



ARTIGOS / ARTICLES

A REFORMA DA IGREJA

Reform of the Church

Vitor Galdino Feller *

RESUMO: O pontificado do papa Francisco trouxe à tona o tema da reforma da Igreja. Retoma-se essa causa que acompanha a história da Igreja desde os seus primórdios e que interessa a todos os membros do povo santo de Deus. O texto divide-se em quatro partes. Primeiro, faz-se um apanhado histórico dos anseios de reforma da Igreja, mostrando que, muitas vezes em instâncias subterrâneas, sempre houve o desejo e também ações concretas de renovação. Em seguida, apresenta-se como razão para a reforma da Igreja o anúncio e a realização do Reino de Deus, pelo qual é preciso que a Igreja se volte à concretude humana e histórica de Jesus de Nazaré, pela superação do apego ao poder e às estruturas religiosas. Num terceiro momento, trata-se do critério pelo qual se mede a realização e a veracidade da reforma da Igreja: a santidade de cada fiel e do povo cristão no meio do mundo. Por fim, conclui-se que o caminho para a reforma da Igreja está na escuta dos clamores do Espírito Santo, que fala na própria Igreja e no mundo através do *sensus fidei dos fiéis*, das Igrejas particulares, dos pobres, das mulheres e das realidades terrestres.

PALAVRAS-CHAVE: Reforma da Igreja, Igreja e Reino, Igreja e mundo.

ABSTRACT: The pontificate of Pope Francis brought to the surface the theme of reform of the Church. This essay takes up this cause that accompanies the history of the Church from its beginnings and concerns all the members of the holy people of God. The text is divided into four parts. First, it gives a historical summary of the yearnings for reform of the Church, showing that, in many instances subterranean, there has always been the desire and also the concrete actions of renewal. Following from this, the essay presents as the reason for the reform of the Church the proclamation and the realization of the Kingdom of God, whereby it is necessary that the Church return to the concrete human and historical Jesus of Nazareth, in order to overcome the addiction to power and to religious structures. In the third part, it treats of the criterion that measures the realization and

* Diretor e professor na Faculdade Católica de Santa Catarina (FACASC). Artigo Submetido a avaliação em 27.01.2014 e aprovado para publicação em 07.02.2014.

the authenticity of reform of the Church: the holiness of each believer and of the Christian people in the midst of the world. Finally, it concludes that the road of reform of the Church is in the hearing of the cries of the Holy Spirit, that speak in the Church itself and in the world through the *sensus fidei* of the faithful, of the local Churches, of the poor, of women and of the earthly realities.

KEYWORDS: Reform of the Church, Church and the Kingdom, Church and the world.

Introdução

O Concílio Vaticano II (1962-1965) pôs no centro da eclesiologia o tema da reforma da Igreja. No decreto *Unitatis redintegratio* sobre o ecumenismo é afirmado explicitamente o conceito da *Ecclesia semper reformanda*, muito importante para o movimento ecumênico: “Toda a renovação da Igreja consiste essencialmente numa fidelidade maior à própria vocação. (...) A Igreja peregrina é chamada por Cristo a essa reforma perene” (UR 6). Também na constituição dogmática *Lumen gentium* sobre a Igreja, ao falar sobre a dimensão visível e espiritual da Igreja, se afirma: “A Igreja, reunindo em seu próprio seio os pecadores, ao mesmo tempo santa e sempre na necessidade de purificar-se, busca sem cessar a penitência e a renovação” (LG 8). A Igreja sempre esteve, às vezes mais, às vezes menos, em busca de reforma (ALMEIDA, 2004, p. 40-42).

Nos dias atuais, graças ao pontificado do papa Francisco, o tema da reforma da Igreja voltou à tona com toda a força dos desejos e dos sonhos reprimidos. Parece que, enfim, toma-se a peito essa causa que acompanha a história da Igreja desde os seus primórdios e que interessa a todos os membros do povo santo de Deus.

O artigo inicia fazendo um apanhado histórico dos anseios de reforma da Igreja, mostrando que a acomodação da Igreja às estruturas do mundo a levou a fechar-se às urgências de permanente reforma. No entanto, ainda que em instâncias subterrâneas e, às vezes, imperceptíveis, o Espírito Santo sempre atuou em vista de chamar a Igreja, sobretudo a hierarquia, à renovação e à santidade.

Num segundo momento apresenta-se como razão para a reforma da Igreja o anúncio e a realização do Reino de Deus. É este o sentido e a missão da Igreja. Para isso ela deve retornar à concretude humana e histórica de Jesus de Nazaré, pela superação do apego ao poder e às estruturas religiosas.

Em seguida o texto trata do critério pelo qual se mede a realização e a veracidade da reforma da Igreja: a santidade de cada fiel e do povo cristão no meio do mundo. Uma santidade que implica a necessidade

de equilibrar diálogo e desconfiança, a fim de evitar seja a conformidade com as estruturas do mundo seja sua ácida e anti-evangélica condenação.

Por fim, como caminho para a reforma da Igreja, sugere-se a escuta e acolhida dos clamores do Espírito Santo que fala na própria Igreja e no mundo através da autoridade do *sensus fidei* dos fiéis, da particularidade de cada Igreja e dos bispos reunidos em colégio, do grito ensurdecido dos pobres, da vocação e da missão das mulheres e da autonomia das realidades terrestres.

1 Os anseios de reforma da Igreja

A Igreja sempre buscou a reforma. É verdade que se acomodou às estruturas do mundo e perdeu muito do teor histórico, existencial, soteriológico e profético do Evangelho original. Mesmo assim, a Igreja sempre possibilitou e às vezes até favoreceu, pelo menos nas profundezas subterrâneas de sua história, a santidade de seus membros, o reconhecimento dos carismas, a crítica dos teólogos, o surgimento de fatores que contribuíram para a construção da civilização ocidental, a diversidade de ritos litúrgicos e expressões religiosas populares. O desejo de reforma é uma característica da Igreja. Em seu eixo permanece firme o desejo de santidade, de renovação, de retorno às fontes bíblicas e patrísticas. Com acentos variados próprios da caminhada histórica, a Igreja sempre retorna ao seu núcleo, seu mistério fundante, o mistério da Santíssima Trindade. Aí ela encontra e reencontra sua origem, seu sentido e forma, e sua meta (FORTE, 1987).

Como a reforma da Igreja diz respeito, em grandes linhas, ao modo como ela se relaciona com o mundo, em seus âmbitos culturais, sociais e políticos, convém lembrar os significativos momentos históricos dessa relação. Para efeitos didáticos, dividimos os dois mil anos em quatro grandes etapas (FRIES, 1975, p. 5-55). Em todo esse tempo, quanto mais a Igreja se fechava em seu institucionalismo (DULLES, 1978, p. 32-47), mais crescia e se intensificava o desejo de reformas. Por trás de toda a movimentação reformista estava a certeza de que a Igreja não pode viver sem o mundo. Ela é, por sua própria constituição evangélica, fermento na massa, luz no ambiente, semente na terra, sal na comida, grão lançado no chão. Fora do mundo, a Igreja se perde. Se não for para levedar a massa, o fermento nada vale. Se não for para dar sabor à comida, o sal nada vale. Se não for para iluminar o ambiente, a luz se dispersa. Fora do mundo, a Igreja não tem salvação.

Em cada uma dessas quatro grandes etapas da história da Igreja, pode-se perceber que o anseio de reforma permanece, mais evidenciado ou mais oculto, como um fator que leva a Igreja a fixar-se sempre no eixo de sua essência: “A Igreja é a comunidade de fé alicerçada na experiência do cui-

dato amoroso de Deus por nós, vivida plenamente em nossa intimidade com a história de Jesus Cristo” (LAKELAND, 2013, p. 27). Assim, quanto mais ela se aproxima de sua identidade, povo de Deus no seguimento de Jesus, mais ela consegue ser fiel ao Senhor e responder aos desafios da evangelização. Quanto mais ela se deixa contaminar pelos ídolos do mundo, mais ela se afasta da tradição de Jesus e de sua própria identidade. Em vez de povo de Deus em comunhão e missão, ela fecha-se na sacralização do poder, em estruturas clericais, em apegos ritualistas e doutrinários que a sufocam. Por isso, os anseios de reforma a trazem a um dinâmico e constante movimento de retorno às fontes jesuânicas e bíblicas.

Os primeiros séculos, até os anos 400-500, foram marcados por uma relação de clara distinção entre a Igreja e o mundo. Não uma distinção de distância, mas de presença crítica e profética diante daquilo que no mundo não se adequava aos valores do Evangelho. Desde o Jesus histórico, passando por Paulo e pelos outros autores do Novo Testamento até os primeiros Santos Padres, as comunidades cristãs foram firmando sua diferença e semeando, aqui e acolá, ainda que em meio a alguma ambiguidade, sua própria visão da realidade. A partir de sua autocompreensão como mistério de fé, a Igreja iniciou sua história de contribuições à humanidade (RÉMOND, 2005). A abertura para a universalidade; o sentido de pessoa; a dignidade e os direitos de todo ser humano, sobretudo das mulheres; o fim da escravidão; o princípio da laicidade; o primado da moralidade; a utopia social da justiça e da fraternidade; o desenvolvimento das artes e da ciência... são valores surgidos no campo do cristianismo em seu processo de inserção nas culturas dos povos mediterrâneos. Muitas dessas ideias, semeadas lá nos primeiros séculos, só emergiram e se impuseram bem mais tarde, a partir do século XVI, às vezes até em conflito com a Igreja, a partir das percepções críticas da Modernidade e da Reforma.

