystici Corporis</i> na <i>Lumen Gentium</i>	36
4.1 <i>Lumen Gentium</i> e suas origens.....	36
4.2 A presença da <i>Mystici Corporis</i> na <i>Lumen Gentium</i>	43
5. A noção de corpo de Cristo na eclesiologia de Ratzinger	51
5.1 As origens evangélicas do conceito de corpo de Cristo	51
5.2 Igreja como corpo de Cristo na teologia paulina	53
5.3 As inflexões do conceito de corpo de Cristo na história da teologia... ..	56
5.3 Os três grandes giros na história da exegese do século XX	57
5.3 A Igreja como sacramento universal da salvação	58
6. Conclusão	61
7. Bibliografia.....	62

1

Introdução

A compreensão do que é a Igreja é um tema complexo, mas ao mesmo tempo muito necessário de ser refletido. Afinal, ser Igreja toca a própria essência do ser cristão. A maneira como se entende o que é a Igreja, irá inevitavelmente refletir-se na maneira como se entende o que é ser cristão. Ao se deparar com a noção de Corpo de Cristo da maneira com que Ratzinger explica este conceito, fica-se impressionado com a profundidade da sua reflexão e da importância que o tema tem para compreender melhor a nossa própria vida como uma participação na vida de Cristo. Por este motivo, escolhemos este tema para o nosso trabalho.

Pretendemos com este trabalho mostrar a contribuição específica de Ratzinger neste tema e de que maneira suas reflexões iluminam a compreensão do que é ser Igreja. Assim, podemos compreender melhor também a vivência dos sacramentos, as intenções do próprio Jesus ao fundar a sua Igreja e de que maneira podemos viver como cristãos no mundo de hoje, refletindo em nossas ações o próprio Cristo que se encontra intimamente unido ao nosso ser.

Pode-se perceber que o tema abordado, a noção de Corpo de Cristo em Ratzinger, possui profundas relações com outros importantes temas da eclesiologia, como a noção de Povo de Deus por exemplo. Porém, devido aos limites deste trabalho, escolhemos desenvolver somente aquela primeira noção. A fim de melhor compreendê-la é necessário entender a história do pensamento eclesiológico sobre este tema e assim poder refletir sobre as contribuições específicas de Ratzinger sobre o mesmo.

Para aprofundar na compreensão da eclesiologia de Ratzinger nos baseamos em alguns de seus textos que foram reunidos em suas obras completas, no volume VIII/1, onde foram compilados seus escritos eclesiológicos. São escritos de diversas épocas e diferentes contextos. Alguns são artigos de revista, artigos de dicionário ou textos de aulas ministradas por Ratzinger. Com esta variedade de fontes, esperamos conseguir mostrar a visão mais completa possível do autor sobre o tema proposto.

A fim de compreender melhor o avanço do pensamento eclesiológico sobre a noção de Corpo de Cristo, temos que estudar a evolução desse pensamento na história recente da teologia. No primeiro capítulo abordamos a renovação da

eclesiologia ocorrida no século XIX, principalmente a partir do pensamento eclesiológico de Möhler e a influência de suas reflexões em importantes teólogos da Escola Romana, como Passaglia, Schrader, Scheeben e Franzelin. Assim vemos como estas reflexões eclesiológicas influenciaram no Concílio Vaticano I e continuaram a ser desenvolvidas pela teologia até a primeira metade do século XX.

No segundo capítulo vemos de que modo a noção de Igreja como Corpo de Cristo entrou de maneira oficial nos escritos magisteriais durante o pontificado de Pio XII com a sua encíclica “*Mystici Corporis Christi*”. Detemo-nos na análise das reflexões eclesiológicas desta encíclica, visto que se tornou um grande marco na história da eclesiologia recente. Vemos os reflexos que a encíclica teve em sua época com os seus subsequentes debates, os seus fundamentos doutrinários e o seu papel como uma importante etapa da eclesiologia.

No terceiro capítulo analisamos as influências que a encíclica “*Mystici corporis*” teve no Concílio Vaticano II, principalmente na elaboração da encíclica “*Lumen Gentium*”. Vemos como foi o processo de formulação dos esquemas desta encíclica e como a “*Mystici Corporis*” está presente no texto da “*Lumen Gentium*”, seja pela influência de suas ideias, seja até mesmo por citações diretas em seu texto.

Finalmente, no quarto e último capítulo do presente trabalho chegamos ao objetivo do mesmo que é mostrar a noção de corpo de Cristo no pensamento de Joseph Ratzinger. Mostramos como ele consegue colocar critérios para uma interpretação das Sagradas Escrituras que se aproxime mais da intenção de Jesus ao criar uma Igreja. Ao analisarmos as origens evangélicas da noção de Corpo de Cristo vemos com clareza a intenção de Jesus de fundar uma Igreja e a relação especial que tinha com seus discípulos. Vemos também como São Paulo desenvolveu a reflexão sobre a Igreja proposta por Cristo e como se utilizou do conceito de corpo de Cristo para fazê-lo. Em seguida vemos os problemas na história da teologia que dificultaram uma boa compreensão deste conceito e as três inflexões da exegese do século XX em relação ao mesmo. Por fim, vemos a importância da noção de Corpo de Cristo para entender a Igreja como sacramento universal de salvação.

2

A renovação da eclesiologia no século XIX

2.1

A eclesiologia de Johann Adam Möhler e o desenvolvimento posterior como Corpo Místico de Cristo

O pensamento de Johann A. Möhler se situa em um contexto em que toda a hierarquia eclesial, inclusive o papado, encontrava-se ameaçado de perder sua autonomia, devido ao crescente poder político dos Estados que buscavam o controle de todas as instituições. Nesse momento a reação católica se dividiu em duas frentes. De um lado, temos uma tentativa de restauração através do poder hierárquico. Restaurar o poder da Igreja era compreendido como a restauração do poder papal, o que levava a afirmar a infalibilidade pontifícia. Esta corrente teve como principais representantes Luís de Bonald e Joseph de Maistre. Este terá grande influência no movimento chamado ultramontanismo, os ecos de suas ideias se farão sentir no Concílio Vaticano I, principalmente em relação ao dogma da infalibilidade papal.

Do outro lado, temos a vertente da restauração católica em que se encontra Möhler. Ele procurou restabelecer a ligação entre a Igreja e as suas fontes medievais e patrísticas. Nesta época a Igreja estava impregnada pelo romantismo daquele momento histórico, que se caracterizava como uma contraposição ao racionalismo e uma volta ao período clássico. A maior representante desta corrente foi a escola alemã de Tübinga, onde Möhler foi professor de história da Igreja por vários anos. Aí foi onde ele desenvolveu seu pensamento eclesiológico.

O pensamento de Möhler exerceu grande influência em toda a eclesiologia posterior, sendo considerado o pai da eclesiologia moderna. Seu pensamento eclesiológico exerceu grande influência na Escola Romana e também na corrente eclesiológica do Corpo Místico de Cristo que desembocaria na encíclica “*Mystici Corporis*” de Pio XII. Pode-se dizer que sua eclesiologia influenciou o pensamento de grandes representantes da Escola Romana, como Passaglia, Schrader, Scheeben e Franzelin. As intuições de Möhler encontraram um justo desenvolvimento no pensamento teológico dos professores do Colégio Romano, estes conseguiram, com suas reflexões, complementar o que faltava na síntese eclesiológica daquele.

Podemos afirmar com segurança que Möhler foi o representante mais importante na renovação eclesiológica do século XIX. Ele fazia suas reflexões tomando como o ponto de partida uma nova visão do cristianismo, não uma visão meramente jurídica e racionalista, que constituía uma forte tendência em sua época devido a influencia do pensamento iluminista, mas sim como uma realidade viva. Suas reflexões foram como uma redescoberta do cristianismo e causaram forte impacto na eclesiologia posterior.

Esta revitalização do cristianismo causada por Möhler só foi possível devido aos seus estudos patrísticos dos três primeiros séculos. Quando se compreendia que a Igreja tinha a sua unidade, assim como o Verbo de Deus feito carne era verdadeiramente uno, união perfeita entre Deus e o homem. Seus estudos marcam uma redescoberta de uma verdade fundamental do cristianismo, que constitui a sua própria essência.

O iluminismo não se constituía de um movimento ideológico ateu, mas sim de uma religiosidade deísta. Deus cria o mundo, mas o abandona a si mesmo, não interferindo de maneira alguma. Este pensamento acabou entrando na teologia e formando o iluminismo católico, que estava bastante presente na escola de Tübinga. Este pensamento, em um primeiro momento, influenciou Möhler, mas depois ele se opôs a este tipo de teologia. Era um ambiente de crise modernista, isto serviu de ocasião para que muitos vissem o pensamento de Möhler com reservas.

Möhler, influenciado pelo romantismo de sua época, enaltece a unidade orgânica, o corpo vivo onde a “pluralidade material está unida por um princípio interior”.¹ Ele faz com que o eixo antropocêntrico de uma visão eclesiológica da época que era marcadamente jurídica e hierárquica, influenciada pela visão deísta, fosse substituído por um eixo teocêntrico, no qual o princípio de unidade da Igreja é o Espírito Santo. Forjando, dessa forma, uma nova definição anti-deísta, pois não pressupõe a autonomia do homem diante de Deus, mas a sua total dependência da ação interior do Espírito Santo. Essa renovação eclesiológica faz entender que o aspecto exterior da Igreja é uma expressão do seu aspecto interior.

A unidade orgânica ou hierárquica da Igreja é uma realização externa de sua unidade mística ou doutrinal. “O novo conceito de Igreja tem como princípio o

¹ J. A. MÖHLER, *Simbolica*, 20.

Espírito Santo que forma uma comunidade sustentada pela fé e o amor, onde a hierarquia é a manifestação visível desse vínculo de fé e amor”.² Assim se pode compreender que a unidade local de uma Igreja se faz na pessoa do bispo, este é a manifestação concreta do amor de todos os fiéis entre si, a personificação visível do amor de todos. Porém suas reflexões trazem também certos perigos, como a ideia de que o bispo é somente um delegado da comunidade local, cuja autoridade seria consequência e não fundamento de sua unidade.

Dessa forma, um dos limites de sua eclesiologia seria a redução da autoridade episcopal como fruto da comunidade cristã e também a total desatenção a dimensão cristológica. Isso poderia levar ao risco de um monofisismo eclesiológico, a realidade eclesial acabaria por se confundir com a própria realidade divina, o que colocaria em grave perigo a liberdade humana e poderia levar a identificar o estado atual da Igreja com uma realidade definitiva. Além disso, Möhler ao combater o naturalismo advindo de uma eclesiologia iluminista, com traços deístas, acaba caindo em uma nova forma de naturalismo, que segundo Geiselmann poderia ser chamado de biológico.³ A Igreja passaria a ser vista como um organismo, o que autorizaria transpor as verdades biológicas para o campo teológico com suas consequências.

Diante das críticas feitas as suas obras, Möhler seguiu aprofundando-se cada vez mais em seus estudos e procurou responder cada uma das críticas que lhe eram postas. Assim ele redescobre a autonomia do ser humano e a necessária distinção entre ele e Deus, afastando de si qualquer possibilidade de uma leitura monofisista ou dualista entre o humano e o divino. Podemos perceber assim uma evolução do pensamento de Möhler entre as suas obras “*A unidade da Igreja*” e “*Simbólica*”. Nesta obra a unilateralidade daquele primeiro trabalho é superada ao fazer o resgate da perspectiva cristológica na qual a visibilidade da Igreja conjugasse, por analogia, com a visibilidade da encarnação do Verbo. É a partir daí que Möhler pode afirmar que a Igreja é a encarnação continuada na história.⁴

² A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolucion historica de las ideas eclesiologicas*, 243.

³ Cf. J. R. GEISELMANN, “*Les variations de la definition de l’Eglise chez Johann. Adam Möhler-particulièrement en ce qui concerne les relations entre l’Episcopat et le Primat*”, 158.

⁴ A ideia da Igreja como continuação da encarnação do Verbo e a manifestação de sua ação salvífica na historia foi sintetizada na Constituição dogmática “*Sacrosanctum Concilium*”, n. 7.

Agora, a hierarquia não é mais a personificação do amor entre fiéis, como naquela sua primeira obra, e como consequência fruto da unidade, mas sim fundamento da unidade da Igreja, pois procede do Cristo histórico. Dessa forma se preocupou em valorizar também a dimensão humana da Igreja, fazendo compreender melhor a realidade e a função da hierarquia, principalmente o papel do papado. Ele percebeu também que o seu primeiro ponto de vista pneumatológico não permitia opor-se eficazmente a visão espiritualista de uma Igreja invisível da teologia protestante.

Devemos compreender que essas suas duas obras, em realidade, se complementam, como a dimensão exterior e interior, visível e invisível da Igreja. O Espírito Santo, enviado por Cristo, continua atuando na sua Igreja, mantendo-se assim a dimensão pneumatológica e cristológica. Seria um erro grave tanto o fato de querer reduzir a Igreja exclusivamente a uma comunidade mística, como querer reduzi-la a uma sociedade meramente humana. Em realidade, deve-se afirmar e existência de uma complexa realidade, onde esses dois princípios se interpenetram e formam sua autêntica identidade.

O pensamento de Möhler teve forte influência no pensamento de Passaglia, fazendo com que o pensamento daquele servisse de inspiração para a renovação promovida pelo Colégio Romano. Passaglia e Schrader são o elo de união entre o Colégio Romano e a escola de Tübinga. Schrader procurou, tal como Möhler, harmonizar as dimensões interna e externa, utilizando imagens bíblicas sob as quais fundou a sua teologia sobre a Igreja. Scheeben, que foi professor de Schrader, foi também um grande pensador e sistematizador dessa nova eclesiologia.

As reflexões eclesiológicas feitas por Passaglia passaram por um processo de evolução em três etapas. Na primeira delas seu pensamento se centrou mais no primado papal com um caráter apologético, ainda muito vinculado a teologia pós-tridentina. Em um segundo momento, suas reflexões, influenciadas pelas imagens bíblicas, assinalaram a realidade íntima da Igreja, revelando a riqueza de uma nova visão eclesial. Assim como realizou outrora Möhler, Passaglia faz também uma analogia entre a união hipostática de Cristo e a sua união com a Igreja. Neste ponto “é mais preciso que Möhler, em destacar que a união do Logos com sua natureza humana é de ordem hipostática, enquanto Cristo está com a Igreja em

uma relação de reciprocidade”.⁵ Ele evita, assim, o risco de cair em um monofisitismo eclesiológico.

Na terceira etapa de seu pensamento, Passaglia faz uma ruptura, seduzido pelas ideias liberais rompe com Roma. No entanto, seu pensamento e obra continuaram com Schrader, grande adversário das teorias liberais e defensor do primado de Roma, bem como o seu poder temporal. Ele foi o responsável pelo primeiro esquema “*De ecclesia*” do Concílio Vaticano I, onde propôs a definir a Igreja como *Corpus Mysticum Christi*. Dessa maneira podemos perceber a influencia das ideias de Passaglia no esquema do concílio, ainda que seu próprio nome não figurasse em nenhum lugar.

O pensador João B. Franzelin, aluno de Passaglia no Colégio Romano, foi inimigo de todo exagero e se inseriu no pensamento tomista de sua época. Ele faz uma defesa da visibilidade da Igreja onde aparecem ideias que o aproximam de Passaglia, ainda que o faça de uma maneira mais escolástica, algo muito próprio do seu espírito tomista. Ele retoma a ideia de Möhler, que também se encontrava na obra de Passaglia, sobre a Igreja como uma encarnação do Verbo continuada na historia, realizando uma síntese entre os conceitos de Corpo de Cristo e Esposa de Cristo⁶.

Tendo em vista tudo isso, devemos concordar com a tese de Congar de que existe uma linha genealógica entre Möhler e o Colégio Romano⁷. Tal tese não pode ser considerada apenas uma suposição, mas sim uma realidade concreta e comprovável pelo próprio esquema eclesiológico do Concílio Vaticano I.

2.2

O Concílio Vaticano I como possibilidade de um avanço eclesiológico

No Concílio Vaticano I (1869-70), a comissão teológica preparatória nomeada por Pio IX, dentre muitos que a compunham estava Schrader que foi o secretário e quem fez o trabalho final de redação do *De Ecclesia*, o esquema *Supremi Pastoris*. O primeiro esquema torna evidente a influência da Escola

⁵ A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia. Evolucion historica de las ideas eclesiologicas*, 304

⁶ Cf. L. BOUYER, *La Chiesa di Dio: corpo di Cristo e tempio dello Spirito*, 126.

⁷ “pode-se dizer que: *Möhler genuit Passaglia; Passaglia genuit Schrader; Passaglia et Schrader genuerunt Scheeben et Franzelin (...)*” Y. CONGAR, “*L’Ecclesiologie, de la Révolution Française au Concile du Vatican, sous le signe de l’affirmation de l’autorité*”, 107.

Romana, com o conceito de Igreja como Corpo Místico de Cristo, ideia presente na obra de Passaglia e que por intermédio de Schrader, seu discípulo, foi apresentada no Vaticano I como a definição mais apropriada de Igreja, pois segundo a Comissão era mais escriturística e exprimia a relação entre Cristo e a Igreja, e tinha como ponto de partida a transcendência – decisivo para a renovação eclesial -, ou seja, partia do ser íntimo da Igreja e corrigia os exageros da eclesiologia da Contra-Reforma.⁸

O primeiro esquema recebeu várias críticas dos padres conciliares a respeito da definição eclesiológica Corpo Místico de Cristo, segundo o qual era demasiada mística para ser uma definição conciliar e se aproximava mais do campo da espiritualidade, não respondendo às exigências da época com suas preocupações anti-liberais e positivistas. Os padres conciliares sugeriram que ao capítulo XI, que tratava da infabilidade da Igreja, fosse acrescentada a infabilidade papal, o que com o novo esquema levou a pensar em duas constituições De Ecclesia, na qual a primeira versaria sobre o primado e a infabilidade papal, do qual originou-se a Primeira Constituição Dogmática sobre a Igreja de Cristo “*Pastor aeternus*”, e a segunda sobre a Igreja.