Na segunda metade do primeiro milênio, dos anos 400 a 1000, houve supremacia do Império sobre a Igreja, os reis e imperadores interferindo nas coisas eclesiais, na escolha de bispos, na criação de dioceses, nas decisões de concílios e sínodos etc., com nefastas consequências para a liberdade da Igreja. Ainda assim, foi nessa época que o processo evangelizador se caracterizou pela diversidade de expressões inculturadas da fé, como os ritos litúrgicos, as normas disciplinares, as formulações teológicas, as manifestações de piedade popular. Também nessa época o Evangelho alcançou toda a Europa e pôs as bases do que viria a ser nos séculos seguintes a cristandade medieval.

A primeira metade do segundo milênio, dos anos 1000 a 1500, foi caracterizada como a época da cristandade medieval, com a supremacia da Igreja sobre a sociedade, com o fortalecimento do poder papal e a interferência da hierarquia da Igreja nas coisas civis e temporais. No século XI, com o papa Gregório VII, a Igreja, que vivia sob a influência de reis e imperadores, promove grande reforma, em busca da liberdade diante do poder

civil, para poder escolher seus papas e bispos, criar suas instituições etc. Problema foi terem as coisas se invertido: a Igreja, com o fortalecimento do papado, passa a dominar o poder civil. A imposição da verdade, a posse de bens materiais e a preocupação com o poder fizeram com que a Igreja se tornasse protagonista de fatos claramente anti-evangélicos, como as duas grandes divisões que a feriram profundamente: em 1054, o cisma entre Oriente e Ocidente, e, no século XVI, a separação das igrejas da Reforma. Também dessa época são as chagas que ainda hoje fazem sofrer, como a inquisição, as cruzadas, os conflitos com os judeus e o Islã, e o genocídio de povos e culturas indígenas dos continentes não europeus. Mas também são dessa época os movimentos de reforma de São Francisco e São Domingos, as elaborações teológicas da escolástica, as expressões artísticas do Renascimento. O século XII foi marcado pelos movimentos pauperistas ou mendicantes, que queriam uma Igreja mais pobre e simples, despojada da pompa e do poder. Alguns desses movimentos (franciscanos e dominicanos, por ex.) foram integrados na estrutura eclesial, enquanto outros (cátaros) enveredaram pelo caminho da heresia.

Na segunda metade do segundo milênio, dos anos 1500 até o Concílio Vaticano II, houve um movimento progressivo de fechamento da Igreja e, por reação, um insistente e desafiador movimento de reforma. No século XVI, o desejo de reforma foi bastante intenso. Como houve resistência, a Reforma Protestante assumiu a frente. Os grandes reformadores (Lutero, Calvino, Zwinglio) reagiram ao poder papal, ao materialismo da Igreja romana; pretendiam uma Igreja não simoníaca, mais bíblica, concebida como povo sacerdotal. Não foram ouvidos; separaram-se da Igreja de Roma e passaram a criar novas expressões do cristianismo, num movimento que perdura até hoje. A Reforma Católica, no estilo de contrarreforma, se deu, através do Concílio de Trento (1545-1563), com medidas disciplinares muito úteis em termos de missão evangelizadora, formação do clero, zelo apostólico dos bispos, catequese e vivência sacramental, surgimento de congregações religiosas missionárias etc. Mas, por mais que tivesse reconhecido a importância da liberdade humana na relação com a graça de Deus, este Concílio não respondeu suficientemente aos anseios de subjetividade. A resposta concentrou-se na área da doutrina (relação entre graça divina e liberdade humana, o realismo do pecado original, a sacramentalidade da fé etc.) e na disciplina (obrigatoriedade de residência para os bispos, o cuidado na formação do clero etc.). Houve, sim, uma reforma, chamada de Contrarreforma; mas foi tímida em relação à gravidade dos problemas e fez nascer uma eclesiologia da “sociedade perfeita”, visível, jurídica, em que a Igreja é comparada com a república de Veneza e o reino da França. Em vez de assumir, enfrentar e resolver os desafios lançados pela Reforma e pelo Iluminismo, em sua crítica ao apego da Igreja ao poder, a Igreja se distancia do mundo, afirmando-se como sociedade perfeita, com leis, estruturas e quadros próprios, em competição com o mundo. Nessa época surgem os conflitos com as filosofias e ciências modernas. Durante

o século XIX, a Escola de Tübingen, na Alemanha, apresentou propostas de reforma, em termos de maior realce à unidade eclesial, à dimensão espiritual, à presença do Espírito Santo na vida da Igreja, ideias que foram abortadas pelo Concílio Vaticano I, em 1870, que se preocupou mais com a definição dos dogmas do primado romano e da infalibilidade papal.

Foi preciso esperar o século XX para que a reforma da Igreja voltasse à tona. Essa corrente reformística, que percorria o subterrâneo da Igreja, produzindo tanto santos quanto hereges, latejava forte demais para continuar sendo reprimida. Foi acolhida pelo papa João XXIII em sua inesperada decisão de convocar o Concílio Vaticano II. O grande número de bispos vindos de todas as partes do mundo tudo fez para marcar posição e garantir uma verdadeira mudança histórica no jeito de ser Igreja. Rejeitou os documentos que haviam sido preparados pelas comissões preparatórias, vazados ainda no estilo da eclesiologia tridentina. Exigiu o debate e a introdução de novos temas, que levassem a Igreja a uma nova maneira de se entender e de se posicionar diante da história. Produziu, assim, um magistério fecundo a respeito da identidade da Igreja e de sua configuração histórica. Continuando em essência a mesma, a Igreja ganhava um modo diferente de se relacionar com o mundo. Continuidade no ser, reforma na sua autocompreensão e no seu agir!

Há em *Lumen gentium* uma proposta histórica de mudança no modo de se entender e viver a Igreja (VELASCO, 1996, p. 229-239). Da imagem da Igreja como sociedade perfeita, apreciada desde o Concílio de Trento em sua dimensão jurídica e institucional, passa-se para a imagem da Igreja como povo de Deus inserido na história¹. Da imagem da Igreja como Corpo de Cristo, entendida mais em sua funcionalidade e organicidade, como se pensava nos anos imediatamente anteriores ao Vaticano II, por obra da encíclica *Mystici corporis* (1943), de Pio XII, passa-se para a imagem da Igreja como povo de Deus, entendida em sua dialeticidade e historicidade. Passa-se de uma Igreja entendida em suas categorias funcionais para uma Igreja de categorias dialéticas. Começa-se a compreender a Igreja aberta, ou seja, ainda não pronta, e por isso em continuidade com o povo de Israel e em relação com todos os povos, com as religiões, com as outras igrejas cristãs, uma Igreja peregrina, dinâmica, evolutiva e histórica.

¹ Libânio (2005, p. 107-144) apresenta as seguintes inversões eclesiológicas: da Igreja sociedade perfeita à igreja mistério; de uma visão essencialista a uma visão histórico-salvífica da Igreja; da Igreja hierarquia à Igreja povo de Deus; da centralidade da Igreja para a centralidade do Reino de Deus; da identificação da Igreja universal com Roma à valorização da universalidade realizada nas Igrejas locais; da consciência ocidental europeia romana para uma consciência de universalidade da Igreja; de uma Igreja em conflito com o mundo para uma Igreja em diálogo com ele; de uma Igreja autossuficiente e senhora para uma Igreja servidora e solidária; de uma Igreja perdida no mundo da política ou unicamente voltada para a vida eterna para uma Igreja militante e peregrina em busca da plenitude final; de uma Igreja com redutos de vida religiosa perfeita para uma Igreja toda ela chamada à santidade; da consciência de uma mariologia isolada à compreensão de Maria no coração da Igreja. Cf. também ALMEIDA, 2005.

No balanço das interpretações do Concílio Vaticano II, que buscam reforma e renovação na continuidade do único sujeito-Igreja, os pontificados de João Paulo II e de Bento XVI se caracterizam mais pela continuidade que pela reforma. Cinquenta anos após o Concílio, o pontificado de Francisco volta a falar explicitamente de reforma da Igreja. Retornam ao centro da reflexão teológica e dos discursos pontifícios temas como centralidade no anúncio do Evangelho, discipulado e missionariedade, colegialidade e sinodalidade, pobreza e simplicidade, cuidado dos pobres e da criação, renovação da cúria em vista do serviço aos bispos e às Igrejas particulares, percepção prática da Igreja como mãe, família, comunidade. Tudo isso enfocado em Jesus de Nazaré, em sua específica proclamação do Reino de Deus e em sua opção pelos pobres.

2 Razão para a reforma da Igreja

A Igreja não vive para si mesma. Ela exerce a função, a diaconia de mediação entre Deus e a humanidade (BEINERT, 1975, p. 62-80). O Concílio Vaticano II expressa isso de modo claro, definindo-a como “sacramento ou sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG 1). Ela é sacramento de salvação, germe, sinal e instrumento do Reino de Deus (LG 5). A Igreja existe para continuar a obra de Jesus de Nazaré: trazer Deus aos seres humanos e levar os seres humanos a Deus. Por isso, o anúncio e a realização do Reino de Deus são a primeira razão da reforma da Igreja. Ela precisa reformar-se constantemente a fim de assemelhar-se o máximo possível ao Reino anunciado e querido por Jesus.

O centro da mensagem e da prática de Jesus é o Reino de Deus. Tudo o que Jesus de Nazaré foi, disse e fez, se concentra no anúncio do Reino. Também a Igreja deve ter por referência absoluta o Reino de Deus. O Reino de Deus é a felicidade e o bem-estar de todos, é “alegria, justiça e paz no Espírito Santo” (Rm 14,17), é a realização pessoal em todas as dimensões da existência humana. Em termos político-econômico-sociais, é o governo de Deus, com projetos de ação que façam acontecer sua vontade: “que todos tenham vida em abundância” (Jo 10,10). Com todas as condições para uma vida digna: acesso à alimentação e à moradia, à educação e à saúde, ao emprego e à subsistência, à segurança e à justiça social. Para todos, a começar dos últimos.

Esse ideal jamais será alcançado neste mundo, pois “todo progresso terreno deve ser cuidadosamente distinguido do aumento do Reino de Cristo” (GS 39) e a própria Igreja “anela pelo reino consumado e com todas as suas forças espera e suspira unir-se ao seu Rei na glória” (LG 5). Sendo, pois, o Reino uma busca permanente, a Igreja não pode nem pretende confundir-se com ele, nem pode esquecê-lo. Deve tê-lo sempre diante de si como critério e norma de todo o seu agir.

O Reino de Deus querido por Jesus é o reino de vida em abundância para todos, nas três instâncias mais evidenciadas da vida: mínima, média e máxima. Há um nível mínimo, que se manifesta no cuidado com a vida física, o bem-estar do corpo, a posse dos bens materiais necessários à integridade da existência: comida, casa, trabalho, segurança etc. Sem essa condição mínima, o Reino de Deus fica sem base, sem chão. Mas esse mínimo, ainda que importante e básico, não satisfaz o ser humano, que é feito para o máximo. Há uma instância média, que se revela no cultivo do espírito, na liberdade de locomoção e de comunicação, nas expressões artísticas, esportivas, culturais, na promoção dos direitos humanos, pessoais e sociais, na construção da cidadania, na organização democrática, na segurança e na paz. De fato, de que adianta ter comida, se não há tranquilidade e paz? Mas, a posse de bens materiais e espirituais ainda é pouco para a felicidade humana. O ser humano tem dentro de si um desejo de absoluto, um vazio que só será preenchido no encontro definitivo com Deus. Há, por isso, um horizonte máximo e último para a realização do Reino de Deus: a ressurreição final, a posse dos bens eternos, a vida eterna, a convivência feliz no céu.

Em sua essência e missão, a Igreja não pode escolher uma só dessas instâncias, que não são excludentes, mas se exigem mutuamente. Cada uma é ao mesmo tempo pré-requisito e efeito da realização das outras duas. A Igreja não será germe, sinal e instrumento do Reino e, portanto, deixará de ser ela mesma, perderá sua identidade e relevância, se não estiver atenta à realização destes três níveis do Reino. Não lhe cabem de modo direto as questões imediatas da vida física das pessoas e da organização política das sociedades². Mas devem interessar-lhe todas as dimensões históricas – materiais, sociais, políticas, econômicas etc. – da vida humana, uma vez que também são “de grande interesse para o Reino de Deus, na medida em que podem contribuir para organizar a sociedade humana” (GS 39).

Assim, quanto mais a Igreja puser o Reino de Deus como primeira razão de sua existência e, conseqüentemente, da permanente reforma que deve

² Em sua primeira encíclica *Deus caritas est*, Bento XVI (n. 28) tratou de esclarecer o difícil equilíbrio que rege a missão da Igreja no campo das questões sociais e políticas: “A construção de um ordenamento social e estatal justo (...) é um dever fundamental que deve enfrentar de novo cada geração. Tratando-se de uma tarefa política, não pode ser encargo imediato da Igreja. Mas (...) a Igreja tem o dever de oferecer, por meio da purificação da razão e através da formação ética, a sua contribuição específica para que as exigências da justiça se tornem compreensíveis e politicamente realizáveis. A Igreja não pode nem deve tomar nas suas próprias mãos a batalha política para realizar a sociedade mais justa possível. Não pode nem deve colocar-se no lugar do Estado. Mas também não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça. Deve inserir-se nela pela via da argumentação racional e deve despertar as forças espirituais, sem as quais a justiça, que sempre requer renúncias também, não poderá afirmar-se nem prosperar. A sociedade justa não pode ser obra da Igreja; deve ser realizada pela política. Mas toca à Igreja, e profundamente, o empenhar-se pela justiça trabalhando para a abertura da inteligência e da vontade às exigências do bem”.

promover em si mesma, em sua identidade e em sua configuração histórica, mais ela estará promovendo a práxis de Jesus de Nazaré e assemelhando-se ao seu fundador e esposo. Pois, “como Cristo consumou a obra da redenção na pobreza e na perseguição, assim a Igreja é chamada a seguir o mesmo caminho a fim de comunicar aos seres humanos os frutos da salvação” (LG 8).

Para poder anunciar e realizar o Reino, a Igreja precisa voltar sempre à tradição de Jesus, à dimensão histórica, concreta, conflitiva, humana de sua existência, pela superação do apego ao poder religioso. Já em 1976, o conjunto dos sínodos dos bispados da República Federal da Alemanha, no texto “Nossa esperança”, asseverava: “Só então poderá ser superada a cisão na qual muitos cristãos vivem hoje, a cisão entre a vida orientada por Jesus e a vida orientada por uma Igreja cuja imagem pública não é suficientemente marcada pelo espírito de Jesus” (Apud METZ, 2013, p. 260).

Considerando a distinção entre fé e religião (GARCÍA RUBIO, 2001, p. 575-598), ou seja, entre a tradição divina da vinda de Deus à história humana e a tradição humana da busca de Deus, convém lembrar que o cristianismo, ao tornar-se uma grande e influente religião, veio se afastando cada vez mais de sua proposta original: a pessoa e a práxis de Jesus de Nazaré, em sua concretude histórica (FELLER, 2005, p. 33-56).

Fora da particularidade histórica, cotidiana, profundamente humana, de Jesus de Nazaré, o próprio Cristo torna-se mito, o cristianismo transforma-se em ideia, ideologia, símbolo. A Igreja torna-se uma instituição centrada no poder, com sua classe clerical, sua doutrinação abstrata, uma superestrutura ideológica. Uma ONG autorreferenciada, como a critica o papa Francisco, que não leva em conta as realidades concretas da vida, tais como as estruturas de poder político e econômico que esmagam grande parte do povo e as lutas sociais das classes populares contra a opressão, a exploração, a discriminação etc. Ideias e ideologias que não estejam baseadas em práticas só conseguem impor-se pela força da razão e do poder. Elas não somente impedem o acesso às práticas, mas as encobrem e mascaram. Práticas, ao contrário, não se impõem; elas valem por si, como testemunho, são fruto da experiência, referem-se diretamente ao chão da existência. Analogamente, os símbolos que não estejam enraizados na realidade perdem seu significado, seu conteúdo, tornam-se magia. Esse é o risco constante do cristianismo e da Igreja: fora da pessoa e da prática de Jesus, transmudam-se em religião, puro símbolo e magia, pura ideia e ideologia. Religião sem fé. Magia que desconecta a fé da realidade, tirando-lhe o vigor transformador e libertador. Ideologia que aliena a fé, justificando atitudes e instituições opressoras. A Igreja, para anunciar a verdade salvífica de Cristo, deve referir-se constantemente à pessoa e à prática de Jesus. Sem Jesus, não há Cristo. É de Jesus, de sua particularidade histórica, que deve partir sempre qualquer reforma da Igreja.

Em seus dois mil anos, o cristianismo cresceu muito. A Igreja tornou-se religião, instituição forte, carregada de rituais, normas morais, definições doutrinárias, obras humanas, estruturada hierarquicamente, centrada no poder, possuidora de bens materiais, territórios, exércitos. Hoje é um Estado, com tudo o que isso implica de obras humanas: ministérios e secretarias, embaixadas em todos os países, instituição bancária, cargos políticos, ainda que mascarados de religiosos. É uma religião de massas, com o risco de tornar-se apenas uma organização clerical degradada no farisaísmo e no formalismo, controladora de qualquer forma de oposição no seu interior (CONGAR, 1968, p. 143-155). Seria forçar demais comparar tudo isso com o sistema da Lei e do Templo que, no tempo de Jesus, tentou abortar o Reino de Deus? Quando se insiste demais na religião, ela pode tornar-se violenta, excludente, desumana. Por isso, é necessário vigiar para que a religião cristã não anule ou encubra a fé em Jesus Cristo.