Contudo, esse último esquema nem sequer foi debatido na aula conciliar devido a brusca interrupção do Concílio, por causa da invasão da cidade de Roma pelas tropas italianas. Dos trabalhos previstos o Concílio conseguiu na III sessão em 24 de abril de 1870, promulgar a Constituição Dogmática sobre a fé católica “*Dei Filius*”, sobre o problema da credibilidade da Igreja e a Primeira Constituição Dogmática sobre a Igreja de Cristo “*Pastor aeternus*”, na IV sessão em 18 de julho de 1870. O próprio título da última constituição promulgada torna clara a necessidade de outra constituição, devido a complementariedade entre ambas, porém, a segunda permaneceu apenas como um esquema.

O segundo esquema, na visão de Collantes⁹, se aprovado tal como era proposto aproximar-se-ia muito do que posteriormente fora definido no Concílio Vaticano II, mostrando assim que, a ânsia desmedida de afirmar uma total descontinuidade entre esses concílios não tem fundamentos sólidos, negando a ideia de que o Vaticano II promoveu uma verdadeira revolução copernicana.

⁸ A. ANTÓN, «Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella Teologia dal Vaticano I al Vaticano II», 45-46.

⁹ J. COLLANTES, La cara oculta del Vaticano I, 142.

A ausência do segundo esquema proporcionou um desequilíbrio na eclesiologia da época e favoreceu uma leitura bastante unilateral dos documentos conciliares, valorizando demasiadamente a autoridade papal. Por outro lado, o segundo esquema permanece como uma hipótese, pois poderia ter sido rejeitado ou totalmente reformulado pelos padres conciliares, portanto, é possível concluir que, na perspectiva do primeiro esquema “*Supremi Pastoris*”, o Vaticano I faliu, pois, retornou, ou melhor, reforçou uma eclesiologia apologética de tipo belarminiana com grande ênfase na figura do Romano Pontífice.

E assim, “a renovação eclesiológica que se anunciava com os grandes teólogos românticos e a Escola Romana não produziu seus frutos na época”¹⁰, e o Vaticano I permaneceu como uma possibilidade de renovação. Entretanto, o fracasso ocorrido no Vaticano I não significou o fim da eclesiologia do Corpo Místico desenvolvido pelos teólogos que promoveram a renovação eclesiológica, mas abriu portas para a continuidade da reflexão.

2.3

O progresso da reflexão eclesiológica

Os primeiros 50 anos depois do Concílio Vaticano I foram marcados por uma forte acentuação apologética da eclesiologia. Os manuais, em sua maioria, centralizavam-se no primado e na infabilidade papal, marcas indelévels do Concílio. No entanto, a partir de 1920, no período entre as guerras, um sopro renovador invadiu o mundo eclesial e deu novo vigor à teologia do Corpo Místico de Cristo. A experiência da guerra e suas devastadoras consequências geravam em todos os anseios de uma profunda vivência comunitária como forma de superação do individualismo. É a época sobre o qual, em 1922, Romano Guardini profeticamente anunciava o despertar da Igreja nas almas, a aurora de novos tempos na dimensão eclesial.

Entretanto, antes de prosseguir os estudos sobre esse rico período da reflexão eclesiológica é conveniente num olhar retrospectivo estudar os teólogos Matias José Scheeben (1835-1888), Leão XIII (1878-1903) e Émile Mersch (1890-1940), que contribuíram para o amadurecimento da eclesiologia cristocêntrica e, conseqüentemente, do despertar do século XX. Schheeben está

¹⁰ B. SESBOÛÉ, História dos dogmas. III. Os sinais da salvação (séculos XII-XX), 419.

entre os principais alunos de Passaglia e Schrader, sendo um dos mais importantes teólogos da eclesiologia do Corpo Místico. Não deixou nenhum tratado eclesiológico, procurou situar a Igreja no conjunto dos mistérios sobrenaturais, suas ideias eclesiológicas tinham uma perspectiva mais teológica¹¹, partiam da teologia dos mistérios da Igreja e dos seus sacramentos, o que certamente recorda São Tomás de Aquino.

A noção eclesial de Scheeben coincide com a visão romântica e organológica do pai da eclesiologia moderna e dos teólogos da Escola Romana, da qual recebeu a influência do pensamento de Möhler, pois foi no Colégio Romano que fez seus estudos teológicos e na qual se inspirou para produzir sua obra teológica que pode ser considerada uma grande síntese e nisto consiste a originalidade do seu pensamento, inserir o pensamento eclesiológico entre o mistério da Trindade e da Encarnação.

Scheeben concebe a essência da Igreja na união do humano com o divino na perspectiva da Encarnação como sua continuação histórica, dessa forma, fundado na tradição dos seus predecessores, sua eclesiologia demonstra sua preferência pela noção de Corpo de Cristo, contudo, nele essa noção perde a sua vinculação histórica e concentra-se no mistério imutável da Trindade. A aproximação do dogma cristológico e do dogma eclesiológico através da analogia do Verbo encarnado faz da Igreja epifania, ou seja, sacramento. Assim, se de um lado ela é mistério que supera a capacidade de cognição de outro é algo visível e perceptível aos sentidos, é um mistério sacramental através da conexão entre a Encarnação e a Eucaristia¹².

Outra importante figura no desenvolvimento da eclesiologia do Corpo de Místico de Cristo é o papa Leão XIII, cujo magistério tocou em todos os âmbitos da teologia com uma concentração em temas eclesiológicos, principalmente nas encíclicas “*Satis cognitum*” (1896) e “*Divinum illud múnus*” (1897). Leão XIII tinha uma grande preocupação com a unidade, quer na relação Igreja Ocidental e Oriental, quanto na relação da Igreja com o mundo moderno; essa perspectiva unitiva também aparece na união dos elementos visíveis e invisíveis da Igreja e seu caráter teândrico, presentes na primeira encíclica onde concebe a Igreja como

¹¹ A. ANTÓN, El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas, 431.

¹² Cf. P. SMULDERS, «La Chiesa sacramento della salvezza», 364.

Corpo Místico de Cristo. Ele descreve a Igreja como Corpo Místico de Cristo, baseando-se na analogia com o dogma da encarnação, e afirma que o Espírito Santo é a alma da Igreja, dessa forma, a Igreja como Corpo de Cristo é vivificada pelo Espírito Santo.

A perspectiva teândrica da eclesiologia de Leão XIII era inspirada na teologia da Escola Romana, porém, a noção eclesial do papa era uma justaposição entre as noções de sociedade perfeita e Corpo de Cristo, expressões das correntes eclesiológicas que se desenvolveram no século XIX, sendo que, o conceito de sociedade perfeita é mais frequente nos documentos dos últimos anos de pontificado assinalado pelas dificuldades com o modernismo.

O outro teólogo de grande valor para a nossa reflexão é Émile Mersch, considerado um dos mais representativos da teologia do Corpo Místico. O autor faz um retorno às fontes bíblicas e patrísticas e oferece uma ideia de Igreja marcada pela teologia da graça, ou seja, vê a Igreja a partir de sua realidade interior e da sua relação com Cristo e deste com toda humanidade. A grande preocupação de Mersch não era escrever um tratado eclesiológico, mas realizar uma síntese teológica que pudesse demonstrar qual é o centro e a relação entre todos os dogmas. Ele conclui que o Corpo Místico é o centro de toda teologia, a ponto de sua teologia ser denominada cristocentrismo unificado.

Para Mersch a encarnação é o princípio de união da humanidade com Deus em Cristo, é nesse sentido que aparece a questão eclesiológica da Igreja como continuação de Cristo. A Igreja é o Corpo de Cristo, segundo Mersch, porém, o Corpo de Cristo não é somente a Igreja, pois o Corpo Místico por mais que se aproxime e se assemelhe à Igreja não coincide perfeitamente com ela.

A idéia de uma Igreja inacabada que avança pela história até atingir sua plena realização se assemelha muito ao pensamento de Pierre Teilhard Chardin com sua visão cósmica da fé. O princípio de unificação que perpassa todo o pensamento de Mersch e se exterioriza na teologia do corpo místico é resposta ao seu mundo caracterizado pelo individualismo liberal e pelos nacionalismos que sobre o altar da pátria sacrificavam os direitos de cada indivíduo.

Como dito anteriormente, a teologia do Corpo místico em Mersch se fundamenta sobre uma terminologia própria que reflete a amplitude e a profundidade do seu pensamento teológico, onde Cristo místico representa Cristo unido a toda humanidade através de sua própria unidade pela encarnação, e não

apenas os regenerados pelas águas batismais que na realidade formam o corpo místico, ou seja, Ele, a cabeça e seus membros, juntos formam o Cristo continuado na história, ou na linguagem möehleriana, a encarnação continuada. Por fim, o tema do Cristo total é imprescindível no pensamento de Mersch, pois, salvaguarda a primazia de Cristo, já que representa o Cristo na sua humanidade e divindade unido a inteira humanidade, concomitantemente acima e no mesmo nível da humanidade como sua cabeça.

Na eclesiologia de Mersch a noção de Igreja como Corpo Místico é interpretada como união real no sentido ontológico e não meramente moral, que caracterizaria o imitar e não o seguir, na qual o seguimento, tal como biblicamente é apresentado, inclui uma relação pessoal com Cristo, algo mais profundo e íntimo do que uma mera imitação exterior. É certo que tal conceito não é isento de ambiguidades e interpretações errôneas, que se manifestaram na eclesiologia do Corpo Místico.

A variedade das interpretações do Corpo Místico deu origem não a uma, mas, a várias “eclesiologias do Corpo Místico” entre as quais algumas delas, devido a uma distorcida analogia com a encarnação do Verbo, reproduziram os erros cristológicos – docetismo, nestorianismo e monofisitismo - como erros eclesiológicos. A primeira eclesiologia é a organológica no sentido biologista, onde a Igreja é concebida como encarnação continuada com um matiz scheebeniano, porém, não respeitando os limites da analogia e assim cancelando os limites bem demarcados entre Deus e as suas criaturas, o que poderíamos caracterizar como monofisitismo eclesiológico, na qual há confusão de naturezas.

A tendência personalista trata da união não como ato natural, mas pessoal, respeitando a liberdade individual e apresentando a noção de encontro entre Cristo e os fiéis através das virtudes pessoais. O risco aqui é supervalorizar as disposições pessoais e menosprezar a mediação da Igreja institucional, criando uma dúplice Igreja: a do direito e a do amor, que poderíamos denominar uma eclesiologia separatista ou nestorianismo eclesiológico.

A eclesiologia do Corpo Místico na linha agostiniana do “*Christus totus*” que representa o primado da graça e da vida sobrenatural, e tem seu grande expoente em Mersch; nela o Corpo Místico não se limita às fronteiras da Igreja visível e conseqüentemente a pertença a aquele não coincide com a pertença a essa. O exagero dessa interpretação conduziria ao que poderia chamar-se de

docetismo eclesiológico, a supervalorização da divindade em detrimento da humanidade.

A última tendência vê o corpo como algo real, mas num sentido sobrenatural partindo da realidade visível e hierárquica, o que poderia ser denominada como cristológico-institucional, representada pela Escola Romana. Essa última interpretação procurava o equilíbrio entre as dimensões visível e invisível da realidade eclesial, afim de, evitar os erros já elencados e também a excessiva insistência na visibilidade levando ao extremo a noção de *societas perfecta*, o que caracterizaria um arianismo eclesiológico, na qual a Igreja seria uma realidade meramente institucional e humana, esquecendo a sua dimensão divino-espiritual.

Paralelamente à eclesiologia do Corpo Místico de Cristo surgiu uma nova corrente que preferia a noção de Povo de Deus, segundo Congar¹³, por ser menos espiritual e mais histórica. Um dos grandes divulgadores dessa imagem foi o dominicano M. Koster, duro crítico da imagem do Corpo Místico considerando-a como pré-teológica.

É nesse mosaico de visões que foi publicada a encíclica de Pio XII, em 1943, "*Mystici Corporis Christi*", a pedido da Igreja alemã como forma de dar uma justa interpretação que pudesse salvaguardar o equilíbrio da eclesiologia do Corpo Místico, sua estrutura constitucional e sua coerência interior. Todavia, para além de ser uma resposta a uma situação da época, a encíclica foi o ponto alto de uma longa história eclesiológica e ao mesmo tempo o prêmio de tantos teólogos, como Mersch e Tromp, que se empenharam para aprofundar e propagar a eclesiologia do Corpo Místico de Cristo.

¹³ Cf. Y. CONGAR, *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, 294.

3 A encíclica “*Mystici Corporis Christi*”

3.1 A encíclica e os reflexos de sua época

A encíclica “*Mystici Corporis Christi*”¹⁴ reflete em suas páginas a situação histórica de sua época, exprimindo anseios e angústias do mundo de então, todavia, não se restringe ao momento, mas abre-se a horizontes mais amplos e universais. Pio XII se dirige como Pastor a toda Igreja universal. Dessa forma, a encíclica faz inúmeras vezes referência ao mundo de sua época convocando todos à unidade. Em um mundo marcado por profundas divisões entre países e culturas, e até mesmo no meio do catolicismo europeu, por interpretações eclesiológicas equivocadas e contraditórias, a encíclica “*Mystici Corporis Christi*”, publicada em 29 de junho de 1943, veio à luz como resposta não somente aos clamores dos bispos alemães, mas de toda a humanidade sedenta de um mundo novo. E esse mundo novo transparece nas palavras do pontífice convocando a humanidade à unidade, grande bem a ser conquistado pela sociedade e manifestado pela Igreja¹⁵.

É então, em meio à guerra que a encíclica veio publicada e a ela se refere inúmeras vezes, denunciando a crueldade dos conflitos e suas consequências nefastas para a humanidade, que colocava em risco o senso de fraternidade e comunhão entre os seres humanos, pela incitação ao ódio recíproco e a intolerância racial¹⁶. No entanto, como comprova a própria história os momentos de grandes provações também se tornaram terrenos férteis para uma maior preocupação com os valores essenciais da vida e da história. . Essa aurora em meio às trevas da guerra, Pio XII enxergava quando afirma “pudemos com grandíssima consolação contemplar um espetáculo que luminosa e expressivamente fez resplandecer a imagem do corpo místico de Cristo em todas as cinco partes do mundo”¹⁷.

¹⁴ A versão da encíclica usada neste trabalho é extraída da obra Documentos de Pio XII/ [tradução Poliglota Vaticana], coleção Documentos da Igreja, vol. 7, São Paulo 1998, 140- 199.

¹⁵ Cf. *Mystici Corporis* 3, 142.

¹⁶ Cf. *Mystici Corporis* 94, 190.

¹⁷ *Mystici Corporis* 6, 142.

Porém, esse reflorescimento trouxe consigo além do entusiasmo de uma nova visão e sentimento eclesial, interpretações unilaterais ou errôneas. esses erros procediam de fora e de dentro da Igreja e foram classificados por Pio XII como: falso racionalismo, naturalismo vulgar e falso misticismo. Consequentemente, diante desses erros a encíclica tinha como objetivo o equilíbrio entre as diversas interpretações do Corpo Místico e o prevalecimento da verdade sobre as discussões e tendências unilaterais ou errôneas, e assim, salvaguardar a equidade entre a dimensão institucional e espiritual da Igreja. Dessa forma, coroava as pesquisas e aprofundamentos em torno da temática do Corpo Místico, do qual inúmeros teólogos foram grandes promotores quer corrigindo os erros, quer alargando a visão e descortinando aos olhos a grandeza e beleza de tal pensamento eclesiológico.

Dentre os erros que combatia a *Mystici Corporis*, convém destacar o falso misticismo decorrente da corrente de interpretação orgânico-biológica da eclesiologia do Corpo Místico e que tinha como representante Karl Pelz, que em 1939, publicou sua obra intitulada “*Der Christ als Christus*”. Ele fundamentando-se equivocadamente em São Tomás de Aquino entendia a expressão *mystica persona* em um sentido biológico, comparava a união entre os fiéis e Cristo no sentido de transubstanciação eucarística e conseqüentemente anulava os limites entre o ser humano e Deus, a ponto de poder-se atribuir ao ser humano atributos divinos e a Deus os defeitos humanos¹⁸.

A categoria de Povo de Deus poderia ser uma resposta convincente e uma justa forma de combater os erros disseminados no tecido eclesial da época e assim extirpá-los. No entanto, Pio XII, em nenhum momento cita a categoria Povo de Deus, e tendo que afrontar o naturalismo e também o falso misticismo, utiliza a imagem do Corpo Místico de Cristo consciente dos seus perigos e das suas riquezas, que como o fruto proibido do paraíso causava atração, temor e aversão.

O caminho escolhido pelo papa é o de reafirmar a beleza e a profundidade da eclesiologia do Corpo Místico de Cristo, mas que impunha ao mesmo tempo como condição rejeitar uma concepção naturalista da Igreja através do conceito místico, e por outro através do aspecto hierárquico-corporativo afrontar uma Igreja pensada como uma realidade mística com contornos orgânico-biológicos,

¹⁸ Cf. *Mystici Corporis* 78, 180; 84, 183.

afirmando em contraposição uma concepção eclesial de corpo. Nesse sentido, seguindo uma linha interpretativa corporativa, cujo grande expoente foi S. Tromp, que parte da realidade visível e hierárquica, ou seja, da realidade corporal para a mística ou espiritual. Assim, a perspectiva da encíclica é de uma interpretação corporativa da imagem do Corpo Místico, em outras palavras, vê a Igreja como um corpo social tecido por profundos e íntimos laços de unidade.