Há que se perguntar sempre se a Igreja corresponde à pessoa, à fé e à prática de Jesus de Nazaré. Aos escribas e fariseus que buscavam um sinal de que Jesus era de fato o Messias prometido, este lhes responde: “Esta geração perversa e adúltera busca um sinal, mas nenhum sinal lhe será dado, a não ser o sinal do profeta Jonas” (Mt 12,39). Queriam um prodígio, um milagre, uma coisa maravilhosa, como condição para crerem em Jesus. Não lhes bastava ver os sinais do Reino: os cegos veem, os surdos ouvem, os doentes são curados, as pessoas são libertas de espíritos impuros, os pobres são evangelizados (cf. Lc 7,21-22). Acostumados que estavam à religião da lei e do sacrifício, de normas e obrigações, não acreditavam que Deus pudesse ser Pai, que seu enviado pudesse ser um homem do povo, que a salvação pudesse manifestar-se na promoção da vida dos pobres. Queriam uma manifestação divina só para eles. Jesus se recusa a dar um sinal, porque nenhum milagre é capaz de despertar a fé naqueles que não querem se comprometer com a prática do Reino de Deus que ele anuncia. O sinal de Jonas pode ter dois significados: a morte e a ressurreição de Jesus, como consequência de sua missão, e a pregação de Jonas aos pagãos e sua conversão. O sinal de Jonas e de Jesus condena uma religião falsa, agarrada a milagres e prodígios, que serviria apenas para manifestar o poder e a segurança dos chefes religiosos. Jesus aponta para uma nova religião: da vida real, do amor aos pobres, da fidelidade a Deus. São Tiago dirá: “Religião pura e sem mancha diante do Deus e Pai é esta: assistir os órfãos e as viúvas em suas dificuldades, e guardar-se livre da corrupção do mundo” (Tg 1,27).

Em sua última obra, inacabada, Comblin apresenta de modo bastante contundente as diferenças entre Evangelho e religião. Jesus, que os cristãos reconhecem como a vinda de Deus à história humana, identificou-se com os profetas em sua crítica da mitologia, da idolatria, dos sacrifícios, da sacralização do poder e da classe sacerdotal, rejeitando ele também o sistema religioso centrado no Templo, nos sacerdotes, nos sacrifícios, nas

leis de pureza. Conclui sua crítica da tradição humana religião nestes termos: “Entre a Tradição divina da Vinda de Deus e a tradição humana da busca de Deus há diferenças notáveis: A Tradição da Vinda de Deus está no mundo real da vida. A tradição humana eclesial transmite um mundo simbólico. A Tradição evangélica ignora a distinção entre sagrado e profano. A tradição eclesial é tradição do sagrado. A Tradição da Vinda de Deus sempre é a mesma, porque sempre o mesmo Deus vem. Mas a tradição eclesial muda. A Tradição evangélica é universal, a mesma no universo. A tradição eclesial está ligada a uma cultura, inclusive quando se pretende universal, porque impõe a todos a mesma cultura. A Tradição da Vinda de Deus não quer o poder. A tradição eclesial busca o poder. A Tradição da Vinda de Deus anuncia a liberdade. A tradição eclesial não quer a liberdade. A Tradição evangélica dá prioridade aos pobres. A tradição eclesial não dá valor aos pobres, salvo para receber esmolas. A Tradição da Vinda de Deus exige uma conversão pessoal. A tradição eclesial transmite-se por forças sociais” (COMBLIN, 2012, p. 50).

Assim é que a Igreja deve buscar para si estruturas não idealistas, mas estruturas ancoradas no chão da vida real do povo, que favoreçam a experiência do amor libertador de Deus-Pai, a conversão pessoal por um encontro afetivo com Jesus, a inserção na comunidade e o empenho na missão. Uma Igreja não preocupada com religião, mas com a fé em Jesus e o seguimento do Evangelho, deve promover leituras não idealistas da Bíblia, da Tradição e do próprio Magistério, mas abordagens histórico-críticas, império-críticas, quiriarco-críticas, que levem em conta os contextos sociais concretos dos textos bíblicos, magisteriais e teológicos, incluindo estruturas políticas e econômicas, padrões de dominação, subordinação e marginalização. Uma Igreja não centrada na religião e no poder, mas na comunhão e na missão, deve se afastar de leituras idealistas da Bíblia e da Tradição, liberando-as das apropriações e interpretações alinhadas com o privilégio, o elitismo, o clericalismo e o imperialismo. Uma Igreja em permanente busca de reforma deve, enfim, promover estruturas e leituras realistas, como as quis Jesus de Nazaré em sua concretude humana, em vista da justiça social, da opção pelos pobres, da solidariedade com os excluídos, da promoção da vida e da dignidade das pessoas em todas as situações, da salvaguarda da criação e da transformação do mundo pela libertação de toda escravidão e corrupção (LÓPEZ, 2013, p. 37).

Por questão de identidade e de relevância, por fidelidade ao seu ser e à sua ação no mundo, a Igreja deve voltar ao essencial, às fontes, à pessoa e práxis de Jesus. Para ser comunidade missionária, comunhão dos fiéis em Cristo, enviados ao anúncio do Reino entre os povos, a Igreja deve voltar sempre à mensagem central de Jesus, à opção pelos pobres, à disposição de ir até o fim no empenho pelo Reino do Pai. De modos diferenciados, conforme o contexto de cada época, foi isso que fizeram os santos no decorrer da história da Igreja.

Na autoconsciência sobrevinda com o Concílio Vaticano II, é isso que propõem hoje os próprios documentos eclesiais, embora continue a dificuldade de fazer com que isso chegue à prática. O Documento de Aparecida e o papa Francisco insistem na conversão da Igreja a Jesus e à sua ação evangélica. “Devemos oferecer a todos os nossos fiéis um encontro pessoal com Jesus Cristo, uma experiência religiosa profunda e intensa, um anúncio querigmático e o testemunho pessoal dos evangelizadores, que levem a uma conversão pessoal e a uma mudança de vida integral” (DAp 226a). Logo no início de sua Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, o papa Francisco incita: “Todos os cristãos, em qualquer lugar e situação em que se encontrem, estão convidados a renovar hoje mesmo o seu encontro pessoal com Cristo ou, pelo menos, a tomar a decisão de deixar-se encontrar por ele, de procurá-lo no dia a dia, sem cessar” (EG 3).

É de se esperar que esse novo modo de se entender e viver a fé, não mais a partir da tradição social, da convenção cultural, da instituição religiosa e da ideologia do poder, mas a partir de uma verdadeira conversão pessoal ao seguimento do Jesus histórico, produza mudanças radicais na configuração histórica da Igreja e na sua atuação no mundo. A espiritualidade promovida pelo Concílio Vaticano II, em que pesem certos retrocessos próprios da caminhada histórica e da recepção eclesial de grandes eventos, já começa a produzir seus efeitos. Centrada na experiência do amor de Deus, no seguimento de Jesus e na acolhida dos carismas do Espírito, a espiritualidade conciliar torna-se mais concreta e comunitária, superando séculos de intimismo espiritualista e distanciamento do mundo.

3 Critério para a reforma da Igreja

Um único critério deve ser considerado para a reforma da Igreja: a santidade no mundo. Cada fiel em particular e o povo cristão em seu conjunto são chamados a ser santos. Não fora do mundo, na busca de uma espiritualidade desencarnada, mas na inserção nas realidades históricas em que a vida acontece. O povo cristão assimilou o insistente apelo divino ao povo de Israel: “Sereis santos, porque eu, o Senhor vosso Deus, sou santo” (Lv 19,1; cf. Lv 11,44-45; 20,7.26). Santo, no sentido de diferente, de uma postura diversa daquela de quem se deixa subjugar pelos valores do mundo: ter, poder, mandar, gozar a vida. Santo, enquanto cada vez mais assemelhado ao próprio Deus: bom, justo, fiel, simples.

O povo cristão cresceu vivendo o convite de Jesus: “Sede vós, pois, perfeitos, como é perfeito o vosso Pai celestial” (Mt 5,48). “Eu neles, e tu em mim, para que eles sejam perfeitos em unidade” (Jo 17,23). “Sede misericordiosos, como também vosso Pai é misericordioso” (Lc 6,36; cf. 1Pd 3,8). “Amai-vos uns aos outros, assim como eu vos amei” (Jo 15,12).

A medida da santidade e da perfeição, da misericórdia e do amor, sempre se manteve no modo altíssimo e sublime: como o próprio Deus, o Pai do céu ou como o Filho Jesus. O povo cristão sempre entendeu que esses mandamentos de Jesus não podiam ser vividos na privacidade do coração de cada fiel, mas diziam respeito à presença e ação no mundo. Para tanto, a interpelação de Jesus sempre esteve aliada à constatação: “eles estão no mundo” (Jo 17,11), mas “não são do mundo” (Jo 17,16; cf. Jo 15,19). Por isso, a santidade cristã que agrada a Deus sempre implicou em não acomodar-se às estruturas do mundo: “Não vos conformeis a este mundo, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente, para que experimenteis qual seja a boa, agradável, e perfeita vontade de Deus” (Rm 12,2). Ser cristão supõe uma relação dialética com o mundo, “porque a aparência deste mundo passa” (1 Cor 7,31).

Em sua permanente busca de reforma, a Igreja deverá buscar a santidade no mundo, através do difícil equilíbrio entre diálogo e desconfiança (GARCÍA RUBIO, 2001, p. 241-243). Tendo de posicionar-se de modo crítico e profético diante de expressões diferentes da verdade cristã, o diálogo é sempre útil para não perder as relações com o mundo e suas instituições – a política, a ciência, a técnica etc. – e garantir um canal de entendimento e de prática do amor fraterno e de transfiguração das realidades terrestres. Inversamente, mesmo que tenha de estar sempre disposta ao diálogo, a Igreja deve precaver-se para não permitir que práticas e doutrinas estranhas contaminem sua fé no único absoluto, o Deus vivo e verdadeiro. A fé cristã não pode tergiversar diante da falsidade dos ídolos do mundo, pois amor e verdade não são contraditórios.

Com base numa sadia e desafiadora teologia da criação e das realidades terrestres, que não permite atitudes condenatórias prévias, a Igreja é instada a conhecer o mundo em que lança as sementes do Evangelho. Aqui, é preciso paciência e disponibilidade para rever os paradigmas pré-modernos (cujo centro era a religião) e modernos (com o acento na razão), para captar os anseios do ser humano pós-moderno (para quem o eixo dos valores está na emoção). Por outro lado, com base numa sólida teologia do pecado, nas suas diversas dimensões – o pecado das origens, das pessoas, da sociedade, das estruturas etc. –, a Igreja deve atentar que em todas as expressões do humano está presente uma boa dose de ambiguidade, onde muito joio aparece como trigo. Frutos do cientificismo moderno e do consumismo hedonista da pós-modernidade, há nelas um forte teor de pecado, de desumano e de anti-humano. Mais do que condená-las por fugirem da instituição católica (o que revelaria nosso eclesiocentrismo!), ou por deturparem a fé cristã ou cristológica (o que revelaria nosso cristomonismo!), será preciso pô-las diante do próprio ser humano, denunciando-lhes sua desumanização pelo abuso da liberdade e a alienação da consciência, manifestas nos pecados próprios de nossa geração, tais como o individualismo e a indiferença.

Em seus dois mil anos de história, essa relação dialética entre Igreja e mundo foi marcada por muitas tensões e conflitos. Não foi sempre fácil garantir que a pureza do Evangelho e a santidade da Igreja fossem sinais para a transformação do mundo na linha da realização do Reino de Deus. O Concílio Vaticano II, porém, promoveu uma guinada na relação da Igreja com o mundo, favorecendo relações mais adultas, marcadas mais pelo diálogo que pela desconfiança e condenação. Se a Igreja é lugar da ação de Deus, sacramento universal de sua salvação em favor de toda a humanidade, o mundo também o é. Não como duas economias da salvação, a da Igreja e a do mundo. Pois, a única história da salvação se desenvolve em dois planos, um menor e outro maior, a Igreja e o mundo respectivamente (DIANICH, 1991). São como “dois caminhos, não estranhos um ao outro, que um mistério de entrelaçamento mútuo coloca em relação não alternativa, mas dialética” (LAMBERT, 1969, p. 269; VELASCO, 1996, p. 295-322).

A medida de santidade de cada fiel e da Igreja em seu conjunto, em sua relação com o mundo, só pode ser a pessoa e a práxis de Jesus de Nazaré no seu anúncio do Reino de Deus. O resgate do Jesus histórico e de sua prática centrada no Reino ajudará a Igreja a recuperar algumas perdas sofridas em seu processo de inculturação e, mesmo, de acomodação ao mundo. Essa dialética de perdas e ganhos pode ser percebida em três coordenadas (FORTE, 1985, p. 152-162).

Em relação à memória do passado de Jesus de Nazaré e das primeiras comunidades cristãs, no caminho da Igreja pelo mundo houve perda da carga dinâmico-narrativa. Em vez de contar a história de Jesus e continuar fazendo o que ele fez, no anúncio e na prática do Reino em favor dos pobres, passou-se a falar dele na forma de estágios ou estados – humano e divino, terrestre e celestial. Houve grande preocupação doutrinal com o ser de Jesus e o significado salvífico de sua pessoa. Insistiu-se muito na pergunta: o que é Jesus? quem é Jesus? Precisamos, hoje, voltar ao Jesus da história, ao seu agir, com os encontros, conflitos, relações, causas, opções etc., nos quais percebemos o aparecimento de Deus na história do mundo e o apelo por uma santidade narrativa, de ações concretas de teor político e militante que transfigurem o mundo.

Em relação à consciência da fé sobre a importância de Jesus Cristo para o ser humano, houve perda da carga existencial-soteriológica. Por mais que nunca se tivesse esquecido do caráter soteriológico da vida de Jesus, houve, na elaboração do dogma cristológico, grande preocupação com termos filosóficos que apontavam mais para a ontologia (o ser de Jesus) do que com o anúncio salvífico. Para poder anunciar o Evangelho e, assim, colaborar na resposta às grandes questões existenciais que angustiam o coração humano, a Igreja de hoje deve buscar sua santidade na própria mensagem nuclear de Jesus de Nazaré: o anúncio do Reino de Deus-Pai e a denúncia do antirreino. Deverá lembrar continuamente que, em Jesus

de Nazaré, tudo é obra de Deus para nós, para a salvação de cada ser humano e do ser humano por inteiro, em todas as suas dimensões: pessoais e sociais, espirituais e políticas, religiosas e culturais, etc.

Em relação à esperança em uma nova sociedade, houve perda da carga profético-escatológica. A preocupação filosófica com a ontologia, com o ser de Jesus, levou ao esquecimento de sua missão profética, de seu agir crítico diante das estruturas e instituições sociais e religiosas de seu tempo. A Igreja acomodou-se às estruturas do Império Romano e, depois, foi ela mesma a geradora e controladora da Cristandade Medieval e, assim, acostumou-se à lógica do poder, à posse de bens materiais, à inércia diante dos desafios que clamam por mudança. A Igreja de hoje deverá recuperar o caráter messiânico de sua santidade, apontando para a esperança de um mundo novo, que passe não apenas pela salvação do ser humano na eternidade, mas pela sua felicidade neste mundo, pela recuperação ecológica de todos os seres vivos, pelas lutas em favor dos direitos humanos, da paz, do diálogo entre as igrejas, religiões e culturas. Para ser fiel ao seu mestre e fundador, a Igreja de hoje deverá passar por uma grande conversão que, além de afetar o íntimo dos corações de seus fiéis, provoque reviravoltas culturais de grande porte em sua configuração histórica.

4 Caminho para a reforma da Igreja

Para que a Igreja se assemelhe, em sua essência e em sua ação no mundo, à pessoa e à práxis de Jesus de Nazaré, e assim santifique-se no mundo e consagre o mundo ao seu Senhor, ela precisa pôr-se à escuta dos clamores do Espírito Santo. A Sagrada Escritura está cheia de clamores, gritos, gemidos, prantos, lamentos. É a queixa contra a injustiça sofrida pelos pobres, infligida pelos poderosos. Atendo-nos ao Novo Testamento, temos as preces e súplicas de Jesus ao Pai, “com forte clamor e lágrimas” (Hb 5,7), culminando com o grito final na cruz, grito de abandono e de entrega confiante ao Pai (Mt 27,46; Mc 15,37; Lc 23,46). Temos o Espírito que clama em nós ao Pai (Rm 8,15; Gl 4,6), “que intercede em nosso favor, com gemidos inefáveis” (Rm 8,26). Temos o Espírito Santo que geme na criação e na humanidade, esperando a redenção humana e a glorificação do cosmo (Rm 8, 22-23). Temos ainda o Espírito do Cristo morto e ressuscitado, do Cordeiro pascal, que fala às Igrejas da Ásia, pedindo-lhes que retornem a seu primeiro amor e à sua prática inicial, se mantenham firmes na tribulação e na pobreza e nos sofrimentos, sejam fiéis até a morte, abandonem os ídolos do mundo, não manchem suas vestes com o pecado da injustiça e da iniquidade (Ap 2 e 3).

É o mesmo Espírito que fala hoje às Igrejas particulares espalhadas pelo mundo e à Igreja universal. “É preciso escutar o clamor do Espírito que

quer um mundo diferente e também uma Igreja diferente, mais próximos do projeto de Jesus do Reino de Deus” (CODINA, 2010, p. 246). O Concílio Vaticano II já havia colocado a Igreja diante dos clamores do Espírito Santo. Do mesmo modo como trata as coisas temporais direcionando-as, não só para as coisas deste mundo, mas, sobretudo, para o Reino presente-e-futuro, o Concílio entende que as coisas espirituais devem estar orientadas, não só para as coisas religiosas, mas, sobretudo, para o Espírito Santo, criador de tudo.³ Portanto, todas as dimensões da Igreja, sua ação propriamente evangelizadora e sua presença no mundo, sua essência e sua missão, sua identidade e sua relevância, estão orientadas pelo Espírito Santo. Todos os ministérios, ordenados ou não, todos os carismas, religiosos ou seculares, estão orientados pelo Espírito Santo.⁴

Entre os clamores do Espírito Santo que precisam ser ouvidos pela Igreja de hoje, podem enumerar-se, entre outros, os dos pobres, das mulheres e outros “diferentes”, da ciência, da natureza, do futuro (CODINA, 2010, p. 236-310).