Por fim, Pio XII na última parte da encíclica denominada exortação pastoral, elenca outros erros – além do falso misticismo – decorrentes de uma falsa interpretação da unidade entre os fiéis entre si e com Cristo, são eles: falso quietismo, erros relativos à confissão sacramental e à oração, o valor da oração particular e a tese de que as nossas súplicas não devem dirigir-se à pessoa de Jesus, mas somente ao Pai¹⁹. Assim, é preciso acrescentar que Pio XII diante dos desafios soube apresentar uma resposta à sua época e caminhos para o futuro, recolhendo a grande riqueza das contribuições anteriores à “*Mystici Corporis*” e corrigindo os erros e desvios.

3.2

Os fundamentos doutrinários da encíclica “*Mystici Corporis*”

A encíclica de Pio XII concentra toda a fundamentação teológica de sua eclesiologia em duas partes: na primeira, o pontífice desenvolve em três etapas o significado da expressão Corpo Místico de Cristo, e na segunda, aprofunda a questão da união dos fiéis entre si e com Cristo. Porém, antes de desenvolver sua argumentação teológica Pio XII faz duas afirmações de capital importância para a compreensão da sua eclesiologia. Partindo do mistério da salvação, que tem como ápice e ao mesmo tempo como modelo de ação salvífica a encarnação do Verbo, situa a importância da Igreja e sua realidade visível, pois, “como o Verbo de Deus, para remir os homens com suas dores e tormentos, quis servir-se da nossa natureza, assim, de modo semelhante, no decurso dos séculos se serve da Igreja para continuar perenemente a obra começada”²⁰.

Parece ressoar nas palavras de Pio XII o pensamento de Möhler, da Igreja como “continuação da encarnação” do Verbo, e de toda tradição edificada a partir do

¹⁹ Cf. *Mystici Corporis* 85, 184; 86, 185; 88, 186.

²⁰ *Mystici Corporis* 12, 146.

pensamento do teólogo alemão, contudo, a missão da Igreja é continuar a obra do Redentor, evitando assim a identificação entre Cristo e a Igreja numa perspectiva de encarnação continuada. A encíclica evitou usar a expressão “encarnação continuada”, Cristo se serve da Igreja como se serviu de sua natureza humana. A Igreja é um instrumento, análogo a sua humanidade santíssima, do qual Cristo se serve para a salvação do mundo. A encíclica evita dizer que Igreja se une a Cristo como a natureza humana uniu-se ao Verbo, o que podia levar a uma interpretação misticista²¹.

Pio XII apresenta a tese de que “para definir e descrever esta verdadeira Igreja de Cristo – que é a santa, católica, apostólica Igreja romana – nada há de mais nobre, nem mais excelente, nem mais divino do que o conceito expresso na denominação corpo místico de Jesus Cristo”²². Tal definição de Igreja encontra na “*Mystici Corporis*” sua oficialização, visto que já estava presente no primeiro esquema *De Ecclesia* do Vaticano I. Nesse sentido, é como se a encíclica completasse a lacuna deixada pela ausência de uma Constituição sobre a Igreja, assim, não seria ousado demais afirmar que Pio XII completa o que faltou ao Concílio, e isso, é evidente quando entre seus fundamentos eclesiológicos encontra-se a “*Satis cognitum*”, de Leão XIII, que como cardeal participou do Vaticano I. A afirmação precedente é ainda reforçada quando na “*Mystici Corporis*” se encontra a resposta às críticas dos padres conciliares e a interação entre a realidade visível e invisível, comunitária e social da Igreja proporcionando uma eclesiologia integral.

A identificação entre o Corpo Místico de Cristo e a Igreja Católica Apostólica Romana, para além do Concílio Vaticano I, concretiza uma tendência que estava presente em vários pontificados como uma forma de combater as visões eclesiais excessivamente espiritualistas e reafirmar a visibilidade da Igreja e a unicidade da Igreja Católica Romana. Tal intuito encontra na encíclica de Pio XII seu máximo expoente. Sem dúvida que, para além dos perigos que tal identificação comporta, como apontado por Congar²³, é claro o êxito de Pio XII ao conciliar pensamentos eclesiológicos que pareciam contradizer-se mutuamente, e apresentar uma bela exposição da doutrina do Corpo Místico em si mesma, ou seja, na relação íntima entre Jesus Cristo e a Igreja.

²¹ Cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, 631.

²² *Mystici Corporis* 13, 146.

²³ Cf. Y. CONGAR, *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, 296.

Todavia, explica Congar que, em São Tomás de Aquino a Igreja é uma realidade interior que se exprime através de uma realidade societária, ou seja, a realidade visível seria expressão – sacramento – da invisível e, assim não existiriam duas igrejas, mas uma única Igreja, como afirmou Pio XII ao falar do erro daqueles que contrapunham entre si a igreja jurídica e a igreja da caridade, pois “nenhuma oposição ou contradição pode haver entre a missão invisível do Espírito Santo e o múnus jurídico dos pastores e doutores recebido de Cristo; pois que as duas coisas, como em nós o corpo e a alma, mutuamente se completam (...)”²⁴.

Assim, Pio XII desenvolve o significado da expressão Corpo Místico de Cristo, partindo da realidade visível para a invisível, nesse sentido, é extremamente lógico iniciar pela palavra corpo, realidade concreta, e em seguida lembrar que este corpo é diferente porque é o de Cristo, e essa realidade concreta está unida por vínculos muitos profundos que a distingue de qualquer outra sociedade ou corpo social, ela é o Corpo Místico de Cristo.

É na explicação da Igreja como corpo que Pio XII cita a “*Satis cognitum*”, que reflete sobre a unidade da Igreja em sua invisibilidade e visibilidade, afirmando através dessa imagem a visibilidade, indivisibilidade e unicidade da Igreja contra aqueles que “imaginam a Igreja por forma, que não se pode tocar nem ver, mas é apenas, como dizem, uma coisa ‘pneumática’ que une entre si com vínculo invisível muitas comunidades cristãs, embora separadas na fé”²⁵. Por outro lado, essa imagem apresenta a multiplicidade de membros unidos entre si, o que justifica a realidade hierárquica da Igreja, pois como um corpo “dotado de órgãos ou membros com funções distintas e que estejam unidos em determinada ordem, assim também a Igreja deve chamar-se corpo, sobretudo, porque resulta de uma boa e apropriada proporção e conjunção de partes e é dotada de membros diversos e unidos entre si”²⁶.

Mesmo se Pio XII realça que a Igreja é composta de uma estrutura hierárquica e carismática, no entanto, considera a hierarquia num plano superior, é a quem pertence o tríplice múnus de Cristo e do qual os leigos são apenas colaboradores. O papa apresenta os sacramentos como fontes nas quais o Salvador provê a vida deste corpo cuja pertença deve ser visível tal como sua realidade corpórea, ou seja, “como

²⁴ *Mystici Corporis* 63, 173.

²⁵ *Mystici Corporis* 14, 147.

²⁶ *Mystici Corporis* 16, 147-8.

membros da Igreja contam-se realmente só aqueles que receberam o lavacro da regeneração e professam a verdadeira fé, nem se separam voluntariamente do organismo do corpo, ou foram dele cortados pela legítima autoridade em razão de culpas gravíssimas”²⁷. É possível entrever nessas palavras resquícios da visão belarminiana de pertença à Igreja.

A forma de pertença, tal como apresentada pelo papa Pio XII, se completa mutuamente num processo do exterior para o interior, e se manifesta plenamente na Eucaristia, realização visível da realidade invisível que une todos em Cristo. Dessa maneira, a beleza da complementariedade desses requisitos, para uma verdadeira pertença ao Corpo Místico de Cristo, faz-nos concordar plenamente com a afirmação de Keller de que “a união dos fiéis com Cristo vai das manifestações externas, sociais, visíveis até o mais recôndito interior, onde habita o Espírito de Cristo, como princípio de vida e atividade; e possui a sua manifestação maior no Santo Sacrifício e alcança o auge na Santa Comunhão”²⁸.

Pode-se afirmar que Pio XII caminha num processo inverso àquele de São Tomás, que partindo da realidade interior chegava à exterior, ou seja, a “*Mystici Corporis*” parte da exterioridade e atinge a interioridade, com isso, compreende-se o processo da encíclica em sua explanação doutrinária, corpo = corpo de Cristo = corpo místico de Cristo. Dessa maneira, tendo claro o contexto social da época em que a encíclica foi escrita, os erros com os quais devia se contrapor, torna-se lógico e justificável o método usado por Pio XII e suas consequentes afirmações, partindo sempre da realidade visível sem descuidar do sentido completo do conceito de Igreja que se encontra naquilo que a distingue das demais realidades, ou seja, sua realidade mística.

A Igreja como Corpo de Cristo, segundo Pio XII, fundamenta-se no fato de que o próprio Jesus é o fundador, a cabeça, o conservador e salvador deste corpo. A ideia de fundador novamente traz à mente a realidade societária da Igreja, mas que unida à analogia da Igreja como nova Eva, que nasce do lado aberto do Novo Adão que é Jesus, oferece o outro aspecto – a do corpo, ou seja, a complementariedade das imagens ou visões de Igreja. Em segundo lugar, a Igreja é Corpo de Cristo porque Ele é sua cabeça, a prova é um argumento primeiramente físico, a cabeça está acima

²⁷ *Mystici Corporis* 21, 150.

²⁸ T. KELLER, *Mystici Corporis Christi*, 850

de todo o corpo e conseqüentemente de cada membro, nesse sentido, lembra Pio XII que Jesus é a cabeça por estar mais alto, por três razões²⁹: por ser o “primogênito de toda criação” (cf. Cl 1,15), por sua ressurreição – “primogênito dos mortos” (cf. Cl 1,18; Ap 1,5) e por ser “único medianeiro entre Deus e os homens” (1Tm 2,5). E ainda acrescenta outros motivos como “a mútua relação que existe entre a cabeça e o corpo, pelo fato de serem da mesma natureza”³⁰ – de fato esse assumiu a nossa natureza e se fez semelhante a nós.

A outra razão é “porque avantajando-se na plenitude e perfeição dos dons sobrenaturais, desta plenitude haure o seu corpo místico. (...) assim como no corpo humano a cabeça possui todos os cinco sentidos, ao passo que o resto do corpo possui unicamente o tato (...)”³¹. E por fim acrescenta, “como da cabeça partem os nervos, que, difundindo-se por todos os membros do corpo, lhes comunicam sensibilidade e movimento, assim também do divino Salvador (...) provém ao corpo da Igreja toda a luz que ilumina divinamente os fiéis e toda a graça com que se fazem santos como ele é santo”³².

A comprovação de que Cristo é a cabeça do seu Corpo Místico traz consigo a necessidade da visibilidade desta na atualidade da Igreja, e nesse ponto Pio XII, fundamentado em São Tomás, traça um tratado *De Capitis*, para afirmar a legitimidade do Romano Pontífice e seu primado, o que não leva a pensar em duas cabeças, mas em uma única, visto que, “Pedro em força do primado, não é senão vigário de Cristo e por isso a cabeça principal deste corpo é uma só: Cristo”³³ que governa visivelmente através do papa. Disso decorre que estão erros aqueles que pensam que podem unir-se a Cristo, cabeça da Igreja, sem aderirem ao seu vigário na terra.

Ao final dessa sessão (§§ 51-57) o papa Pio XII trata das duas últimas razões pelas quais a Igreja deve ser considerada Corpo de Cristo, porque ele é o Sustentador e o Conservador dela que é sua obra. Já aqui, começa a refletir sobre a importância do Espírito Santo e sua missão no Corpo Místico, citando Leão XIII “*Divinum illud*” reafirmando que o Espírito Santo é a alma da Igreja. Voltando ao argumento de que

²⁹ *Mystici Corporis* 35, 156-7.

³⁰ *Mystici Corporis* 45, 162.

³¹ *Mystici Corporis* 47, 163.

³² *Mystici Corporis* 48, 164.

³³ *Mystici Corporis* 39, 159.

a Igreja seria a “encarnação continuada” do Verbo e antecipando o que será a explicação sobre o que significa o termo místico, Pio XII, lembra que a Igreja não é o Cristo, mas um retrato Dele no mundo.

Com isso, Pio XII procura esclarecer o sentido do termo místico na expressão Corpo Místico de Cristo, que torna completo o significado da Igreja em sua inseparável realidade entre o visível e invisível. A argumentação do papa sobre o significado da palavra místico é um ponto nevrálgico na “*Mystici Corporis*”, visto que o termo corpo místico serve de um lado para afastar o erro do falso misticismo e do racionalismo, e de outro flanco para demonstrar a grandeza e profundidade da unidade entre Cristo e o seus fiéis, e desses entre si.

Dessa maneira, existe na verdade uma superação em relação a uma visão meramente exteriorista, pois “esse termo bem entendido lembra-nos que, a Igreja, sociedade perfeita no seu gênero, não consta só de elementos sociais e jurídicos. Ela é muito mais excelente que quaisquer outras sociedades humanas às quais excede tanto quanto à graça supera a natureza (...)”³⁴ Consequentemente, torna-se infundada a contraposição entre Igreja jurídica e Igreja do amor, visto que existe uma única Igreja que se manifesta visivelmente na concretude histórica; nesse caso o grande erro é contrapor ambas, o que poderia ser interpretada numa perspectiva escatológica, no qual a Igreja do amor seria a realização plena do ser eclesial.

Certamente, delicada é a temática sobre a inabituação do Espírito Santo em cada fiel, pela qual são comunicados “todos os dons, virtudes e carismas que se encontram na cabeça de modo eminente (...) razão porque, segundo a doutrina de Agostinho, (...) a cabeça mística que é Cristo, e a Igreja, que na terra como outro Cristo faz as suas vezes, constituem um só homem novo, (...) este homem novo é Cristo cabeça e corpo, o Cristo total”³⁵. Essa forma de pensar faz lembrar o pensamento teológico de E. Mersch, que usa a terminologia Cristo total como forma de assegurar o primado de Cristo e sua ação mediadora.

Essa unidade vital, entre Cristo e seus fiéis, os unem tão intimamente a ponto de comparar-se a uma *mystica persona* demonstrando o quanto é inseparável na Igreja a comunhão exterior de vida e a interior, que na interdependência traduzem aos olhos do mundo a realidade sacramental da Igreja como lugar de comunhão. E é

³⁴ *Mystici Corporis* 61, 171.

³⁵ *Mystici Corporis* 77, 179.

nesse sentido que a “*Mystici Corporis*” encontra sua atualidade como fonte inspiradora de uma eclesiologia de comunhão. Não há como não reconhecer os méritos de Pio XII na “*Mystici Corporis*”, ao responder aos desafios presentes naquele momento histórico, aproveitando o melhor da reflexão daquele período, e proporcionando uma eclesiologia essencialmente cristológica.

3.3

Os debates suscitados pela “*Mystici Corporis*”

Sem dúvida, é inegável o valor da encíclica de Pio XII na linha da histórica e progressiva renovação eclesiológica que tem como estandarte a imagem do Corpo Místico de Cristo. Porém, é certo também que a “*Mystici Corporis*” suscitou inúmeros debates entre os teólogos, que tinham como missão tornar precisas as afirmações de Pio XII a respeito de diversos pontos que emanaram do centro da encíclica, como a identificação entre o Corpo Místico de Cristo e a Igreja Católica Romana, do qual surgiram dificuldades ecumênicas.

É esse contexto de dificuldades com o ecumenismo que exigia um maior aprofundamento por parte dos teólogos católicos, que viam na “*Mystici Corporis*” afirmações gerais que deveriam ser precisadas através do trabalho da reflexão teológica como forma de render claro o documento pontifício em toda sua amplitude, principalmente nas questões de aspecto restritivo como o problema da identificação entre a Igreja Católica Romana e o Corpo Místico de Cristo e consequentemente do problema dos que pertencem realmente ao Corpo de Cristo e daqueles que à ele estão somente ordenados.

Para Ratzinger a questão ecumênica foi o primeiro ponto de desacordo com a encíclica por parte de muitos teólogos, principalmente na Alemanha, pois o que estava em pauta era a questão da pertença à Igreja, visto que a imagem do Corpo Místico de Cristo não deixava margem para meias interpretações, ou seja, se é membro ou não da Igreja. É nesse contexto, um pouco anterior à publicação da encíclica, quando já era predominante essa eclesiologia que Koster destaca a imagem de Povo de Deus como forma de uma contraposição à de Corpo Místico

de Cristo e que será importante para o Concílio Vaticano II diante do entrave à nível ecumênico.³⁶

Seguindo sua análise, Ratzinger, apresenta as reações ecumênicas diante das afirmações de Pio XII, dentre as quais: “a posição dos protestantes que viram (...) uma insuportável identificação entre a Igreja e Cristo, identificação na qual a Igreja por assim dizer, se adorava a si mesma e se apresentava como infalível”³⁷ e a necessidade de colocar em relevo a historicidade da Igreja que peregrinando sobre a terra caminha rumo a Deus, demonstrando ser uma realidade sempre à caminho, não acabada, e assim, necessitada constantemente de reforma e conversão.

Essa atitude desconfiada por parte dos cristãos não-católicos encontra ainda mais fundamentos quando lê-se que “estão longe pois da verdade revelada os que imaginam a Igreja por forma, que não se pode tocar nem ver, mas é apenas, como dizem, uma coisa pneumática que une entre si com vínculo invisível muitas comunidades cristãs, embora separadas na fé”³⁸.

O ponto crucial de toda discussão em torno à encíclica é o famoso tema da identificação entre a Igreja Católica Romana e o Corpo Místico de Cristo do qual brotam os outros problemas como: a questão de quem de fato pertence à Igreja, qual a situação dos separados do Corpo eclesial e a antiga, mas sempre atual *Extra ecclesia nulla salus*. Poder-se-ia ainda elencar o debate em torno à questão um pouco misteriosa da união dos fiéis com Cristo-Cabeça, no sentido de uma *mystica persona*.