O primeiro clamor vem de dentro da própria Igreja. A autoridade do *sensus fidei* do povo e de cada fiel, como sujeito eclesial, é clamor do Espírito que a Igreja precisa ouvir para poder reformar-se como povo de Deus, corpo de Cristo, templo do Espírito Santo, sacramento de salvação e sinal e instrumento do Reino de Deus. O Concílio Vaticano II superou a imagem de Igreja marcada pela relação entre soberania e submissão, pela imagem bíblica do povo em peregrinação: *Ecclesia* sempre reformanda. Por isso mesmo, caminho essencial para a reforma da Igreja é ouvir os fiéis, que não podem mais ser vistos como destinatários da doutrinação e da autoridade dos pastores, mas que são, eles mesmos, portadores da fé e da memória de Deus (METZ, 2013, p. 229-235). A eclesiologia do Vaticano II pôs no centro dos debates e da articulação eclesial o sujeito moderno (LIBÂNIO, 2005, p. 15-48), o ser humano capaz de pensar e decidir por si, de assumir sua liberdade, sua consciência, sua dignidade (GS 15-17) e, portanto, sua condição de filho de Deus, irmão de todos, administrador das realidades do mundo e responsável por sua própria história. “A autoridade do próprio fiel ganha peso. Em conexão com o discurso da Igreja como ‘povo de Deus’, o Concílio sublinhou o papel ativo dos fiéis na articulação e no desenvolvimento da fé em si, e enfatizou que a autoridade de ensino do ofício eclesiástico fundamenta-se no testemunho de fé de toda a Igreja. A Igreja como um todo é uma Igreja que ensina e aprende” (METZ, 2013,

³ Sobre a natureza do espiritual da Igreja, entendida como referência ao Espírito Santo, ver MARTELET, 1965, p. 586-587: “Esse ‘espiritual’ não é estranho à realidade do homem e do seu mundo”. “Já que o Espírito Santo é chamado alma da Igreja, graças a ele os cristãos fazem no mundo algo tão vital quanto o que ele mesmo faz na Igreja. O espiritual já não é, pois, teocrático e dominador, à maneira como um Gil de Roma (e a teologia medieval) o representava, mas é ‘pneumático’ e verdadeiramente ‘vivificador’” (parêntesis nosso).

⁴ Há poucos traços tão intencionalmente marcados na eclesiologia da *Lumen Gentium* e da *Gaudium et Spes* como a pneumatologia. Sobre a pneumatologia na Igreja do Concílio Vaticano II, ver CODINA, 1997, p. 55-58; SCHÜRMAN, 1965, p. 596-622.

p. 231). Seria preciso valorizar todas as expressões pelas quais os fiéis ensinam e aprendem, indo além da linguagem de instrução dos pastores e da linguagem de argumentação dos especialistas em teologia, para chegarem a uma linguagem das lembranças, das narrativas, das práticas de simples fiéis. Numa época em que caem todas as tradições e em que se rompe o elo da transmissão da fé por meio de instituições definidas como a família e a paróquia, a nova evangelização para a transmissão da fé se dará pelo crescente florescimento da fé de todos os fiéis, cada qual em sua particularidade existencial e histórica. Não contam mais a mentalidade e a prática de assistência e supervisão, mas as de incentivo à criatividade, à valorização dos carismas, à diversificação dos ministérios, à religiosidade popular, à missionariedade de todos os fiéis. O papa Francisco reconhece a autoridade e a maioria dos fiéis, na *Evangelii gaudium*, quando fala que todos são evangelizadores, discípulos missionários, a fim de que a Igreja seja um povo para todos, de muitos rostos, enraizado em todas as culturas. “Em todos os batizados, desde o primeiro ao último, atua a força santificadora do Espírito que impele a evangelizar. O povo de Deus é santo em virtude desta unção, que o torna infalível ‘in credendo’, ou seja, ao crer, não pode enganar-se, ainda que não encontre palavras para explicar a sua fé (...) Deus dota a totalidade dos fiéis com um instinto da fé – o *sensus fidei* – que os ajuda a discernir o que vem realmente de Deus” (EG 119). Quanto caminho ainda permanece aberto e quanta ousadia a ser enfrentada! Deixar que o povo se expresse, por exemplo, na escolha de seus párocos e de seus bispos, na destituição de pastores infiéis e autoritários, nas decisões sobre opções pastorais, na administração dos bens materiais, aliás, provenientes de seus próprios bolsos, na exigência de uma pastoral criativa que se faça presente lá onde os necessitados se encontram, isto é, nas periferias geográficas e existenciais..., tudo isso é um risco que ainda não começamos a correr. Mas que, certamente, levará a uma profunda reforma da Igreja, de modo que venha a assemelhar-se mais ao movimento alegre e expansivo dos seguidores de Jesus de Nazaré.

Clamor do Espírito, também proveniente do interior da Igreja, é o da colegialidade episcopal. O Concílio Vaticano II pôs a Igreja Particular no centro das atenções. A Igreja tem uma dimensão universal: ela é católica (do grego *katholikós*, de *kata-hólos* = segundo o todo, aberto ao todo), está presente em todo o mundo, envolve pessoas de qualquer etnia ou cultura, transmite todos os elementos da fé cristã. A Igreja Católica é a Igreja universal, é uma rede de igrejas, constituída pela comunhão de todas as igrejas particulares. Não é a soma, mas a comunhão de igrejas. Em eclesiologia, um mais um é sempre um. Por isso a Igreja Particular (diocese) não é uma parte, mas uma porção do todo. De modo que em cada Igreja Particular está toda a Igreja de Jesus Cristo. Nos primeiros tempos do cristianismo se usava dizer: Igreja de Jerusalém (At, 11,22), Igreja de Antioquia (At 13,1; 15,3), Igreja de Ceneia (Rm 16,1), Igreja de Laodiceia (Cl 4,16), ou Igreja que está em Corinto (2Cor 1,1). Com o refrão

“quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas” (Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22) os capítulos 2 e 3 do Apocalipse fazem referência às sete igrejas da Ásia Menor – Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia – e aos elogios ou advertências que o Senhor ressuscitado faz a cada uma delas. Como a diocese não é uma parte, uma divisão ou fração da Igreja, mas uma porção da Igreja universal, em cada uma delas está toda a Igreja de Jesus Cristo, cada uma delas é a Igreja de Cristo.

Relacionado com o tema da Igreja Particular está o da colegialidade episcopal. O Concílio Vaticano II, no decreto *Christus Dominus* sobre o múnus pastoral dos bispos na Igreja, traz a seguinte definição de diocese: “Diocese é a porção do Povo de Deus confiada a um Bispo para que a pastoreie em cooperação com o presbitério. Assim esta porção – aderindo ao seu pastor e por ele congregada no Espírito Santo mediante o Evangelho e a Eucaristia – constitui uma Igreja particular. Nela verdadeiramente reside e opera a Una, Santa, Católica e Apostólica Igreja de Cristo” (CD 11). Podemos, então, dizer que cada Igreja Particular é constituída de cinco elementos (ALMEIDA, 2001, p. 37-50): o espaço geográfico, territorial, com suas características próprias; o povo com suas etnias, culturas, tradições; o Espírito Santo, Amor ao mesmo tempo unitivo e distintivo do Pai e do Filho, que une numa só caminhada a variedade de vocações e ministérios, de comunidades e paróquias, de pastorais e movimentos; a Eucaristia, a memória do mistério pascal, da morte e ressurreição do Senhor Jesus; o Evangelho, a Palavra reveladora e salvadora de Deus-Pai, formadora das consciências e dos valores do povo unido na fé em Cristo; e, por fim, para articular tudo isso, o Bispo, sucessor dos apóstolos, que garante a unidade de sua Igreja Particular com todas as outras Igrejas Particulares e com a Igreja de Roma, na comunhão da Igreja Universal, na fidelidade à Tradição Apostólica.

As dioceses são entre si irmãs e, como tais, formam uma comunhão, uma rede, uma comunidade de igrejas. A Igreja de Roma, da qual o Papa é bispo, como insiste em apresentar-se o papa Francisco, é a primeira entre as iguais (em latim: *prima inter pares*). As dioceses não são agências de uma matriz, os bispos não são gerentes de um diretor. Cada bispo é, por si, sucessor dos apóstolos; é o vigário de Cristo em sua Igreja diocesana; é o mestre da fé, o ministro da unidade, o líder da comunhão, a testemunha maior do amor cristão. Cada bispo está unido ao Colégio Apostólico, do qual é membro. Só do bispo de Roma se pode dizer que é sucessor de um apóstolo em particular, o apóstolo Pedro. Por isso, cabe ao bispo de Roma, como cabeça do Colégio Episcopal e da comunhão das igrejas particulares, o governo da Igreja Universal.

Sendo na terra o ícone, a imagem terrena da Trindade divina, como demonstrou o Concílio Vaticano II, a Igreja é a comunhão dos fiéis em Cristo. Para garantir essa comunhão, é preciso uma correlação entre unidade e diversidade, entre monarquia e sinodalidade ou colegialidade. Temos assim, na Igreja, um tipo de governo específico, que se caracteriza por essas duas

vertentes que devem manter-se em equilíbrio: a unidade e a diversidade. Na comunhão das três pessoas divinas, na Santíssima Trindade, a unidade é garantida pela monarquia (do grego moné-arché = um princípio) do Pai, e a diversidade é garantida pela distinção das três pessoas. Assim também na Igreja Universal temos o ministério petrino do Papa, que é o ministro da unidade, a serviço da colegialidade dos bispos e da comunhão das igrejas particulares. Os bispos representam, na sinodalidade (do grego syn-hodós = caminho conjunto), a diversidade e a pluralidade das igrejas particulares. Esse equilíbrio entre monarquia petrina e sinodalidade episcopal é argumentado, até mesmo de modo gráfico, em *Lumen gentium* (n. 22), que insiste, através da recorrência de preposições adversativas (mas, porém, contudo etc.), que o papa não governa sozinho, mas sempre com os bispos, e que os bispos não agem sem cabeça, mas sempre com o papa. Temos, assim a expressão *cum et sub Petro*. Em tempos passados, acentuou-se o *sub Petro*. Trata-se agora de buscar o equilíbrio através do *cum Petro*. O próprio papa Francisco insiste nisso quando critica uma centralização excessiva que complica a vida e a missão da Igreja, recordando que os bispos e as conferências episcopais são chamados a contribuir, de modo pleno, na obra evangelizadora da Igreja universal (EG 32).

De dentro e de fora da Igreja, vêm os clamores dos pobres e das mulheres. Os clamores bíblicos provêm, em grande parte, das massas populares, injustiçadas em seus direitos, ofendidas em sua dignidade. A Igreja aprendeu de Israel e de Jesus a ter preocupação e cuidado com os pobres. Mas nem sempre a prática da assistência tornou-se luta pela justiça, pela defesa dos direitos sociais, tais como alimentação, moradia, acesso à saúde e à educação de qualidade, segurança, emprego e renda etc. Como o papa Francisco no início de seu ministério, já o papa João XXIII na abertura do Concílio dissera: “a Igreja se apresenta como é e deseja: a Igreja de todos e, particularmente, a Igreja dos pobres”. Infelizmente o Concílio, protagonizado pelo episcopado norte-atlântico, não levou adiante essa sensibilidade evangélica para com os pobres do mundo. As poucas referências (LG 8; GS 1) não foram suficientes para estabelecer uma teologia e uma espiritualidade que marcassem a Igreja como um todo. Foi na América Latina, continente dominado pela injustiça da pobreza, que o episcopado começou a ouvir os pobres. “Um surdo clamor nasce de milhões de seres humanos, pedindo aos seus pastores uma libertação que não lhes chega de parte alguma” (Medellín, Pobreza da Igreja 2). Um clamor que em Puebla se tornou ensurdecedor, “claro, crescente, impetuoso e, nalguns casos, ameaçador” (Puebla 89). Em Aparecida os bispos constatam: “nossa opção pelos pobres corre o risco de ficar em plano teórico e meramente emotivo, sem verdadeira incidência em nossos comportamentos e decisões”. E apela: “É necessária uma atitude permanente que se manifeste em opções e gestos concretos, e evite toda atitude paternalista. Solicita-se dedicarmos tempo aos pobres, prestar a eles amável atenção, escutá-los com interesse, acompanhá-los nos momentos difíceis, escolhê-los para compartilhar

horas, semanas ou anos de nossa vida, e procurando, a partir deles, a transformação de sua situação” (DAp 397). Dizendo um enérgico “não” à idolatria do dinheiro, à economia da exclusão e à cultura do descartável, o papa Francisco denuncia que os pobres de hoje não servem sequer para ser explorados, são simplesmente excluídos, massas sobrando de uma economia sem coração (EG 53). Ao falar do lugar privilegiado dos pobres no povo de Deus (EG 197), reconhece que “eles têm muito para nos ensinar. Além de participar do *sensus fidei*, nas suas próprias dores conhecem o Cristo sofredor. É necessário que todos nos deixemos evangelizar por eles” (EG 198). O caminho está aberto. Uma verdadeira reforma da Igreja não poderá mais fugir a esse clamor, pois o esquecimento e o distanciamento dos pobres significam afastamento do Evangelho de Jesus. De agora por diante, estará sempre diante da consciência dos discípulos de Cristo a frase clássica de Bento XVI no discurso inaugural da conferência do episcopado latino-americano em Aparecida: “A opção pelos pobres está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com sua pobreza” (DI 3; DAp 392). Mesmo porque, “os pobres, sempre os tendes convosco” (Jo 12,8; cf. Dt 15,11).

Outro clamor pelo qual o Espírito Santo quer ser ouvido na Igreja em estado permanente de reforma é o das mulheres. Apesar da leitura machista e sexista que se fez da Bíblia nesses dois mil anos de cristianismo, não se pode negar o lugar importante que as mulheres exercem na história da salvação. Jesus de Nazaré exerceu postura profética diante das mulheres, curando-as de suas doenças, defendendo-as quando acusadas, fazendo delas suas discípulas, escolhendo-as como primeiras testemunhas da ressurreição. O cristianismo do primeiro século, em que pesem alguns desvios de rota, ainda foi sensível às mulheres. Mas com o tempo a Igreja foi assumindo uma estruturação patriarcal e androcêntrica, na qual as mulheres eram consideradas de condição inferior. Depois do Concílio Vaticano II, graças à hermenêutica histórico-crítica, popular, libertadora e feminista da Bíblia, as mulheres foram conquistando seu lugar na Igreja. Além do espaço da vida consagrada, em que sempre se fizeram presentes com exemplos de santidade pessoal, de engajamento caritativo e de contribuição cultural, elas atuam nos ministérios leigos, nos conselhos de pastoral, nas cátedras de teologia. Mas, além da superação de algo negativo como a exploração e marginalização das mulheres e a violência contra elas, trata-se de empenho em algo positivo, como uma postura de abertura, diálogo e acolhida do carisma feminino. “A humanidade empobreceu muitíssimo ao não levar em conta as contribuições das mulheres, suas intuições e visões intelectuais, sua perspectiva, sua sensibilidade, sua imaginação e criatividade, seu sentido utópico, seu profetismo em torno da vida, seu calor humano e sua ternura ante o sofrimento alheio, sua capacidade de resistência e de celebração, sua abertura existencial ao Mistério último” (CODINA, 2010, p. 272). O papa Francisco, em diversas ocasiões, tem dado sinal de que é preciso ouvir as mulheres e “ampliar os espaços para uma presença feminina mais incisiva na Igreja” (EG 103).

Um dos grandes gemidos do mundo de hoje vem das próprias realidades terrenas que desejam afirmar-se em sua autonomia. Temos aí, entre outras: o progresso da ciência e da técnica; as novas expressões humanistas das correntes filosóficas e antropológicas; a laicidade da sociedade e do Estado; os avanços políticos na organização democrática; o trabalho pela justiça e pela paz; a economia de mercado; os areópagos da arte e da comunicação; os mundos da juventude e da mulher; a eliminação das exclusões por motivo de raça, gênero, religião; o cuidado da natureza e a proteção do ambiente. É um turbilhão de novidades com as quais a Igreja ainda não se acostumou. O Concílio Vaticano II já considerou a necessidade de mudar nossa postura mental e de reconhecer a consistência das realidades do mundo (GS 36). Em sua encíclica *Fides et ratio*, o papa João Paulo II declara que “a fé e a razão constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade” (FR Proêmio). No discurso à classe dirigente do Brasil, no Rio de Janeiro, o papa Francisco endossa a concepção do cristianismo como religião do encontro, da aproximação e do diálogo com todas as representações da sociedade: “Um processo que faz crescer a humanização integral e a cultura do encontro e da relação; esta é a maneira cristã de promover o bem comum, a alegria de viver. E aqui convergem a fé com a razão, a dimensão religiosa com os diferentes aspectos da cultura humana: a arte, a ciência, o trabalho, a literatura... O cristianismo combina transcendência e encarnação” (FRANCISCO, 2013, p. 79). A desconfiança diante dos males da modernidade ou da pós-modernidade, tais como a relativização dos valores, o reinado do individualismo e do hedonismo, a mercantilização das relações, a exclusão dos pobres etc., não diminui, ao contrário, ressalta ainda mais a importância do diálogo com o mundo.

Não há que se esquecer o clamor que vem das outras igrejas, das grandes religiões, da sociedade, dos Estados. Todos foram lembrados na *Evangelii gaudium* do papa Francisco (EG 238-258).