Segundo Ratzinger é necessário antes de emitir qualquer juízo à respeito desse tema, primariamente compreender qual o sentido da expressão Corpo Místico de Cristo e valorar a identificação feita pela encíclica, e somente assim, dependendo da concepção essa identificação poderá ser considerada: legítima, exata ou dificilmente sustentável. No primeiro caso, se a Igreja é compreendida como comunhão sacramental – unidade dos que comungam o Corpo de Cristo –, tal identificação será exata. Será legítima no sentido medieval onde o Corpo místico equivale ao caráter hierárquico-institucional, ou seja, como uma

³⁶ J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 19.

³⁷ J. RATZINGER, *Iglesia, ecumenismo y política*, 20.

³⁸ *Mystici Corporis* 14, 147.

corporação de Cristo, e por fim, dificilmente sustentável se o termo for entendido segundo a moderna conceituação, numa perspectiva mais ampla da graça, da ação misteriosa de Cristo no mundo que não pode ser restringida às fronteiras visíveis da Igreja Romana.

Partindo de outra perspectiva, pode-se defender uma visão mais ampla dessa identificação. Pio XII na introdução da encíclica esclarece que o que irá afirmar é relativo à Igreja militante, e disso conclui que, a Igreja como Corpo Místico de Cristo não se identifica com a ideia paulina (visível) e nem agostiniana (invisível), mas une essas duas realidades dando-lhes harmonia e numa perspectiva tomista propõe sua interpretação tendo como base a visão da tríplice realidade eclesial. Na verdade, a questão da identificação não foi resolvida de forma satisfatória, permanecendo para alguns o sentido estreito da expressão e para outros uma visão mais abrangente da terminologia que abre horizontes para um possível diálogo com os não-católicos e os não-cristãos. Esse problema terá seu espaço nas discussões das aulas conciliares e influenciará na escolha e preponderância de imagens para definir a Igreja.

Outra discussão decorrente dessa imagem, e em plena sintonia com ela, é a dos meios de pertença a Igreja descrita ao número 21 da *Mystici Corporis*, na qual afirma-se que “como membros da Igreja contam-se realmente só aqueles que receberam o lavacro da regeneração e professam a verdadeira fé, nem se separaram voluntariamente do organismo do corpo, ou foram dele cortados pela legítima autoridade em razão de culpas gravíssimas”.³⁹ Como observa Antón, “a encíclica descreve as condições para ser membro da Igreja como pressuposto para pertencer ao corpo visível da mesma”.⁴⁰ E, com isso suscitou vários questionamentos a respeito dos meios de incorporação à Igreja e da possibilidade de união com Cristo, mediante somente a graça, dos que não são membros da Igreja. Essa questão à primeira vista pode parecer minúcia canonística, mas na realidade, esconde a realidade essencial, que é a unidade eclesial desejada por Cristo.

Segundo Ratzinger, o tema da pertença a Igreja é visto diversamente por duas correntes teológicas, na qual uma mais canonista enfatiza o batismo como

³⁹ *Mystici Corporis* 21, 150.

⁴⁰ Cf. A. ANTON, *El misterio de la Iglesia*, 648

única forma de inserção à Igreja e a outra uma tradição dogmático- apologética, segundo o qual é membro da Igreja só quem está unido a ela através da profissão de fé, na recepção dos sacramentos. na submissão à hierarquia e que não seja excomungado. Essa última linha teológica tem seu expoente na encíclica “*Mystici Corporis*”, na qual o batismo não é o único elemento de pertença a Igreja e a ausência de um dos elementos apresentados tornaria incompleta tal pertença.

A situação torna-se um pouco mais complexa quando se verifica que Pio XII no número 21 da “*Mystici Corporis*” utilizou a palavra latina *reapse* para evitar o indiferentismo, quer na questão da pertença eclesial quer nos meios de salvação. A expressão empregada pelo papa se opõe a outra, *in voto*, utilizada no número 100 ao tratar dos separados, o qual, segundo ele, é uma das novidades da encíclica, ou seja, o fato de Pio XII não trabalhar com a antiga terminologia de pertencer à alma e corpo da Igreja, que na perspectiva das heresias poderia reafirmar o nestorianismo eclesiológico.

Alguns teólogos, utilizando-se novamente de São Tomás, defendem uma graduação de pertença segundo o qual existem membros do Corpo Místico de Cristo no sentido próprio e simples e no sentido perfeito e eminente. Essa pertença segundo variáveis graus não é consenso e é questionável sob o ponto de vista da encíclica de que não existe uma pertença mediana, ou seja, são membros da Igreja apenas os que são *reapse* e os outros estão apenas ordenados *in voto*, o que não quer dizer que pertencem a ela, principalmente quando entende-se que tal pertença tem haver com a salvação. Pois de fato, se a Igreja é um meio de salvação não deve existir meia salvação, fruto e sinônimo de uma pertença incompleta.

As reflexões podem multiplicar-se a perder de vista, devido a complexidade do assunto, que como vimos, não tem apenas ressonâncias na pertença ou não à Igreja, mas na própria salvação do gênero humano e o lugar da Igreja nesse processo, pois vale lembrar que, se de fato, Cristo salva do mesmo modo através da Igreja e através de outras experiências religiosas, não é possível compreender em qual sentido a Igreja é a manifestação do desígnio de Deus na história, e finalmente, que sentido tem a Igreja em si mesma.

Alguns teólogos baseando-se numa visão eclesial que contempla a realidade visível-jurídica e a realidade sacramental procuraram apresentar uma possível solução, que seria a consideração da Igreja como sacramento da salvação através

do qual se manifesta a salvação divina, porém, deixando a possibilidade de que a ação divina possa acontecer para além de sua forma visível.

Não podemos esquecer dois trechos da encíclica que parecem contradizer um dos objetivos do documento que é de combater o falso misticismo, que eliminava os limites entre o Criador e a criatura. Essas passagens que na encíclica parecem um pouco misteriosas também suscitaram reflexões para um maior esclarecimento sobre o sentido exato da terminologia e seu profundo valor teológico e eclesiológico. O primeiro texto está no número 52 da “*Mystici Corporis*” onde afirma, “que com esta denominação de corpo de Cristo não quer dizer somente que ele é a cabeça do seu corpo místico, senão também que sustenta a Igreja, de tal maneira que a Igreja é como uma segunda personificação de Cristo”⁴¹. No entanto, é no próximo número que se encontra a maior dificuldade e do qual aparece a expressão *una mystica persona* no sentido de ser um outro Cristo.

Esses textos poderiam conduzir novamente à discussão sobre que tipo de laços unem os fiéis com Cristo. Alguns teólogos respondem que a união dos fiéis com Cristo não é física e muito menos moral, é ontológica. Contudo, é ontológica num sentido pneumático que não é no mesmo nível da hipóstase do Verbo encarnado, pois se assim fosse a Igreja seria concebida como um ser divino. Dessa forma, tal união expressa a unidade dos membros com a Cabeça, somos um com Cristo, e demonstra que essa unidade é a fonte de transmissão da vida que existe em plenitude na Cabeça e por essa união atinge todos os demais membros.

Mesmo diante da complexidade dessa união, que demonstra uma passagem da cristologia para a pneumatologia que, segundo alguns, não é casual, mas premeditado. Tal correlação é feita na perspectiva joanina que faz coincidir o momento em que Cristo se transforma a Cabeça da Igreja com aquele da efusão do Espírito Santo. Isso é confirmado por Pio XII quando diz que a Igreja nasceu na cruz, lugar dessa passagem, ou melhor, desse momento em que forma-se o Cristo Total, *una mystica persona*, ponto que mais tarde será retomado pelo Concílio Vaticano II.

Para finalizar convém ressaltar outros pontos que foram fonte de debate e asserção dos limites da encíclica, tal como a reafirmação de uma sociedade de

⁴¹ *Mystici Corporis* 52, 166.

desiguais na doutrina do Corpo Místico numa perspectiva hierárquica como faz a “*Mystici Corporis*”, na qual a hierarquia tem um papel separado e de destaque em relação aos fiéis leigos, estes seriam colaboradores da missão do clero. Também deve ser mencionada a unilateralidade, ou seja, a escolha de uma única imagem e a extrema proximidade a um único teólogo, S. Tromp⁴², e a falta da dimensão escatológica com o risco de uma visão triunfalista da Igreja identificada com o Corpo Místico de Cristo, de uma realidade já consumada e finalizada em sua plenitude.

Assim, se fosse preciso sintetizar em uma única expressão os debates ocorridos em torno a encíclica e suas afirmações à nível eclesial, certamente, a palavra chave seria ecumenismo, ou seja, na questão ecumênica reside a chave para compreender os obstáculos apresentados contra o documento de Pio XII, e que por outro lado, não pode obscurecê-lo visto que, a “*Mystici Corporis*” assinalando uma nova e fundamental etapa na história das ideias da eclesiologia recente, não fora um epílogo, na verdade, a própria história é testemunha autorizada dessa afirmação visto o quanto a encíclica do papa Pacelli contribuiu para o desenvolvimento eclesiológico rumo ao Concílio Vaticano II.

3.4

A importância da encíclica como uma etapa da eclesiologia

No decorrer do presente trabalho em vários momentos foi-se pontuando a importância da “*Mystici Corporis*” para o desenvolvimento do pensamento eclesiológico em seus vários aspectos. E um dos grandes elogios feitos à encíclica é sua capacidade de harmonizar uma visão belarminiana de Igreja com a teologia do Corpo Místico e com isso fazer a passagem de uma concepção exclusivamente institucional a uma concepção autenticamente teológica.

Pode-se dizer que a encíclica contém, ao menos implicitamente, alguns elementos de novidade, que serão depois desenvolvidos pelo Concílio Vaticano II, como, por exemplo, a doutrina sobre a sacramentalidade da Igreja e aquela sobre a sua índole pneumatológica. Esse caráter pneumatológico da encíclica é demonstrado pela passagem de uma caracterização fortemente cristológica para

⁴² Cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*, 644.

uma outra, não menos importante, mas certamente consequente e complementar, que é a pneumatológica, na qual Pio XII alicerçado na tradição eclesial e fundamentado sobre a “*Divinum illud*” reafirma a tese do Espírito Santo como a alma da Igreja. Na “*Mystici Corporis*” o papa demonstra que o Espírito Santo não é somente o princípio vivificador da Igreja, mas também o princípio unificador da Cabeça com os membros e desses entre si. Por essa via a encíclica oferece um belo tratado onde une em si o tratado da graça, da presença divina nos seres humanos, e o eclesiológico, sintetizado na ideia de *mystica persona* que será retomado na “*Lumen gentium*” no número 7.

Entre as ações do Espírito Santo está a de doar os carismas, que, segundo Pio XII, “nunca hão de faltar na Igreja”⁴³ e estão em sintonia com os graus da hierarquia, visto que, como um corpo a Igreja é bem ordenada, segundo o qual todos os membros desenvolvem sua missão em vista do bem do todo. É mérito da encíclica ter restaurado numa correta via de interpretação da imagem eclesial de Corpo Místico, na qual se vincula a questão dos dons carismáticos, não como uma alternativa em contraposição à instituição, mas como possibilidade de complementariedade, onde no terreno fértil da unidade caracterizada pelos vínculos do amor, brotam os carismas para o bem comum de toda Igreja. Essa temática será retomada pelo Concílio Vaticano II⁴⁴ que resgatou o valor dos carismas e os estendeu a toda Igreja, que é guiada por dois princípios co-essenciais, o princípio hierárquico e o carismático. Na base de todas as discussões sobre os carismas está a ideia do Cristo-Cabeça que atua na sua Igreja através do Espírito Santo, que se encontra entre os fundamentos da “*Mystici Corporis*”.

Outro aspecto que a encíclica porta implicitamente é a base da doutrina da sacramentalidade da Igreja. Esse caráter sacramental da “*Mystici Corporis*” tem como alicerce seu cristocentrismo, ou seja, a visibilidade da Igreja em analogia com a do Verbo encarnado que é Sacramento do Pai e consequentemente a Igreja é epifania, sacramento de Cristo. Essa dimensão sacramental dá aos sacramentos um caráter eclesiológico, como bem demonstra Pio XII nos números 18 e 19 da encíclica.

⁴³ *Mystici Corporis* 17, 148.

⁴⁴ *Lumen gentium* 4; 7; 12.

4 Reflexos da *Mystici Corporis* na *Lumen Gentium*

4.1 *Lumen Gentium* e suas origens

É inegável a importância da Constituição Dogmática *Lumen Gentium*⁴⁵ para a história da eclesiologia, pois sem dúvida, ela é fonte de uma grande renovação eclesial, e é impulso de uma contínua novidade na vida da Igreja. Entretanto, essa constatação convida a pensar nas bases onde se fundamenta esse grande documento conciliar. A *Lumen Gentium* enraizada na história eclesial é manifestação maturada de uma tendência eclesiológica redescoberta no final do século XIX e que tem na encíclica *Mystici Corporis Christi* uma etapa importante para o desenvolvimento eclesiológico.

Queremos estudar a importância que a encíclica “*Mystici Corporis*” de Pio XII teve nas origens da encíclica *Lumen Gentium*, bem como as referências àquela no documento conciliar, procurando compreender em que medida ela influenciou a eclesiologia do Vaticano II. E assim, demonstrar a necessidade de um devido equilíbrio entre a questão da descontinuidade e continuidade na eclesiologia da *Lumen Gentium*, que caracteriza-se como novidade na continuidade.

Com a Constituição *Lumen Gentium*, foi a primeira vez que um Concílio ecumênico tratou amplamente o tema eclesiológico sem que as suas afirmações se limitassem a expor verdades para combater heresias e tendo um objetivo apologético. Naquele momento abria-se uma nova página na história da eclesiologia, a Igreja avançava em direção ao mundo apresentando de forma mais evidente a luz de Cristo à humanidade.

A *Lumen Gentium* foi fruto de quatro anos de trabalho dos padres conciliares e dos teólogos peritos, que queriam corresponder aos anseios de uma profunda renovação e fazer o retorno às origens para tornar o precioso tesouro da fé acessível à humanidade atual.⁴⁶ Essa transformação eclesial, a convocação de um Concílio, foi anunciada pelo papa João XXIII, em 25 de janeiro de 1959, na

⁴⁵ A versão da *Lumen Gentium* usada é a tradução portuguesa extraída da obra “Documentos do Concílio Vaticano II” (1962-1965), tradução Tipografia Poliglota Vaticana, São Paulo 1997, 101-197.

⁴⁶ Cf. C. FLORISTAN, *La Iglesia. Comunidad de creyentes*, 149.

Basílica de São Paulo por ocasião do encerramento da semana de oração pela unidade dos cristãos. De fato, o lugar e a data desse anúncio revelavam antecipadamente a história e as motivações do Concílio, pois à luz do apóstolo dos gentios e num espírito profundamente ecumênico desenvolveu-se o Concílio Vaticano II, que se traduziu numa profunda experiência de catolicidade e busca da unidade eclesial.

Se tal anúncio era de um lado inesperado, de outro, era fruto de uma longa história marcada pelos movimentos de renovação que caracterizaram os anos anteriores ao Concílio e que, transformando lentamente a vida eclesial abriram caminhos para a cidadania de um novo modo da Igreja ver-se e apresentar-se ao mundo. Neste sentido a *Mystici Corporis* ofereceu seu contributo ainda que de forma parcial, necessitada de uma maior amplitude, contudo, foi capaz de equilibrar, naquele momento histórico, a perspectiva entre a eclesiologia de comunhão e a realidade jurídica da Igreja.

Tal convocação contrastava muito com a do Concílio anterior, pois Pio IX antes do anúncio do Vaticano I consultou os bispos a respeito de sua conveniência, o que João XXIII não o fez, decidindo pessoalmente, segundo ele “por uma inspiração divina”, a convocação de um novo Concílio, que na realidade foi marcadamente diferente do Vaticano I, devido sua colegialidade, participação e presença pública. Era a experiência de um grande Pentecostes eclesial, na qual aberta as janelas da Igreja o sopro do Espírito trouxe novo entusiasmo à vida eclesial, promovendo uma grande primavera.

Segundo o desejo de João XXIII o novo Concílio deveria ser celebrado na Basílica de São Paulo e chamado de Ostiense I, porém, por diversas razões foi transferido para a Basílica Vaticana, e em 14 de julho de 1959 denominado Concílio Vaticano II. Isso demonstrava claramente que era um novo Concílio e não uma continuação do Vaticano I, que fora bruscamente interrompido e não mais retomado. No entanto, o fato de não ser continuação do Vaticano I não autoriza afirmar uma total descontinuidade entre ambos, assim, com a devida ressalva da situação histórica de cada um, é possível asseverar que de alguma forma o Vaticano II completa o I.⁴⁷ Visto que este foi marcado pela ausência da Segunda Constituição *De Ecclesia*, cuja lacuna possibilitou leituras equivocadas e

⁴⁷ B. SESBOÜÉ, *História dos dogmas*. III, 434

imprecisas de vários aspectos da eclesiologia, dentre os quais: a infalibilidade papal e o poder dos bispos na Igreja.

Antes da convocação oficial em 25 de dezembro de 1961, através da bula *Humanae salutis*, e da sua solene inauguração, em 11 de outubro de 1962, precederam três anos de intensa preparação que constaram: da formação de uma Comissão antepreparatória, da formação de uma Comissão Teológica preparatória e suas subcomissões, e finalmente da redação do material enviado aos bispos.