Conclusão

Além de ser um anseio recorrente na sua história, a reforma da Igreja tornou-se insistente no Concílio Vaticano II. Houve, por exemplo, o pedido claro por uma autêntica reforma da cúria romana, que fosse feita através de estudo mais explícito da natureza do poder próprio dos dicastérios romanos, da reorganização de alguns dicastérios, da sua internacionalização e de uma descentralização que acolhesse e ouvisse os bispos residenciais, do possível aumento, neles, do número de leigos, da melhor articulação das funções dos núncios em suas relações com os bispos. Certamente muita mudança foi feita. Mesmo assim, dadas as rápidas mudanças sócio-culturais e políticas do mundo e as novas abordagens da teologia e da

pastoral, percebe-se que há ainda um longo caminho a percorrer. Além do quê, não basta reformar a cúria romana; é preciso reformar a Igreja como um todo. A reforma da Igreja, com efeito, nunca termina. É um processo dinâmico e permanente e progressivo.

Uma reforma que atenda a todos os membros da Igreja ou à sua grande maioria só pode ser feita com lucidez evangélica, liberdade interior e imensa paciência. É necessário um grande sentido de unidade que permita verificar o que precisa ser mudado, quais caminhos podem ser trilhados e qual o melhor momento para agir. Deve-se manter o primado da caridade e da ação pastoral, evitando a busca de ver confirmados os próprios medos, os próprios esquemas ou os próprios sonhos. Em tudo deve-se buscar o maior consenso possível, para que ninguém se sinta perdedor. Para a reforma permanente da Igreja em nossos tempos, há que se ter em conta o desejo e o dever de colocar em prática o Concílio, a paixão pela Igreja e o serviço à sua unidade, o amor à humanidade e às suas grandes causas. Tudo isso sempre permanecendo na comunhão, na experiência do sentire cum Ecclesia, sem nunca esquecer que não existe reforma exterior sem conversão espiritual (CONGAR, 1968, p. 227-259). A chave é que a reforma da Igreja tem que ser orientada para o bem das pessoas e começa pelo coração⁵.

Na sua recente Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, o papa Francisco apresenta um amplo projeto de reforma. O papa quer remodelar a Igreja na sua estrutura, na sua dimensão missionária, no seu estilo de ação pastoral e de aproximação das pessoas, sobretudo as mais necessitadas de cuidado e ternura, na superação de todo clericalismo, na sua abordagem com relação à sociedade contemporânea, na sua proposta de refundação da economia social de mercado. O jornalista Marco Politi compara o projeto de reforma do papa Francisco com os pontificados de João Paulo II e de Bento XVI nestes termos: “A Igreja de Bergoglio volta a pensar grande como nos tempos do Concílio Vaticano II, ao qual ela evidentemente se vincula. Não porque João Paulo II e o papa Ratzinger não pensassem grande. O papa polonês se movia grande no seu dinamismo geopolítico, mas mantendo inalterada a doutrina e a estrutura da Igreja. Enquanto Bento XVI pensava grande no plano filosófico, mas deixava que a Igreja se fechasse em uma trincheira contrária a toda inovação. Francisco pretende trabalhar por uma reestruturação do poder na Igreja. Quer acabar com o centralismo exacerbado, chegar a uma razoável descentralização, rever o modo de exercício do primado papal, retomando a ideia de um debate com as outras Igrejas cristãs como desejado por João Paulo II na encíclica *Ut unum sint*. Quer

⁵ “Um cardeal ancião – conta Francisco – há alguns meses me disse: ‘A reforma da cúria começou com a missa diária na Capela Santa Marta’. Isto me fez pensar: a reforma começa sempre com iniciativas espirituais e pastorais antes que com mudanças estruturais”. É o que relata Andrea Tornielli (2013) em seu artigo sobre a reforma da Igreja, comentando a entrevista com o papa Francisco, em 10 de dezembro de 2013.

arquivar o clericalismo exasperado e envolver, nos processos decisoriais, os leigos e particularmente as mulheres” (POLITI, 2013).

A Igreja tem consciência de que ela “só se consumará na glória celeste, quando chegar o tempo da restauração de todas as coisas”, mas também crê que “já na terra a Igreja é assinalada com a verdadeira santidade, embora imperfeita” (LG 48). Por isso, sua renovação nunca termina.

Para manter-se no caminho da reforma permanente, a Igreja deve formular em sua esfera pública as perguntas radicais que afetam a vida e a morte do povo, perguntas que afetam o sentido e a prática da esperança cristã. O conjunto dos sínodos dos bispados da República Federal da Alemanha, no já citado texto “Nossa esperança”, em 1976, punha as seguintes condições para uma verdadeira reforma da Igreja: “Só se nossa Igreja mantiver essas perguntas em seu campo de visão, ela evitará a impressão de que, muitas vezes, só nos dá respostas a perguntas que, na verdade, nem foram feitas, ou de que a transmissão de sua mensagem passa longe das pessoas. Só assim ela também combaterá o preconceito de que, por meio de reformas inócuas, queira dissimular a perda de significado e da força de consolo da fé cristã. Ela não pode falar apenas de reformas isoladas no interior da Igreja, quando todos os dias é bombardeada por suspeitas de que o cristianismo só responde com fórmulas desgastadas à ausência de significado de nossa vida mortal, às nossas histórias de sofrimento coletivo e individual e às nossas dúvidas e temores, conflitos e esperanças” (METZ, 2013, p. 256).

Referências

- ALMEIDA, A. J. Igrejas locais e colegialidade episcopal. São Paulo: Paulus, 2001.
- ALMEIDA, A. J. Lumen Gentium. A Igreja em transição. São Paulo: Paulus, 2005.
- ALMEIDA, A. J. Sois um em Cristo Jesus. São Paulo: Paulinas; Valência: Siquém, 2004.
- BEINERT, W. O sentido da Igreja. In: FEINER, J.; LOEHRER, M. *Mysterium salutis. A Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1975. v. IV/2, p. 62-80.
- CODINA, V. Não extingais o Espírito (1Ts 5,19). Iniciação à Pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010.
- CODINA, V. Creio no Espírito Santo. Pneumatologia narrativa. São Paulo: Paulinas, 1997.
- COMBLIN, J. O Espírito Santo e a Tradição de Jesus. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.
- CONGAR, Y. *Vraie e fausse réforme dans l'Église*. Paris: Du Cerf, 1968.
- DIANICH, S. *Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea*, Salamanca: Sígueme, 1991.
- DULLES, A. *A Igreja e seus modelos*. São Paulo: Paulinas, 1978.

- FELLER, V. G. O sentido da salvação. Jesus e as religiões. São Paulo: Paulus, 2005.
- FORTE, B. Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história. São Paulo: Paulus, 1985.
- FORTE, B. A Igreja, ícone da Trindade. Breve eclesiologia. São Paulo: Loyola, 1987.
- FRANCISCO. Palavras do papa Francisco no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2013.
- FRIES, H. Modificação e evolução histórico-dogmática da imagem da Igreja. In: FEINER, J.; LOEHRER, M. *Mysterium salutis*. A Igreja. Petrópolis: Vozes, 1975. v. IV/2, p. 5-55.
- GARCÍA RUBIO, A. Unidade na pluralidade. São Paulo: Paulus, 2001.
- LAKELAND, P. Igreja: comunhão viva. São Paulo: Paulus, 2013.
- LAMBERT, B. (Dir.), A nova imagem da Igreja. Balanço do Concílio. São Paulo: Herder, 1969.
- LIBANIO, J. B. Concílio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.
- LÓPEZ, D. C. Paulo para os conquistados. Reimaginando a missão de Paulo. São Paulo: Paulus, 2013.
- MARTELET, G. A Igreja e o temporal. In: BARAÚNA, G. (Dir.). A Igreja do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1965. p. 577-595.
- METZ, J. B. Mística de olhos abertos. São Paulo: Paulus, 2013.
- POLITI, M. Agora é sério: a Igreja deve ser reformada. In: *Il Fatto Quotidiano*, 28/11/2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias>. Acesso em: 26/12/2013.
- RÉMOND, R. (Org.). As grandes descobertas do cristianismo. São Paulo: Loyola, 2005.
- SCHÜRMANN, H. Os carismas espirituais. In: BARAÚNA, G. (Dir.). A Igreja do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1965. p. 596-622.
- TORNIELLI, A. A Igreja: onde inicia a verdadeira reforma. In: *Vatican Insider*, 16/12/2013. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias>. Acesso em: 26/12/2013.
- VELASCO, R. A Igreja de Jesus. Processo histórico da consciência eclesial. Petrópolis: Vozes, 1996.

Vitor Galdino Feller. Presbítero diocesano e vigário geral da Arquidiocese de Florianópolis, licenciado em Estudos Sociais, doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, diretor e professor na Faculdade Católica de Santa Catarina (FACASC). É autor de *O Deus da revelação* (Loyola); com Maria Clara Bingemer: *Deus-Trindade: a vida no coração do mundo e Deus-Amor: a graça que habita em nós* (Paulinas); *O sentido da salvação* (Paulus); *Ser padre hoje* (Ave Maria).

Endereço: Rua Esteves Júnior, 447
88015-130 Florianópolis – SC.
e-mail: vitorfeller@arquifn.org.br