No campo eclesiológico os trabalhos iniciaram-se partindo do esboço, aprovado pelo papa, de um esquema com três pontos fundamentais: a Igreja como Corpo Místico de Cristo, o episcopado e o laicato. Esse pré-esquema depois converteu-se num esquema pré-conciliar que contemplava treze pontos⁴⁸ que, por fim, tornou-se um esquema de onze capítulos que causou muita discussão na Comissão Teológica. Havia claramente uma contraposição aberta de mentalidade e concepções sobre alguns aspectos essenciais de eclesiologia.

O momento da abertura do Concílio foi marcado pelo discurso inaugural de João XXIII, que apresentava uma perspectiva renovada da vida eclesial feita na sua dimensão pastoral e em profunda fidelidade aos concílios anteriores. O aspecto pastoral foi um dos horizontes de orientação do Concílio Vaticano II, que não somente tinha um eixo eclesiológico, mas era de fato, uma experiência privilegiada da catolicidade da Igreja, ou seja, de eclesiologia. Nesse sentido, a experiência conciliar unida à eclesiologia vivida produziu uma grande mudança de visão eclesial.⁴⁹

A primeira sessão do Concílio (11 de outubro – 08 de dezembro 1962) foi o cenário de mudanças que garantiram com que o Concílio fosse aquilo a que fora convocado, um concílio ecumênico através da experiência multiforme de tantos pastores, destinado a renovar o rosto da Igreja, e não um rápido concílio que com sua autoridade homologaria os documentos já preparados pela Comissão Teológica, o que de fato havia sucedido no Vaticano I.

O esquema *De Ecclesia* elaborado em onze capítulos, juntamente com um texto à parte sobre a Virgem Maria, discutido do dia 1 a 7 de dezembro, encontrou o mesmo destino do seu predecessor no Vaticano I, sendo rejeitado pela grande

⁴⁸ J. EQUIZA, *El Vaticano II y su nuevo marco de comprensión*, 141.

⁴⁹ A. M. NAVARRO, *Lumen Gentium y la eclesiología del Concilio Vaticano II*, 89.

maioria dos padres conciliares por sua índole fortemente jurídica, triunfalista e clericalista, em evidente dissonância com a orientação pastoral indicada pelo papa.

Nessa sessão alguns cardeais, como Suenens e Montini, lançaram luzes sobre o caminho que deveria ser percorrido e por isso foram de grande importância para que o Concílio pudesse sobrepor-se aos obstáculos e atingisse o êxito esperado. Ao primeiro, deve-se a ideia de que o Concílio fosse um concílio sobre a Igreja em duas partes, uma *ad intra* – natureza da Igreja – e outra *ad extra* – Igreja no mundo, e ao segundo, a ideia de uma tríplice divisão dos trabalhos conciliares: o mistério da Igreja, sua missão e suas relações com o mundo.⁵⁰ Assim, o centro do Concílio era a eclesiologia e o coração haveria de ser a *Lumen Gentium*, a partir do qual é possível fazer uma leitura eclesiológica de todos os documentos conciliares.

A rejeição do esquema apresentado para a discussão que marcara a primeira sessão abriu o caminho para uma verdadeira reflexão sobre a eclesiologia que passará pelas discussões em aula conciliar, e também, pela experiência eclesial do próprio concílio.⁵¹ Ao mesmo tempo em que era rejeitada a proposta preparada pela comissão, outros esquemas circulavam em meio aos padres conciliares, entre os quais, o esquema do teólogo belga G. Philips que foi escolhido pela subcomissão, como base para um novo esquema *De Ecclesia*, trabalho que se estendeu até julho de 1964. Antes da segunda sessão do Concílio, os trabalhos de reelaboração do novo esquema continuaram nas subcomissões. Foi sugerido pelo cardeal Suenens, o desdobrar do capítulo sobre os leigos em dois e a dedicação de um capítulo sobre o tema Povo de Deus que precederia o capítulo referente à hierarquia.

Essa mudança que segundo o cardeal Browne, vice-presidente da Comissão doutrinal não era substancial⁵², na verdade foi “um passo decisivo na superação de uma eclesiologia centrada no poder e na função do clero”,⁵³ pois demonstra, em primeiro lugar, que todos, clero e leigos, compõem o Povo de Deus e se igualam pela graça batismal, que é comum a todos, descrevendo depois o específico de

⁵⁰ Cf. C. FLORISTAN, *La Iglesia. Comunidad de creyentes*, 130.

⁵¹ G. ALBERIGO, *História dos Concílios Ecumênicos*, 405.

⁵² Cf. A. ANTÓN, *El Capítulo del Pueblo de Dios en la Eclesiología de la Comunidad*, 156.

⁵³ B. SESBOÜÉ, *História dos Dogmas*. III, 435.

cada um. Tal modificação põe em relevo que a unidade e a diversidade na Igreja não se contrastam, mas completam-se mutuamente, pois, “se é certo que alguns, por vontade de Cristo, são constituídos como doutores, administradores dos mistérios e pastores para os outros, reina afinal entre todos verdadeira igualdade no que respeita à dignidade e à ação comum de todos os fiéis para a edificação do corpo de Cristo”.⁵⁴

A segunda sessão do Concílio foi antecedida pela morte de João XXIII e pela eleição do cardeal Montini como papa Paulo VI. Este no discurso de abertura dessa sessão, de maneira clara e sintética, elencou os quatro objetivos do Concílio: exposição da teologia da Igreja, renovação interior, promoção da unidade dos cristãos e diálogo com o mundo contemporâneo; e assim norteava os trabalhos da assembleia conciliar.

Nesse período foi examinado e aprovado a nova redação do esquema *De Ecclesia* como texto-base para os debates. No entanto, segundo Alberigo,⁵⁵ esses debates não aconteciam e não se desenvolviam nas proporções esperadas, visto que, as intervenções deviam ser feitas após prévias inscrições escritas que não seguiam a ordem de inscrição, mas a ordem das precedências eclesíásticas, e a esses fatores se juntavam o elevado número de participantes, bem como a língua utilizada, o latim.

Todavia, mesmo com esses limites, o capítulo III do no esquema, sobre o episcopado e colégio episcopal, suscitou várias discussões sobre a sacralidade do episcopado e a questão da *potestas ordinis* e *potestas iurisdictionis*, segundo o qual, alguns fundamentados na *Mystici Corporis* tinham dificuldades em concordar que junto à *potestas ordinis*, adquirida no rito sacramental de ordenação episcopal, fosse também concedida a *potestas iurisdictionis*, o poder de ensinar e governar. A isso, acrescenta-se a questão da restauração do diaconato permanente e a delicada questão ecumênica que partia da fundamentação do batismo: como meio de pertença à vida eclesial e base para afirmação do sacerdócio universal.⁵⁶

Por fim, foi nessa etapa do Concílio que por uma limitada maioria foi aprovado que o esquema sobre a Virgem Maria faria parte do *De Ecclesia* e não teria um tratamento à parte; assim, os padres conciliares com essa decisão queriam

⁵⁴ *Lumen Gentium* 32,149.

⁵⁵ Cf. G. ALBERIGO, *História dos Concílios Ecumênicos*, 411.

⁵⁶ Cf. G. ALBERIGO, *História dos Concílios Ecumênicos*, 410.

apresentar o lugar de Maria na vida da Igreja, como pedagoga e modelo de fé. Dessa forma, encerrava-se a segunda sessão do Concílio legando para os meses seguintes um trabalho de reelaboração e reestruturação do esquema que lentamente foi adquirindo sua forma definitiva.

A terceira sessão conciliar (14 de setembro – 21 de novembro de 1964) foi inaugurada com uma concelebração de Paulo VI e 24 padres conciliares, sinal da renovação litúrgica que haveria de ser promovida pela *Sacrosanctum Concilium*, aprovada anteriormente a poucos meses. Os documentos aprovados nessa sessão, tanto a *Lumen Gentium*, como os decretos *Orientalium Ecclesiarum* e *Unitatis Redintegratio*, exigiram um grande esforço de reflexão teológica e de comunhão, pois tratavam de temas relacionados à Igreja em si e as demais comunidades separadas da comunhão com Roma, ou seja, do exigente e delicado ecumenismo. Assim, pode-se afirmar que as aulas conciliares desse período enfrentaram questões de longo alcance teológico.

A centralidade dessa laboriosa e conturbada sessão evidenciada pela importância dos assuntos desenvolvidos e pela aprovação quase unânime⁵⁷ desses documentos conciliares representou um verdadeiro avanço e resgate da dimensão da catolicidade da Igreja numa perspectiva de comunhão e serviço, vencendo a visão unidimensional e eclesiocêntrica, substituída por uma autêntica eclesialidade. Essa se caracteriza, segundo Navarro, por uma Igreja a serviço da humanidade, numa verdadeira dimensão diaconal e missionária, e não preocupada consigo mesma numa autêntica atitude narcisista.⁵⁸

O novo texto oficial do *De Ecclesia*, no seu conjunto, além de ter uma harmonia interna, contempla uma visão teológica e integradora da Igreja. A primeira visão teológica é visível na categoria de mistério presente no capítulo I e na qual concebe a Igreja a partir da perspectiva da vida trinitária (LG 1-4) e da economia da salvação. É sob essa visão que a hermenêutica pós-conciliar fundamenta sua reflexão sobre uma eclesiologia de comunhão, visto que, a Igreja tem sua origem na comunhão trinitária e caminha rumo à comunhão definitiva com Deus, sendo no mundo sinal e instrumento de salvação, ou seja, convite à comunhão divina. Sem fugir a essa visão, a segunda perspectiva, a visão

⁵⁷ G. ALBERIGO, *História dos Concílios Ecumênicos*, 429.

⁵⁸ Cf. A.A. NAVARRO, *Lumen Gentium y la eclesiología del Concilio Vaticano II*, 107- 108.

integradora, se fundamenta no desígnio salvador de Deus que envolve toda humanidade e se expressa na dimensão católica (LG 13) da Igreja e na pluralidade de imagens que a caracterizam (LG 6-8). Pode-se pensar ainda na abertura à questão da pertença à Igreja (LG 14-16) fundamentada na graça batismal, como forma de integrar, ainda que em uma comunhão incompleta, os irmãos separados, e por fim, a inserção de Maria (LG 52-69) no esquema *De Ecclesia*, resultado também dessa dimensão integradora da *Lumen Gentium*.

Essa visão ampla e integradora da *Lumen Gentium*, segundo Antón⁵⁹, está ligada a consciência da inesgotável riqueza da realidade eclesial, que não pode ser contida de forma plena e definitiva. Assim, não existe categoria mais adequada para expressar essa irreducibilidade que a de mistério (cap. I) que juntamente a de Povo de Deus (cap. II) expressam a complementariedade da realidade da graça. Nesse sentido, a *Lumen Gentium* representa um *De Ecclesia* que contemplando os vários aspectos da Igreja, não pode reduzir-se apenas a uma de suas dimensões, com o risco de deformar a beleza originária de sua verdadeira realidade, que é a de ser sinal e instrumento da salvação.

Diversamente dos demais concílios o Vaticano II não fez definições dogmáticas, contudo, ofereceu elementos para o progresso eclesial em todos os âmbitos. Pode-se afirmar que, a *Lumen Gentium* com sua visão eclesial, católica e apostólica (universal e missionária), não se esgota no presente, mas prepara constantemente o futuro de uma Igreja que por ser histórica (cap. II) é peregrina (LG 48-51) e também missionária (LG 17).

Para concluir, se faz necessário reafirmar que o pano de fundo sobre o qual se estrutura o Vaticano II é a ideia de complementariedade⁶⁰, imprescindível para compreender sua importância, e também os limites da *Mystici Corporis* e sua presença na *Lumen Gentium*.

⁵⁹ Cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*. II, 885.

⁶⁰ Cf. A. ANTÓN, *El misterio de la Iglesia*. I, 30.

4.2

A presença da *Mystici Corporis* na *Lumen Gentium*

O esquema *De Ecclesia* apresentado aos padres conciliares em 1962, sem dúvida alguma, era baseado na encíclica de Pio XII e reafirmava a perfeita identidade entre a Igreja Católica Romana e o Corpo Místico de Cristo com o objetivo de transformar em doutrina conciliar um ensinamento papal. A Comissão preparatória, responsável por esse esquema, esperava que o Concílio estivesse em plena sintonia e continuidade com os ensinamentos de Pio XII.

Aqui se põe uma grande questão: o Concílio Vaticano II foi uma descontinuidade no aspecto eclesiológico? Certamente, não faltaram aqueles que movidos pelo impulso da novidade defenderam a total descontinuidade, cuja realidade seria um atentado contra o próprio Vaticano II, que segundo João XXIII deveria estar em sintonia e fidelidade com os concílios anteriores.

De fato, o Vaticano II não negou o Vaticano I, mas o completou tornando explícita questões que permaneceram insuficientes no campo eclesiológico. Pode-se afirmar o mesmo em relação à *Mystici Corporis* de Pio XII, ou seja, o Concílio não se caracterizou por uma aversão à encíclica, que utilizou o conceito de Corpo místico de forma sociológica. Tal escolha estava condicionada pelo seu contexto histórico, que inevitavelmente a obrigou corrigir a perspectiva do conceito de Corpo Místico da sua época. A consequência disso foi a utilização dessa imagem sob uma ótica mais sociológica, numa perspectiva extrínseca, partindo de fora para dentro. Isso era na realidade uma tentativa de equilíbrio, que paradoxalmente tornou-se uma visão parcial.

Assim, entre a *Lumen Gentium* e a encíclica *Mystici Corporis* não existe uma contraposição, mas uma complementariedade. Onde a primeira, partindo de um ponto diferente, enriquece a visão proposta pela segunda, alargando os horizontes da sua eclesiologia, para que seja menos estreita. Esse objetivo é o que vai caracterizar a eclesiologia da *Lumen Gentium* com seu caráter universalista, um aspecto de integração que perpassa todo o documento conciliar.

Comparando o esquema de 1962 e o texto oficial da *Lumen Gentium*, aprovado em 1964, é evidente o grande espaço dedicado ao tema Povo de Deus (capítulo II) e o pouco espaço à categoria do Corpo Místico, porém, essa constatação não deve induzir à conclusão de que a constituição conciliar rejeita a

influência da *Mystici Corporis*.⁶¹ A encíclica de Pio XII é citada 12 vezes no Vaticano II, dentre as quais 11 vezes somente na *Lumen Gentium*, sem contar todas as vezes que os termos Corpo de Cristo e Corpo místico aparecem entre os documentos conciliares, o que denota a sua importância na estrutura e pensamento eclesiológico da *Lumen Gentium*. Por outro lado, não é possível negar que o documento conciliar constituiu uma grande novidade ao mesmo tempo em que uma continuidade no campo eclesiológico.

As citações da encíclica de Pio XII estão presentes em quase todos os capítulos da *Lumen Gentium*, menos nos capítulos II e no IV. No primeiro, sobre o Povo de Deus a sua ausência não é total, visto que LG 13-1773 tratando da questão da pertença à Igreja por parte dos católicos, não-católicos e não-cristãos de alguma forma supõe como base a questão suscitada pela *Mystici Corporis* sobre as condições necessárias para pertencer a Igreja Católica identificada com o Corpo Místico de Cristo. No segundo, a respeito dos leigos há diferença entre ambas, pois na encíclica os leigos são vistos como colaboradores da hierarquia (MC 17) e o tríptico múnus, profeta, sacerdote e rei, considerado propriedade somente da hierarquia que detinha um lugar de superioridade no Corpo que é a Igreja (MC 17 e 37). Em todos os demais capítulos há uma ou duas referências à *Mystici Corporis*, sendo LG 7 e 8, que concluem o capítulo I, o lugar com o maior número de referências e também de maior importância, visto que, se fundamentam nos temas centrais da encíclica.

No capítulo VIII, A Bem-aventurada Virgem Maria, Mãe de Cristo e a Igreja, no mistério de Cristo e da Igreja, a encíclica é citada no número 58 referindo-se a MC 106, na comparação desses textos percebe-se que o Concílio abandonou a terminologia corrente de uma oferta de Maria e passou a falar de uma associação às dores do Filho. Assim, mais do que Virgem oferente, Maria é a Virgem que comunga dos mesmos sacrifícios, ela se associou aos sofrimentos do Filho, cuja vida acompanhou do primeiro até o último momento, ela é a Mãe-discípula.

Outras duas citações estão no capítulo VII, Índole escatológica da Igreja peregrina e sua união com a Igreja celeste, nos números 49 e 50, cuja temática é

⁶¹ Cf. M. DE SALIS, *Cuerpo Místico, Pueblo de Dios y Sacramento: tres paradigmas que iluminaron la reflexión sobre la santidad de la Iglesia* (1920-1965), 152.

Cristo como fonte de toda santidade e a veneração dos santos, ou seja, a comunhão dos santos. O primeiro número faz referência a MC 103, lembrando a comunhão e solidariedade existente entre os membros da Igreja terrestre e celeste, sendo que o texto da LG é mais sucinto que a MC. Esta desenvolve em maiores detalhes como se caracteriza essa solidariedade e serviço mútuo entre os fiéis. Entretanto, entre ambas, é evidente a evocação da comunhão dos santos como uma realidade que beneficia todo o corpo.

A segunda referência está no número 50 ao tratar do delicado assunto da veneração dos santos recordando que, muito mais que imitação dos santos, essa veneração tem como base a comunhão dos santos, “que nos une a Cristo, de quem promana, como de fonte e cabeça, toda graça e a própria vida do povo de Deus”. Chama à uma visão cristológica e cristocêntrica, cujo fundamento é Cristo autor de toda perfeição, de onde emana a santidade, que na realidade é o tema da Cabeça que unida ao corpo, distribui-lhe toda graça, como afirma Pio XII no número 49 da encíclica.

Outra citação da *Mystici Corporis* se encontra no capítulo VI, Os Religiosos, LG 46 e se refere a MC 46, no qual o texto conciliar apresenta os religiosos como meio de mostrar Cristo ao mundo. Os religiosos por sua vida, imitando as atitudes da vida pública de Jesus, o tornam visível ao mundo. Nesse texto a encíclica é citada quase literalmente com apenas um acréscimo entre as atividades da vida pública de Jesus.

Também no capítulo V a respeito da Vocação universal à santidade na Igreja, LG 40, a encíclica de Pio XII é citada em referência aos números 64 e 65. Onde o papa lembra que a santidade da Igreja não exclui os pecadores e nem é ferida por sua presença, pois “se alguns de seus membros estão espiritualmente enfermos, não é isso razão para diminuirmos nosso amor para com ela [a Igreja], mas antes para aumentarmos a nossa compaixão para com seus membros”.⁶² E assim, ambos, utilizando Mt 6,12, convidam todos a reconhecerem-se pecadores e necessitados da misericórdia e da oração uns dos outros.

A encíclica é também citada duas vezes no capítulo III, Constituição hierárquica da Igreja e em especial o episcopado, LG 20 e 27, na qual a primeira ao afirmar que os bispos são por instituição divina sucessores dos apóstolos. O

⁶² *Mystici Corporis* 64, 173-174.

que Pio XII já havia dito na MC 37, tornava essa afirmação doutrina oficial da fé católica. O segundo texto (LG 27) vinculado à MC 41, afirma que os bispos são verdadeiros vigários de Cristo e autênticos pastores do povo a eles confiado, e não vigários do Sumo Pontífice como poderia parecer a partir de uma leitura superficial do Concílio Vaticano I.

Pelo visto, até o presente momento, todas as referências à *Mystici Corporis*, mesmo que em número considerável, não tocam no tema central da encíclica, a Igreja como Corpo Místico de Cristo. Nesse sentido, não seria demasiado ousado afirmar que estas citações não têm muita relevância para o pensamento eclesiológico da *Lumen Gentium*. Contudo, no capítulo I, O mistério da Igreja, nos números 7 e 8, se encontram quatro citações que tocam o ponto nevrálgico da *Mystici Corporis* revelando sua importância no desenvolvimento da eclesiologia conciliar. Ambos se completam e concluem o capítulo I, demonstrando a presença do pensamento eclesiológico da encíclica e sua importância no documento conciliar.

A *Mystici Corporis* tem sua importância garantida na sustentação das afirmações conciliares que fundadas no longo desenvolvimento promovido pela encíclica a condensam no essencial e a ampliam no necessário. A diferença entre ambas está no ponto de partida, ou seja, a *Mystici Corporis* parte da realidade visível e hierárquica em direção à realidade mística, e a *Lumen Gentium* parte da realidade invisível, mística, em direção à realidade visível (LG 8) visando suas consequências no campo eclesiológico, pastoral e ecumênico.

O número 7 da *Lumen Gentium*, que não utiliza o termo místico, é composto de cinco parágrafos estruturados com uma linguagem essencialmente bíblica. A partir de textos paulinos, Efésios e Colossenses, e trata do mistério da Igreja através da imagem do Corpo de Cristo tomando os dois principais eixos da encíclica *Mystici Corporis*, a teologia do Corpo de Cristo Cabeça (MC 33-35.47) e do Espírito Santo como alma da Igreja (MC 54- 55.77). Evita as questões polêmicas como: “a identificação entre o Corpo Místico de Cristo e a Igreja Católica Romana (MC 13) e a questão dos membros da Igreja (MC 21-23.101) (...) afrontados pela LG com um enfoque diferente”.⁶³ Assim, como Pio XII procurou combater uma leitura errônea da imagem do Corpo Místico de Cristo

⁶³ S. PIE-NINOT, *La sacramentalidad de la Comunidad Cristiana*, 159.

promovida pelo falso misticismo, que identificava a Igreja com Jesus Cristo num sentido hipostático, também os padres conciliares ao final do número 7 da *Lumen Gentium*, através da imagem da esposa, sublinharam a necessária alteridade da Igreja. Isso evita qualquer compreensão da Igreja como uma encarnação continuada do Verbo. Se na encíclica de Pio XII esses dois eixos têm um grande desenvolvimento, como num amplo tratado, na *Lumen Gentium*, em contraste, estão limitados a poucos parágrafos, entretanto, não se pode concluir que a imagem do Corpo místico é apenas uma entre outras imagens (LG 6) das quais compartilharia o mesmo valor, sem qualquer destaque das demais.

As duas últimas citações da *Mystici Corporis* se encontram no número 8 da *Lumen Gentium*. Este é considerado como chave para uma correta leitura do primeiro capítulo, tornando evidente a dimensão social e visível do mistério que é a Igreja. É nesse parágrafo que a Igreja é denominada Corpo Místico de Cristo tal como afirmava a encíclica de Pio XII. Na realidade, esse número promove um equilíbrio eclesiológico ao demonstrar que a Igreja é uma complexa realidade na qual o visível e o invisível são co-essenciais e não pode existir uma dicotomia entre a Igreja jurídica e a espiritual. Segundo Pié-Ninot⁶⁴, a LG 8 com a afirmação da indivisível unidade entre a realidade visível e espiritual fundamenta a orientação eclesiológica-sacramental do Concílio Vaticano II, sinal da visibilidade histórica do Espírito de Cristo. Essa visão eclesiológica recebeu influxos da *Mystici Corporis*, pois essa unicidade eclesial já havia sido veementemente afirmada por Pio XII (MC 62-63), o qual condenou toda e qualquer forma de separação entre a realidade visível e invisível. Essa unicidade é defendida nesses documentos através da analogia do mistério do Verbo encarnado e sua inseparável unidade.

Na encíclica de Pio XII aquilo que foi o ponto de partida, a visibilidade e unicidade,⁶⁵ encontra sua ressonância na LG 8, ao afirmar que “Cristo, Mediador único, constituiu e sustenta indefectivelmente sobre a terra, como organismo visível, a sua Igreja santa, comunidade de fé, de esperança e de caridade (...) assembleia visível e comunidade espiritual, Igreja terrestre e Igreja já na posse dos

⁶⁴ Cf. S. PIE-NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la Comunidad Cristiana*, 244.

⁶⁵ Cf. *Mystici Corporis* 14, 147.

bens celestes (...) realidade única e complexa, em que fundem dois elementos, o humano e o divino”.⁶⁶

É interessante notar que se na *Mystici Corporis* a defesa da visibilidade eclesial conduziu inevitavelmente à identificação entre o Corpo Místico de Cristo e a Igreja Católica Romana, algo bem diferente ocorre na LG 8 que rejeita uma identificação exclusivista (*est*) e prefere uma visão mais abrangente na qual é possível afirmar a possibilidade de elementos de salvação presentes nas Igrejas e comunidades fora da Igreja Católica,⁶⁷ e isso se dá pelo famoso *subsistit in*, que na sua formulação e objetivo tem claros fins ecumênicos. Dessa forma, essa passagem da LG 8, mesmo não citando a *Mystici Corporis* a tem diante dos olhos ao afirmar que “esta Igreja, como sociedade constituída e organizada neste mundo, subsiste na Igreja católica, governada pelo sucessor de Pedro e pelos bispos em comunhão com ele, ainda que fora do seu corpo se encontrem realmente vários elementos de santificação e de verdade, que, na sua qualidade de dons próprios da Igreja de Cristo, conduzem para a unidade católica”.⁶⁸ Assim, amplia a visão da encíclica que antes se reduzia a perfeita identificação.

O texto conciliar através do *subsistit in* harmoniza teses até então tidas como inconciliáveis, a Igreja Católica Romana como única Igreja de Cristo e a afirmação de que existem elementos de salvação fora da Igreja. Isso representou um grande avanço na perspectiva ecumênica, revelando por um lado a importância dessa expressão e as dificuldades de uma correta interpretação.

A formulação do *subsistit in* seguiu como a *Lumen Gentium* um crescente desde o esquema de 1962, que defendia uma total identificação com o termo *est*, passando pelo esquema de 1963, que falava de presença com o termo *adest in*, até chegar ao texto aprovado em 1964 com o termo atual que também está presente na *Unitatis Redintegratio* 4, que ajuda a compreender o valor da escolha dos padres conciliares e qual a correta leitura da terminologia.

Seguindo essa interpretação na qual o termo *subsistit in* não é uma relativização da verdade sobre a Igreja Católica como Igreja de Cristo, mas a abertura para perceber nas demais Igrejas e comunidade eclesiais sinais da ação

⁶⁶ *Lumen Gentium* 8, 110.

⁶⁷ Cf. M. DE SALIS, *Cuerpo Místico, Pueblo de Dios y Sacramento: tres paradigmas que iluminaron la reflexión sobre la santidad de la Iglesia (1920-1965)*, 139.

⁶⁸ *Lumen Gentium* 8, 111.

salvífica de Deus. O texto conciliar não se contrapõe à verdade das afirmações da *Mystici Corporis*, mas supera-a indo além, ou seja, realizando uma retificação, ainda que discreta, do seu pensamento eclesiológico. Nessa perspectiva, alguns autores preferem pautar-se não na terminologia de correção ou retificação, que poderia ainda favorecer o pensamento de que a *Mystici Corporis* se fundamenta sobre uma verdade equivocada, mas utilizam o termo ampliação, que não nega a verdade da encíclica e confirma o alargamento de sua visão. É nesse sentido que se compreende que a *Lumen Gentium* constitui ao mesmo tempo uma continuidade e uma novidade no campo da eclesiologia. Continuidade porque não contradiz as afirmações anteriores e novidade ao ampliá-las.

A ideia da ampliação da visão eclesiológica na relação entre a *Mystici Corporis* e a *Lumen Gentium* fundamenta a tese de que o documento conciliar sobre a Igreja deve ser lido a partir de uma perspectiva de complementariedade, onde os capítulos I e II completam-se⁶⁹ mutuamente evitando leituras equivocadas e que não condizem com o espírito do Vaticano II.

Se a eclesiologia do povo de Deus pode ser criticada por deixar à margem a questão da união com Cristo, elemento essencial da Igreja em sua existência concreta,⁷⁰ a eclesiologia do Corpo Místico pode ser criticada por oferecer dificuldades como: a identificação entre Cristo e a Igreja, e a dificuldade em diferenciar entre o presente e o futuro (dimensão escatológica). Isso evidencia a necessidade de buscar uma síntese, ou seja, a harmonia entre as visões eclesiológicas.

Dessa maneira, a centralidade da categoria Povo de Deus na *Lumen Gentium* não significa exclusividade. Os textos parecem desejar indicar, com a noção de Corpo de Cristo, a atividade convergente de todos os membros da Igreja e com a noção Povo de Deus sublinhar a fundamental igualdade e comum responsabilidade de todos os fiéis. Assim, não é possível, em uma perspectiva demasiadamente simplista querer considerar que a categoria Povo de Deus, com sua grande presença na *Lumen Gentium*, seja uma explícita negação da imagem Corpo de Cristo, mas ao contrário, com o princípio da complementariedade, da

⁶⁹ Cf. S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología. La Sacramentalidad de la Comunidad Cristiana*, 160.

⁷⁰ Cf. A. ANTÓN, *Hacia una síntesis de las nociones cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios en la eclesiología*, 191.

integração e harmonização,⁷¹ compreender que “as noções de Corpo de Cristo e Povo de Deus, sem excluir as outras imagens bíblicas sobre o mistério eclesial, são os dois pilares fundamentais sobre os quais descansa a estrutura da eclesiologia do Vaticano II”.⁷² Também Ratzinger, numa perspectiva eucarística-sacramental, compartilha do mesmo princípio ao afirmar que a categoria Povo de Deus, por si só, é insuficiente para descrever a novidade do povo do Novo Testamento gerado do novo Adão que é Cristo, o Verbo encarnado.⁷³

É certamente com essa visão harmônica, como forma de enfrentar as novas reflexões que esquecendo a necessidade da complementariedade elaboraram visões unilaterais do documento conciliar, que se fundamenta uma correta releitura do Concílio e de sua eclesiologia, do qual a *Mystici Corporis Christi* foi sem dúvida uma etapa importante para os avanços eclesiológicos atuais. Assim, se no passado, a encíclica de Pio XII foi acusada de unilateralismo, hoje, é preciso cuidar para que não se repita a mesma tendência em relação à categoria de Povo de Deus. Nesse sentido, o grande desafio será sempre encontrar a harmonia das noções Corpo de Cristo e Povo de Deus como expressões do único mistério que é a Igreja de Cristo.⁷⁴

⁷¹ A. ANTÓN, *Hacia una síntesis de las nociones cuerpo de Cristo y pueblo de Dios en la eclesiología*, 203.

⁷² A. ANTÓN, *Hacia una síntesis de las nociones cuerpo de Cristo y pueblo de Dios en la eclesiología*, 165.

⁷³ J. RATZINGER, *Il nuovo popolo di Dio*, 90 e 91

⁷⁴ Cf. A. ANTÓN, *Hacia una síntesis de las nociones cuerpo de Cristo y pueblo de Dios en la eclesiología*, 203

5 **A noção de corpo de Cristo na eclesiologia de Ratzinger**

5.1 **As origens evangélicas do conceito de corpo de Cristo**

Joseph Ratzinger afirma que a melhor maneira de fazer uma autêntica eclesiologia cristã é buscar compreender a Igreja como Jesus mesmo a compreendia e, conseqüentemente, como os próprios primeiros cristãos compreendiam o seu ser Igreja⁷⁵. Segundo ele a melhor maneira de cumprir essa tarefa é ir às fontes do cristianismo, buscando as respostas na teologia bíblico-patristica. Devemos nos utilizar dela como o grande critério hermenêutico para formular uma autêntica eclesiologia cristã, mas sem ignorar as contribuições posteriores, ainda que essas últimas devam ser purificadas de todo resquício ideológico próprio de cada tempo.

Segundo Ratzinger, a melhor e mais originaria forma de compreender o ser da Igreja é através do conceito primitivo de Igreja entendida como corpo de Cristo. Esta afirmação é largamente atestada pelos textos paulinos e patristicos. Até mesmo, se prestamos atenção de maneira mais atenta às palavras de Jesus quando fala aos seus discípulos, podemos perceber que a noção paulina da comunidade cristã como sendo o próprio corpo do Cristo ressuscitado, nada mais é do que um desenvolvimento da própria visão de Jesus sobre a comunidade de seus discípulos.

A vontade de Jesus de formar uma nova comunidade religiosa fica patente nos evangelhos. Em realidade, não se pode afirmar que exista uma oposição entre reino e Igreja como quiseram afirmar outros autores. A concepção judaica de reino de Deus era reunir e purificar os homens para este reino. A obra de Jesus é exatamente reunir um novo povo escatológico de Deus (J. Jeremias). O reino de Deus para Jesus é o agir atual de Deus. Jesus mesmo é a obra de Deus. Reformulando em sentido positivo a famosa frase de Loisy, Ratzinger afirma: “Se

⁷⁵ Cf. RATZINGER, J., *Obras completas VIII/I Iglesia signo entre los pueblos. Escritos sobre eclesiología y ecumenismo*, Madrid: BAC, 2015, p. 182.

prometeu o reino e veio Jesus⁷⁶. Esse novo povo de Deus tem como ponto de reunião a Cristo e se constitui pela resposta com que cada um dá a sua pessoa.

Outro grande episódio significativo, no qual também fica patente a vontade de Jesus em formar uma nova comunidade, foi o fato de que ele escolheu os doze como seus discípulos (Mc 13, 13). O significado desse gesto era claro, se começava assim um novo povo de Israel com doze novos patriarcas. Também podemos perceber, nos próprios evangelhos, a hierarquia dessa nova comunidade. Ela terá o grupo dos doze como chefes, e dentre eles Pedro terá a primazia, recebendo o poder de atar e desatar (Mt 16,19). O nascimento do novo povo se dá pelo fato de Jesus ter escolhido os 12 para estarem com ele. Estar na presença de Jesus é o critério fundamental para esta nova comunidade. O poder para sair e pregar vem do fato de estar na presença dele, porque eles foram enviados pelo próprio Cristo.

Outro ponto interessante para ser analisado nos evangelhos é o fato de os discípulos pedirem a Jesus que lhes ensine a orar. Tal fato denota uma consciência, da parte deles, de ser uma nova comunidade que tem a Cristo como sua cabeça. A oração com Jesus nos dá uma abertura comum a Deus, tendo a ele como nosso guia. Além disso, quando o evangelho fala de outro grupo de 70 ou 72 discípulos segue uma tradição judaica de que este seria o número dos povos do mundo. Isso denota a vontade de Jesus de que este novo povo de Israel deverá abarcar toda a humanidade.

A última ceia é o ponto central da fundação dessa nova comunidade, cujos membros se reúnem com o seu Senhor. Este povo tem como seu ponto de união o próprio Cristo ressuscitado. O corpo do Senhor, centro de sua ceia, é o novo e único templo. Jesus fala de destruir o templo e em três dias reconstruir outro (Mt 26, 61), com essa afirmação podemos compreender a sua vontade de substituir o antigo culto por um novo culto. Assim temos que o novo templo de Deus é o próprio corpo glorificado de Jesus, lugar da presença de Deus entre os homens. A oração do pai-nosso e a celebração da nova páscoa, instituída na última ceia, configuram os dois pontos importantes do novo culto dessa nova comunidade que se reúne fora do templo de Jerusalém e é portadora de uma nova aliança.

⁷⁶ RATZINGER, J., *Obras completas VIII/1 Iglesia signo entre los pueblos. Escritos sobre eclesiología y ecumenismo*, Madrid: BAC, 2015, p. 188.

A cada ano, na noite de páscoa, Israel se reunia renovando a sua fundação como povo de Deus. Assim também a nova ceia será o vínculo de unidade de um novo povo de Deus. Porém aqui ocorre algo novo, que supera e muito a antiga páscoa de Israel, superando também o próprio conceito antigo de povo de Deus. Todos se fundem ao Senhor ao alimentar-se de seu corpo. A comunhão com o corpo e o sangue de Jesus é o que nos faz ter comunhão com Deus. Os cristãos são uma só coisa, pois indo a Deus, vão também um ao outro. A ceia eucarística é a fundação concreta do novo povo através de sua peculiar relação com Deus pela nova aliança. A Eucaristia, portanto, é o centro e a origem da Igreja, ela faz dos cristãos um povo e os reúne na unidade. Apesar da multitude de celebrações eucarísticas pelo mundo, de fato, todas elas contêm a presença de um único e mesmo mistério. O mistério de que todos os cristãos ao comungar do corpo de Cristo formam com ele um só corpo.

Quando o Novo Testamento fala de povo de Deus está se referindo ao povo de Israel, quando fala da nova comunidade de Jesus utiliza o termo Igreja (*ecclesia*). A origem bíblica do termo *ecclesia* vem do hebraico *qahal* que significa a assembleia do povo. Na sociedade grega a assembleia do povo era composta por homens que se reuniam para tomar decisões, nesta reunião não participavam nem mulheres ou crianças. O *qahal* do povo de Israel difere e muito disso, era um momento especial em que todo o povo se via convocado pelo próprio Deus. No *qahal* todo o povo era convocado, até mesmo as mulheres e as crianças participavam. O objetivo dessa assembleia do povo de Israel era escutar a vontade de Deus.

Desta forma nós vemos que os cristãos se compreendiam em um estado permanente de assembleia convocada por Deus. Cristo ressuscitado é como o Sinai vivo, os que se aproximam dele formam a sua assembleia eleita. O lugar da presença de Deus, o centro dinâmico da nova comunidade é Cristo que se comunica em seu corpo e sangue. O Senhor com seu único sacrifício reúne em si a assembleia do seu único povo. Através do batismo fomos enxertados em Cristo, formando um só sujeito com Ele. A meta última da assembleia é fazer-se um com Cristo, um com Deus.

5.2 Igreja como corpo de Cristo na teologia paulina

A eclesiologia paulina para Ratzinger toca a própria essência do ser da Igreja de Cristo, o que faz dela uma eclesiologia perene, sempre válida e critério de autenticidade para todo desenvolvimento teológico posterior. Por isso é muito importante compreender com profundidade como se configurou o conceito de Igreja em nos escritos paulinos. Para ele a Igreja é o corpo de Cristo e os cristãos são seus membros (1Cor 6, 15-20; 10, 14-22; 12,12-31). A ideia de Igreja como corpo de Cristo em São Paulo vai muito além das reflexões sociológicas e filosófico-morais da época, como a ideia de uma sociedade como um organismo.

Podemos reconhecer três origens bíblicas que motivaram fortemente a concepção paulina de Igreja como corpo de Cristo: o conceito semítico de personalidade corporativa, a relação sponsal e a união sacramental. Agora vamos analisar estes três motivos.

5.2.1 O conceito semítico de personalidade corporativa

Para o judaísmo o primeiro progenitor reúne em si e dá unidade a todos os seus descendentes. Isso fica claro quando percebemos que o próprio povo se designa com o nome do progenitor dos seus patriarcas, Israel. Dessa forma podemos pensar que em Adão estavam reunidos todos os homens, todos somos Adão, por isso com ele todos os homens pecaram. Cristo é o segundo Adão, assim com ele todos os homens foram salvos. Somos com Cristo um novo e único homem. Os cristãos são povo de Deus, porque são corpo de Cristo.

Para a época moderna esse conceito se torna difícil de compreender, pois houve uma grande exaltação do sujeito. Hoje em dia pode se entender um pouco melhor devido ao avanço dos estudos em uma melhor compreensão do “eu” humano. O “eu” só existe a partir de um “tu” e além do mais se interpenetram. O “eu” de cada cristão só existe a partir do “Tu” de Cristo e é compenetrado por ele. Cristo pode fazer a redenção do gênero humano exatamente porque assume e unifica toda a humanidade em seu corpo ressuscitado. Ele realiza a recapitulação do gênero humano, ou seja, torna-se cabeça do mesmo.

5.2.2 A relação esponsal

Tendo por base a concepção do livro de Gênesis sobre a relação conjugal se pode afirmar que o homem e a mulher quando se unem corporalmente formam uma só carne (Gn 2, 24), constituem um só corpo. Da mesma forma São Paulo afirma que o cristão e Cristo formam um só espírito, um só “*pneuma*” (1Cor 6, 17). O cristão e Cristo formam um só corpo espiritual, uma nova existência espiritual única. A palavra “espírito” deve ser entendida aqui na acepção paulina, por tanto mais próxima de corpo, uma nova existência espiritual que na ressurreição se converteu em “espírito” e seguiu sendo corpo.

5.2.3 A união sacramental

Ora, é fácil compreender como se realiza a nossa união com Adão através da nossa corporeidade. Então como se realiza a nossa união com Cristo? Anteriormente nós saímos do corpo de Adão, mas agora somos enxertados na realidade espiritual de Cristo (Rm 11, 16-19). Este novo nascimento se realiza pelo batismo e nos faz um homem novo. O novo Adão nasce na cruz, no mesmo lugar onde morreu o velho. A cruz é onde brota a Igreja, ela se faz partindo da cruz.

A Igreja é corpo de Cristo, permanece unida a ele porque se renova constantemente na eucaristia. Os cristãos comem o corpo de Cristo que não se deixa assimilar, mas, ao contrário, ele assimila a todos em seu corpo. A primeira imagem de personalidade corporativa se realiza realmente no batismo, em que ocorre um novo nascimento em Cristo. A imagem da esponsalidade se realiza realmente na eucaristia, a unidade de amor com Cristo nos faz um só corpo com ele. Através de seu corpo sacramental, Cristo atrai os cristãos a si, estes se tornam como uma prolongação da encarnação em todos os tempos e lugares.

O Senhor se faz nosso alimento, nos dá seu corpo. Corpo no sentido semítico, o “eu” inteiro de um homem, tanto a parte corporal como a espiritual. O corpo ressuscitado é um corpo de modo novo. A comunhão com Cristo se torna possível, ele se abre totalmente e se dá totalmente. Comunhão é, na verdade, a fusão de duas existências, meu “eu” total é assimilado por Cristo, formando com

ele um só corpo. A Eucaristia é o lugar em que Igreja está nascendo constantemente através dos tempos.

A eucaristia como ato de amor produz a fusão de dois sujeitos e os faz uma só coisa. A Igreja é corpo de Cristo segundo um ato espiritual-real do amor esponsal. Como Israel outrora se via como uma noiva desposada por Deus, a Igreja se torna realmente a esposa de Cristo. Esta imagem da esponsalidade é interessante também porque mostra que a Igreja não perde a sua individualidade, segue sendo a escrava elevada a esposa. Portanto a Igreja nunca é perfeita, sempre necessita renovar-se, está sempre a caminho da união com Cristo.

Para São Paulo a Igreja é verdadeiramente corpo de Cristo que expressa uma realidade visível e tangível na celebração eucarística. Assim se percebe que a noção de povo de Deus não expressa perfeitamente a essência da Igreja. Israel também era povo de Deus, a novidade está em ser corpo de Cristo. Jesus fez do seu corpo sacramental o centro da Igreja e fez da eucaristia a sua realização. Os cristãos devem ser povo de Deus pelo corpo de Cristo. Dessa forma vemos que São Paulo continua e desenvolve a ideia eclesial de Jesus que tem como centro a ceia eucarística. Assim fala Ratzinger: “A Igreja é a comunidade que, na reunião cultural visível e ordenada, confirma e cumpre sua essência invisível como corpo de Cristo” (p.115).

5.3 As inflexões do conceito de corpo de Cristo na história da teologia

Os Padres da Igreja desenvolvem a doutrina paulina de corpo de Cristo em três direções. A primeira fala da incorporação ontológica de todos os homens a Cristo, o segundo Adão. A encarnação fez com que o ser do homem de todos os homens fosse unido a Deus em Cristo. Santo Agostinho fala da Igreja como “*christus totus, caput et membra*”. A segunda direção é quando falam da íntima relação da eucaristia com o corpo de Cristo. A eucaristia, e também o batismo, é apresentada como a fonte do ser do corpo sacramental de Cristo. Em terceiro lugar podemos ver a eucaristia como o cumprimento real do mandamento do amor, do amor fraterno. A vida sacramental inclui também o ético.

A partir da teologia carolíngia a eucaristia começa a ser chamada de “*corpus mysticum*”. Este uso irá se reduzir depois da heresia eucarística de Berengário.

Pedro Lombardo utiliza a expressão “*spiritalis caro christi*” para falar da Igreja. A partir desse momento ocorre a primeira grande inflexão eclesiológica. Há um mal entendido ao utilizar “*corpus mysticum*” para a Igreja em sentido metafórico, como corporação na linguagem jurídica. Desprende-se esse conceito do seu contexto sacramental originário e de sua base bíblica.

Na idade moderna, a reforma tenta conciliar novamente “*corpus mysticum*” com o “*corpus christi*” paulino, mas acaba se tornando uma metáfora da relação interior entre Cristo e as pessoas. Santo Alberto Belarmino, em sua obra sobre a Igreja, acaba dando muita ênfase na visibilidade da Igreja para contrapor a tese protestante de invisibilidade essencial da Igreja. O problema é que se corre o perigo de reduzir a Igreja em sacerdotes, bispos e Papa.

O romanticismo alemão usa “*corpus christi mysticum*” a partir de uma concepção organológica que evidentemente não é paulina. O novo romanticismo da pós primeira guerra mundial utiliza “*mysticum*” como adjetivo com o sentido da mística interior moderna. Isso implicava em uma separação do aspecto visível do contexto da eclesiologia.

A encíclica “*Mystici corporis Christi*”, de Pio XII, devolve a expressão “*corpus christi mysticum*” ao magistério, realiza uma compreensão teológica e não uma compreensão jurídica do termo, muito menos uma compreensão mística organicista. Hoje em dia o conceito de corpo de Cristo conseguiu permanecer no meio de dois extremos, uma visão puramente jurídica e outra puramente interior. Este conceito possui uma especial visibilidade da Igreja como comunidade da ceia do Senhor, A Igreja é sacramento, um sinal visível que faz referencia ao invisível e é caminho até ele.

5.4 Os três grandes giros na história da exegese do século XX

Segundo Ratzinger houve três grandes giros na historia da exegese do nosso século que muitas vezes fizeram confundir o conteúdo do conceito eclesiológico de corpo Cristo. O primeiro foi o giro liberal e individualista. Este reduz a religião a ética. Jesus como um bom liberal não quis uma instituição. O importante é a consciência individual, a religião pode ser codificada apenas em preceitos morais. Obviamente não foi a intenção de Jesus fundar uma Igreja, pois ele inclusive critica e é avesso a qualquer tipo de culto.

O segundo giro exegético ocorre depois da primeira guerra mundial. Há um redescobrimento da Igreja, ocorre uma exegese cultural, o culto é visto como o espaço vital tanto do antigo como do novo testamento. Aqui se encontra uma grande corrente que fala da liturgia viva. Jesus é o Messias e este tem um povo. Ele funda a sua nova comunidade através da ceia. Aqui se vai advogar por uma eclesiologia eucarística.

O terceiro giro ocorre depois da segunda guerra mundial, temos um mundo dividido em duas correntes opostas o liberal e o marxista. A teologia liberal vai interpretar a mensagem de Jesus com um cunho marcadamente escatológico, portanto contra todo tipo de culto e instituições. Vão buscar colocar em oposição os sacerdotes e o culto contra os profetas e os carismas. Prega-se o fim das religiões, no fundo o fim da própria Igreja tendo em vista um futuro escatológico.

A nova teologia liberal se converte em marxismo. A escatologia é vista como o fim da sociedade de classes, este é o reino. Constrói-se uma eclesiologia dialética, esta no sentido marxista, colocando em oposição a instituição contra o povo, a igreja oficial contra a igreja do povo.

Percebe-se com singular clareza que os modelos interpretativos são influenciados diretamente pela orientação do pensamento de cada época. O critério hermenêutico é retirar seus caracteres ideológicos. Cada nova situação da humanidade revela aspectos novos do espírito humano. A igreja com as experiências históricas da humanidade se aproxima da verdade e reconhece nela novas dimensões, devido àquelas mesmas experiências pelas quais teve que passar.

Tendo em vista tudo o que foi dito até aqui. Ratzinger vai afirmar que para poder fazer uma exegese autêntica deveremos nos ater a dois critérios exegéticos na hora de interpretar as contribuições da história da teologia nas questões eclesiológicas. Em primeiro lugar devemos eliminar o que vem da ideologia moderna, este funcionando como um critério negativo. Em segundo lugar devemos conciliar os dados das reflexões com a memória fundamental da Igreja, este funcionando como um critério positivo. Assim nos aproximaremos da palavra bíblica levando em conta as disputas contemporâneas.

5.5 A Igreja como sacramento universal da salvação

Tendo chegado com nossas reflexões até esse ponto, gostaríamos de discorrer sobre o pensamento de Ratzinger sobre a Igreja como signo do mistério da fé. A igreja pode ser sinal entre os homens, justamente porque nela a celebração eucarística harmoniza as realidades da noção de corpo de Cristo, o visível e o invisível, a caridade e o direito, unificando essas realidades. As duas funções da Igreja como signo e mistério de fé vem da eucaristia. Os santos padres, de modo especial São João Crisóstomo, insistem em dizer que a unidade da eucaristia que nos faz um só corpo deve refletir também a unidade na caridade no dia a dia. Se a eucaristia nos une verdadeiramente a Cristo, então também devemos estar unidos a sua vida de caridade, o culto deve fazer-se vida, culto da caridade fraterna.

Santo Inácio de Antioquia afirma que a fé é o corpo e a caridade é o sangue de Cristo. Os pobres são o altar de Cristo, altar da esmola construído pelos membros de Cristo. A caridade, que é a essência espiritual do cristianismo, tem sua raiz no concreto da celebração eucarística do corpo de Cristo. O corpo de Cristo visível na espécie do pão recebido pelos comungantes vai transmitir a eles a caridade invisível do amor de Cristo. Os cristãos, através das suas ações no mundo, continuarão o propósito da encarnação comunicando esse amor recebido a todos os corações, de maneira especial aos mais necessitados. A igreja se torna assim verdadeiro sacramento de Cristo no mundo.

A ordem hierárquica, a ordem sagrada da Igreja também tem seu fundamento na celebração eucarística. As igrejas se compreendiam como comunidades da ceia do Senhor presididas pelos seus bispos, o que os unia era que comungavam entre si. Aos hereges lhes era vedado comungar nas celebrações. Quando um cristão viajava levava a carta de comunhão do seu bispo. De modo exemplar estava Roma, quem comungava com Roma estava dentro da grande Igreja, quem não comungava estava fora. Portanto da celebração eucarística vemos a origem do primado de Pedro. A unidade da Igreja se funda na única ceia de Cristo garantida em sua pureza pelo bispo de Roma.

A Igreja é o organismo do Espírito Santo, uma realidade vital presente em nosso interior. Ela vive um crescimento orgânico através dos séculos, continuação da missão da encarnação, pela ação de seus membros Cristo caminha ainda através dos tempos. A Igreja é corpo místico de Cristo, é a própria presença de Cristo no mundo, nela há uma contemporaneidade entre nós e Cristo, ela vive do fato que Cristo vive nos corações. A primeira palavra que Igreja deve anunciar é Cristo e não ela mesma. Cristo é a luz do mundo e a Igreja é espelho de sua glória (LG).

A Igreja cresce de dentro para fora, vive dos atos de fé, esperança e caridade dos seus membros, da vida sacramental, da oração e da mais íntima comunhão com Cristo. Cristo se deu a si mesmo um corpo e nós estamos chamados a fazer parte dele. Ele se dá somente em seu corpo, o escândalo que foi outrora o fato de dar-se como alimento oferecendo sua própria carne e seu próprio sangue, se prolonga agora no escândalo de que sua carne e seu sangue são oferecidos pelas mãos da Igreja. Todos somos a Igreja, a comunidade inteira dos membros de Cristo, de aí também vemos a comum responsabilidade dos leigos na Igreja.

A ideia de desenvolvimento da Igreja fica bastante clara ao chegar neste ponto. A Igreja é um corpo vivo e o corpo permanece idêntico a si mesmo porque se renova continuamente durante a vida. Esta visão dinâmica da Igreja nos ajuda a evitar cair na literalidade dos textos e acabar vendo a Cristo como alguém que está presente apenas no passado. Este erro se mostra perigoso porque acaba não conseguindo comunicar nada a homem de hoje ou querendo empurrar até mesmo as características próprias de uma época para um contexto totalmente distinto de dois mil anos depois. Uma verdadeira identidade com a origem só pode ocorrer quando há uma continuidade, um desenvolvimento da própria origem, o que acaba por protegê-la.

6 Conclusão

O objetivo do nosso trabalho foi mostrar a contribuição específica de Joseph Ratzinger na compreensão da noção de Igreja como corpo de Cristo. Consideramos o seu pensamento um verdadeiro marco para teologia do século XX. Pois nos dá os critérios para uma boa exegese e nos mostra de que maneira o conceito de Corpo de Cristo responde aos anseios do próprio Cristo. Era assim que as primeiras comunidades se compreendiam como Igreja, todos eram membros do corpo de Cristo ressuscitado e faziam parte deste corpo por meio do batismo, renovando-se nele por meio da eucaristia.

Dessa forma percebemos de que maneira existe uma união íntima entre os cristãos entre si e deles com o próprio Deus. Tal compreensão não se limita apenas ao campo especulativo, mas possui consequências também no nosso agir, já que cabe a cada cristão mostrar a sua profunda união com o Deus de amor também em suas ações, principalmente nos atos de caridade com seus irmãos. O mistério celebrado deve fazer-se mistério vivido.

A Igreja sendo composta pelos membros de Cristo é como se fosse um prolongamento da encarnação do Verbo por toda a história humana. Por isso cabe a ela e a todos seus membros fazer com que a sua realidade visível, corpórea seja um sinal de uma realidade invisível, espiritual. Desta forma entendemos bem que o específico da Igreja de Cristo, diferente do conceito de povo de Deus no antigo Israel, tem sua fonte no específico da pessoa de Jesus, pois assim como este unia em sua pessoa a natureza humana e a divina, também comunica a sua Igreja a capacidade de unir os homens que são seus membros a Deus. Assim, vemos como a noção de Corpo de Cristo é conveniente para designar a sua Igreja.

No decorrer do itinerário desse trabalho fica claro que este tema não se limita ao escopo aqui apresentado, mas abre uma porta para uma reflexão mais abrangente. Uma reflexão posterior sobre a relação deste tema com outros importantes conceitos eclesiológicos, como a noção de Igreja como Povo de Deus, pode ser feita e traria grande enriquecimento para a nossa reflexão eclesiológica. Devido ao limite deste trabalho nos concentramos somente na reflexão da noção de Igreja como Corpo de Cristo no pensamento de Ratzinger.

7

Bibliografía

ALONSO, J. J. H., *Pertenencia al Cuerpo Místico de Cristo según la Encíclica *Mystici Corporis Christi**, DiEc 1 (1966/2) 109-144.

ANTÓN, A., *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas. II. De la apologética de la Iglesia-sociedad a la teología de la Iglesia- misterio en el Vaticano II y en el posconcilio*, Madrid-Toledo 1987.

_____, *El Capítulo del Pueblo de Dios en la Eclesiología de la Comunidad*, EE 42 (1967) 155-181.

_____, *El Espíritu Santo y la Iglesia*, Gr. 47 (1966) 101-113.

_____, *Estructura teándrica de la Iglesia*, EE 42 (1967) 39-72.

_____, *Hacia una síntesis de las nociones cuerpo de Cristo y Pueblo de Dios en la eclesiología*, EE 44 (1969) 161-203.

_____, *Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II*, in A.A.V.V., *L'eclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 27-86.

BETTENCOURT, E., *A doutrina do Corpo Místico no pensamento patrístico medieval*, REB 19 (1959/2) 289-309.

BETTI, U., *Chiesa di Cristo e Chiesa Cattolica. A proposito di un'espressione della *Lumen Gentium**, Anton. 61 (1986) 728-745.

_____, *Cronistoria della Costituzione*, in G. BARAÚNA, ed., *La Chiesa del Concilio II. Studi e commenti intorno alla costituzione dogmatica *Lumen Gentium**, Firenze 1965, 131-154.

BUX, N., *L'unità cattolica del popolo di Dio nel pensiero di Johann Adam Möhler*, Nicolaus 16 (1989) 185-201.

CANOBBIO, G., *Extra Ecclesiam nulla salus*, RCI 71 (1990) 428-446.

CASSIANO, F., *Chiesa*, in CASSIANO, F. – TAMAYO, J.J., *Conceptos fundamentales del Cristianismo*, Madrid 1993, trad. italiana, *Concetti fondamentali del Cristianesimo. I*, Roma 1998, 180-193.

CODA, P., *La Chiesa Corpo di Cristo e l'ordinazione universale al popolo di Dio. Rileggendo la *Lumen Gentium**, Lat. 68 (2002) 267-278.

COLLANTES, J., *La cara oculta del Vaticano I. La actualidad de un concilio olvidado*, Madrid 1950.

COLOMBO, G., *Il popolo di Dio e il mistero della Chiesa nell'ecclesiologia postconciliare*, Teologia 10 (1985) 95-168.

COMMISSIONE TEOLOGIA INTERNAZIONALE, Documenti 1969-2004, Bologna 2010. Conciliorum Oecumenicorum Decreta, trad. italiana, G. ALBERIGO – G. L. DOSSETI– C. LEONARDI – P. PRODI, Edizione bilingue, Bologna 2002.

CONGAR, Y., *L'Ecclesiologie, de la Révolution Française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité*, in *L'ecclesiologie au XIX siècle*, UnSa 34, Paris 1960, 77-114.

_____, *L'idée de l'Église chez saint Thomas d'Aquin*, in *Esquisses du Mystère de l'Église*, UnSa 8, Paris 1953, 59-91.

_____, *Lumen gentium n° 7, L'Église, Corps mystique du Christ, vu au terme de huit siècles d'histoire de la théologie du Corps mystique, Au service de la parole de Dieu*. Mélanges offerts à Monseigneur André-Marie Charue, Gembloux 1969, 179-202.

_____, *Dogme christologique et ecclésiologie : vérité et limites d'un parallèle, in Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, UnSa 41, Paris 1963, 69-104.

_____, *Église, Corps mystique*, RSPTh 35 (1951) 633-635.

_____, *La Chiesa come Popolo di Dio*, Conc. 1 (1965) 19-43.

_____, *Peut-on définir l'Église ? Destin et valeur de quatre notions qui s'offrent à le faire*, in *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, UnSa 41, Paris 1963, 21-44.

_____, *Handbuch der Dogmengeschichte. III . Ekklesiologie, Freiburg im Breisgau* 1963, trad. española, *Eclesiología. Desde San Agustín hasta nuestros días*, Madrid 1976.

DEJAIFVE, G., *L'Ecclesiologia del Concilio Vaticano II*, in A.A.V.V., *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 87-98.

_____, *La Magna Charta de Vatican II*, NRTh 1 (1965) 3-22.

_____, *La Théologie du Corps Mystique du P. Emile Mersch*, NRTh 67 (1945/4) 408-416.

_____, *Un tournant décisif de l'ecclésiologie à Vatican II*, Paris 1978.

DENZINGER, H. – HÜNERMANN, P., edd., *Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Freiburg-Basel-Wien, 2005, trad. brasileira, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, São Paulo 2007. *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II, Documentos da Igreja vol. 1*, São Paulo 1997².

DOMÍNGUEZ, J. A., *Le interpretazioni postconciliari*, in RODRIGUES, P., *L'ecclesiologia 30 anni dopo la Lumen Gentium: Popolo di Dio – Corpo di Cristo – Tempio dello Spirito Santo – Sacramento – Comunione*, Roma 1995, 35-75.

EQUIZA, J., *El Vaticano II y su nuevo marco de comprensión de los laicos. Una ecclesiología de Pueblo di Dios y de misión: silenciamento y recuperación de la categoría Pueblo di Dios*, Lum. 47 (1998) 139-170.

FLORISTAN, C., *La Iglesia. Comunidad de creyentes*, Salamanca 1999.

FRISQUE, J., *L'ecclesiologia nel XX secolo*, in R. V. GUCHT – H. VORGRIMLER, ed., *Bilancio della Teologia del XX secolo. III. La teologia del XX secolo*, Roma 1972, 211-262.

GALVE, A-A., *La Iglesia misterio y mision*, Madrid 1963.

GEISELMANN, J. R., *Les variations de la definition de l'Eglise chez Johann. Adam Möhler- particulièrement en ce qui concerne les relations entre l'Episcopat et le Primat*, in *L'ecclésiologie au XIX siècle*, UnSa 34, Paris 1960, 141- 195.

GEREMIA, F., *I primi due Capitoli della Lumen Gentium*, Roma 1971.

GIOVANNI XXIII, *Discorso all'apertura del concilio*, in *Concilio Ecumenico Vaticano II. Costituzioni, Decreti, Dichiarazioni, Discorsi e messaggi*, Bologna 2005³, 89-99.

GRANFIELD, P., *Nascita e declino della 'societas perfecta'*, Conc. 18 (1982/7) 17- 26.

HAMER, J., *L'Eglise est une Communion*, Paris 1962, trad. italiana, *La Chiesa è una Comunione*, Brescia 1964.

_____, *Le cinquantième anniversaire de l'Encyclique de Pie XII Mystici Corporis*, DC 75 (1993/16) 771-772.

HERCSIK, D., *La Chiesa di Cristo e la Chiesa Cattolica*, CivCatt. 157 (2006/3) 111-122.

HERNÁNDEZ, O. G., *La nuova coscienza della Chiesa e i suoi presupposti storico- teologici*, in G. BARAÚNA, ed., *La Chiesa del Concilio II. Studi e commenti intorno alla costituzione dogmatica Lumen Gentium*, Firenze 1965, 235-266.

HOLBOCK, F. – SARTORY, TH., *El Misterio de la Iglesia. Fundamentos para una Ecclesiología*. I, Barcelona 1966.

HOLSTEIN, H., *Église et corps du Christ*, Études 267 (1950) 241-252.

HOSSIAU, A., *Images de l'unité de l'Eglise*, RTL 10 (1979) 131-158.

IZUZQUIZA, D., *Enraizados en Jesucristo. Ensayo de ecclesiólogía radical*, Santander 2008.

KELLER, T., *Mystici Corporis Christi*, REB 3 (1943/4) 835-855.

KERKVOORDE, A., *Scheeben et son époque*, in M. J. SCHEEBEN, *Le Mystère de l'Église et des sacrements*, UnSa 15, Paris 1946, 5-75.

_____, *La Théologie du Corps Mystique au dix-neuvième siècle*, NRTh 67 (1945/4) 417-429.

LILIANE, D.C., *Une étape en ecclésiologie*, Irén. 19 (1946) 129-152, 283-317.

_____, *Une étape en ecclésiologie II*, Irén. 20 (1947) 34-54.

LORSCHIEDER, A., *Os pecadores, membros da Igreja*, REB 12 (1952/2) 334-347.

MALANOWSKI, G. E., *Emile Mersch, S.J. (1890-1940) un christocentrisme unifié*, NRTh 112 (1990) 44-66.

MARTUCCELLI, P., *Origine e natura della Chiesa. La prospettiva storico-dogmatica di Joseph Ratzinger*, Frankfurt: Peter Lang: 2001.

MAZZILLO, G., *Chiesa come popolo di Dio o Chiesa come comunione*, in M. VERGOTTINI, ed., *La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare*, Roma 2005, 47-62.

_____, *Popolo di Dio: categoria teologica o metafora?*, RdT 36 (1995) 553-587.

MOELLER, C., *Il fermento delle idee nella elaborazione della Costituzione*, in G. BARAÚNA, ed., *La Chiesa del Concilio Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione dogmatica Lumen Gentium*, Firenze 1965, 155-189.

MÖHLER, J. A., *Symbolik I u. II oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*, Köln 1958, trad. italiana, *Simbolica o esposizione delle antitesi dogmatiche tra cattolici e protestanti secondo i loro scritti confessionali pubblici*, Milano 1984.

_____, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus dargestellt im Geist der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte*, Hegner 1957, trad. italiana, *L'unità nella Chiesa - il principio del cattolicesimo nello spirito dei padri della Chiesa dei primi tre secoli*, Roma 1969.

MONDIN, G. B., *La Chiesa primizia del regno. Corso di Teologia Sistemática. VII. Trattato di Ecclesiologia*, Bologna 1986.

- NAVARRO, A. M., *Lumen Gentium y la eclesiología del Concilio Vaticano II*, Lum. 35 (1986) 83-118.
- NOTHOMB, D. M., *L'Église et le Corps Mystique du Christ*, Irén. 25 (1952) 226-248.
- ORTEGA, J. L. C., *Eclesiología Litúrgica una propuesta desde la Teología de los nombres de la Iglesia*, Burgense 45 (2004) 177-223.
- PATTARO, G., *Ecclesia subsistit in Ecclesia Cattolica*, StEc. 4 (1986) 27-58.
- PIAZZA, O. F., *Dalla Societas perfecta alla Chiesa-mistero. Il dibattito conciliare su Lumen Gentium 8*, in M. SIMONE, ed., *Il Concilio venti anni dopo. Le nuove categorie dell'autocomprensione della Chiesa*, Roma 1984, 50-66.
- PIÉ-NINOT, S., *La sacramentalidad de la Comunidad Cristiana*, Salamanca: 2009.
- PIO XII, *'Humani generis'* in *Enchiridion delle Encicliche 6*, edizione bilingue, Bologna 1995, 628-661.
- _____, *Mystici Corporis Christi*, in Documentos de Pio XII, trad. portuguesa, coleção Documentos da Igreja, vol. 7, São Paulo 1998, 140-199.
- RAHNER, K., *Incorporación a la Iglesia según la Encíclica de Pío XII Mystici Corporis Christi*, Schriften Theologie, Einsiedlen, trad. española, Escritos de Teología. II, Madrid 2002, 11-92.
- RATZINGER, J., *Das neue Volk Gottes. Entwürfe zur Ekklesiologie*, Düsseldorf 1969, trad. italiana, *Il nuovo popolo di Dio. Questioni ecclesologiche*, Brescia 1992.
- _____, *L'Ecclesiologia della Costituzione Lumen Gentium*, in FISICHELLA, R., ed., *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualità alla luce del Giubileo*, Milano 2000, 65-81.
- _____, *Kirche, Ökumene und Politik*, trad. española, *Iglesia, ecumenismo y política*, Madrid 2005.
- _____, *Gesammelte Schriften, VIII/1: Kirche – Zeichen unter den Völkern. Schriften zur Ekklesiologie un Ökumene*, trad. española, *Obras completas VIII/1 Iglesia signo entre los pueblos. Escritos sobre eclesiología y ecumenismo*, Madrid: BAC, 2015.
- _____, *O novo povo de Deus*, São Paulo: Edições Paulinas: 1974.
- ROSSÉ, G., *Voi siete Corpo di Cristo. Evoluzione storica: da san Paolo ai nostri tempi*, Roma: 1986.

S. TOMÁS DE AQUINO, *Exposición del Símbolo de los Apóstoles*, Opúsculos y Cuestiones Selectas, Madrid 2007, 955-1023.

_____, *Summa Theologica*, Roma 1948, trad. portuguesa, *Suma Teológica*. O mistério da Encarnação. VIII. Parte III-Questões 1-59, São Paulo 2002.

SALIS, M., *Cuerpo Místico, Pueblo de Dios y Sacramento: tres paradigmas que iluminaron la reflexión sobre la santidad de la Iglesia (1920-1965)*, ScrTh 40 (2008/1) 125-160.

SCHEEBEN, M. J., *Les mystères du Christianisme*, Paris: 1865.

SEMERARO, M., *Il mistico corpo di Cristo*, RSR 8 (1994) 37-56.

_____, *La Chiesa comunione*, RSR 4(1990/2) 347-387.

_____, *Popolo di Dio. Una nozione ecclesiologica al Concilio e vent'anni dopo*, RSR 11 (1988) 29-57.

_____, *Mistero, comunione e missione. Manuale di Ecclesiologia*, Bologna: 2008.

SEMMELOTH, O., *La Chiesa, nuovo popolo di Dio*, in G. BARAÚNA, ed., *La Chiesa del Concilio II. Studi e commenti intorno alla costituzione dogmatica Lumen Gentium*, Firenze 1965, 439-452.

SESBOÛÉ, B., *Histoire des dogmes. Tome II. Les signes du salut*, Paris 1955, trad. portuguesa, *História dos dogmas. III. Os sinais da salvação (séculos XII-XX)*, São Paulo 2005.

_____, *Histoire des dogmes. Tome III. Les signes du salut*, Paris 1955, trad. portuguesa, *História dos dogmas. III. Os sinais da salvação (séculos XII-XX)*, São Paulo 2005.

SMULDERS, P., *La Chiesa sacramento della salvezza*, in G. BARAÚNA, ed., *La Chiesa del Concilio II. Studi e commenti intorno alla costituzione dogmatica 'Lumen gentium'*, Firenze 1965, 363-386.

STROTMANN, T., *Les membres de l'Eglise*, Irén. 25 (1952) 249-262.

SULLIVAN, F. A., *Il significato dell'affermazione del Vaticano II: la Chiesa di Cristo non è, ma sussiste nella Chiesa Cattolica Romana*, RdT 29 (1988) 527-538.

TANGORRA, G., *Ecclesiologia del Concilio Vaticano II* in G. CALABRESE – P. GOYRET – O. F. PIAZZA, edd., *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma 2010, 493-496.

TANNER, N., *The Councils of the Church: A Short History*, New York 2001, trad. italiana, *I Concili della Chiesa. Per una storia d'Occidente. Chiesa e Società percorsi e occasioni*, Milano: 2007.

TERRAZAS, S. M., *La ecclesiología teológica de Joseph Ratzinger*, in S. M. TERRAZAS, ed., *El pensamiento de Joseph Ratzinger*, Madrid: San Pablo – Universidad Pontificia Comillas, 2009.

_____, *Iglesia es Caritas. La ecclesiología teológica de Joseph Ratzinger – Benedicto XVI*, Santander: Editorial Sal Terrae, 2008.

THILS, G., *L'Ecclesiologia del Concilio Vaticano I: preparazione, risultati, problemi*, in A.A.V.V., *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 7-25.

_____, *L'Ecclésiologie de Vatican II et sa portée oecuménique*, NRTh 1 (1967) 3-15.

USEROS, M., *La Iglesia novedad contemporánea. Iniciación a la Ecclesiología del Vaticano II*, Bilbao 1967.

VITALE, D., *Carisma*, in G. CALABRESE - P. GOYRET - O. F. PIAZZA, edd., *Dizionario di Ecclesiologia*, Roma 2010, 108-121.

WILLENS, B., *La necessità della Chiesa per la salvezza*, Conc. 1 (1965) 161-180.

ZAPELENA, T., *El Misterio de la Iglesia*, RET 18 (1958) 395-434.