

Uma reflexão sobre a questão da definição da Igreja

MONS. ANTÔNIO LUIZ CATELAN FERREIRA¹

Resumo

É possível elaborar uma exata definição da Igreja, capaz de abranger a sua totalidade? Consta-se que o argumento eclesiológico carece de uma apropriada diferenciação entre as noções explicitamente descritivas ou conceituais e a utilização metafórica de procedimentos abstrativos, que evidencie os elementos imprescindíveis para uma reta compreensão da Igreja. A partir de uma crítica ao pensamento de J. Hamer, o autor delineia uma hipótese com implicações baseadas numa terminologia adequada, de modo que a complexidade da natureza da Igreja e seu caráter misterioso incorporem o processo de sistematização teológica em questão. Percorre-se, assim, uma trajetória que aborda o tema da cognoscibilidade da Igreja e de suas formas, como também o problema da sua definibilidade e seus meios – aspectos que iluminam a proposta de uma eclesiologia renovada, cuja reflexão se articula em torno da noção de comunhão.

Palavras-chave

Igreja. Eclesiologia. Comunhão.

Abstract

Is it possible to elaborate an exact definition of the Church, which is able to accomplish its totality? It is verified that the ecclesiological argument lacks a proper differentiation between explicitly descriptive or conceptual notions and metaphorical use of abstractive procedures, that demonstrates the essential elements for a proper understanding of the Church. From a critique to the thought of J. Hamer, the author delineates a hypothesis with implications based on a proper terminology, so that the complex nature of the Church and its mysterious character incorporate the process of theological systematization in question. Thus it scroll through a trajectory that approaches the theme of knowability of the Church and its forms, as well the issue of its definability and its means – which illuminate aspects of the proposal for a renewed ecclesiology, whose thought is articulated around the notion of communion.

Keywords

Church. Ecclesiology. Communion

¹ Mestre em Direito Canônico pelo Instituto de Direito Canônico do Rio de Janeiro, afiliado à Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, e doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma, Itália. É também assessor da Comissão Episcopal Pastoral para a Doutrina da Fé da CNBB (Conferência Nacional dos Bispos do Brasil). E-mail: catelanferreira@uol.com.br

Definir a Igreja foi uma preocupação central na eclesiologia escolástica. Após o Concílio Vaticano II tal questão praticamente não comparece mais no horizonte das preocupações eclesiológicas. A compreensão mistérica ou da sacramentalidade, que foram assumidas como fundamentais a partir de então, dificilmente seria compatível com uma definição da Igreja.

Um exercício de reflexão sobre a história recente desta questão talvez possa ser útil para dirigir nossa atenção para uma compreensão da Igreja em que seus elementos interiores e transcendentais sejam percebidos como tão importantes quanto seus elementos visíveis e históricos. Uma das últimas obras a se por esta questão parece ser *L'Église est une communion*, de J. Hamer, publicada poucos dias antes do início do Concílio Vaticano II. Sua finalidade principal, segundo o autor, é apresentar uma definição da Igreja².

Ele tem consciência explícita da complexidade da tarefa, uma vez que discute a abrangência e os limites de outras definições com a finalidade de realizar suas escolhas de modo consciente e motivado³. Isso nos mostra que ele se situa com precisão diante do problema de que nos ocupamos. Sua recusa a continuar chamando de definição bellarminiana e a decisão de designá-la como descrição, dando como razão o fato de ela se limitar a dados exteriores, é a comprovação disso⁴. Em ocasiões como esta a que nos referimos, a argumentação de J. Hamer se situa dentro dessa problemática. Mas a ausência de uma reflexão deliberada sobre ela lhe permite utilizar termos variados como definir/definição, descrever/descrição, designação, noção, conceito, concepção, ideia, imagem, metáfora, sem problematizar explicitamente suas diferenças⁵. O estudo das reflexões mais técnicas sobre isto nos dará critérios para fazer a necessária crítica do procedimento de J. Hamer nesta questão e avaliar seus objetivos e sua contribuição. Esta seção tem a finalidade de estudar isto.

² Cf. HAMER, J. *L'Église est une communion*, 34, 69, 71, 99.

³ Ibid., p. 87-95.

⁴ Ibid., p. 91.

⁵ No entanto, a propósito da recusa da expressão «Corpo místico» e de sua substituição por «reunião de fiéis» e «sociedade», por J. Kleutgen, ou por «Povo de Deus», proposta por M.-D. Koster, J. Hamer mostra distinguir epistemologicamente imagem de conceito (cf. HAMER, J. *L'Église est une communion*, p. 21).

Não só para a compreensão de J. Hamer é importante ter presente tal problema. Para a eclesiológia a utilização de imagens e de procedimentos mais abstrativos se complementam. Mas tal utilização não pode ser arbitrária nem inconsciente dos pressupostos implicados nas escolhas. Tal distinção, apesar de difícil é necessária, como constata M. Semeraro⁶.

1 O PROBLEMA DA DEFINIÇÃO DA IGREJA NA OBRA DE J. HAMER

Introduzindo sua discussão, ele afirma que do estudo da encíclica *Mystici corporis* J. Hamer afirma que «permitirá situar a definição de Igreja, e, no coração dela, sua “forma de sociabilidade”»⁷, o que reafirma ao concluir esse estudo⁸. Esse seu objetivo é de novo expresso ao estudar os vocábulos do Novo Testamento sobre a Igreja, quando diz que o exame deles visa «determinar qual é a natureza da Igreja», e que fará no âmbito de um «exame crítico da definição de Igreja»⁹. Repete o mesmo quando introduz o estudo de São Tomás de Aquino como teólogo do corpo místico¹⁰. O quarto capítulo de *L'Église est une communion* se intitula «ensaio de definição de Igreja»¹¹. Nesse capítulo, J. Hamer estuda pormenorizadamente a posição de São R. Bellarmino¹², a concepção sacramental¹³ e a sua própria proposta¹⁴. Dá bastante atenção à questão da conclusão a que a «definição» permite chegar a respeito dos membros da Igreja¹⁵. Ao concluir sua discussão da posição de

⁶ SEMERARO, M. *Mistero, comunione, missione*, Bologna 1996, 37-40, 49-51, onde trata, respectivamente, de imagens e noções.

⁷ Cf. HAMER, J. *L'Église est une communion*, p. 11.

⁸ Ibid., p. 34.

⁹ Ibid., p. 69. O exame crítico é feito da definição bellarminiana, da sacramental, e de sua própria.

¹⁰ Ibid., p. 71.

¹¹ Ibid., p. 87.

¹² A expressão «definição de Bellarmino» ocorre diversas vezes (cf. HAMER, J. *L'Église est une communion*, 87, 88 [três vezes], 89 [duas vezes] e 91 [também duas vezes]). Ocorre uma vez a expressão «noção de Igreja», p. 91, nota 2. Entre ambas, somos da opinião de que há homogeneidade, a primeira designa a natureza da fórmula em que se exprime a concepção, que é designada pela segunda. O mesmo ocorre à p. 88, nota 1, quando fala da «noção agostiniana de Igreja» citada por São R. Bellarmino, a que em seguida menciona como «definição de Igreja».

¹³ Ibid., p. 91-95. Já na primeira página o termo é usado duas vezes.

¹⁴ Ibid., p. 97-99, em que apresenta duas versões de sua proposta, de modo que a primeira serve para discutir os elementos fundamentais, e a segunda aparece enriquecida com essa discussão.

¹⁵ Da de São R. Bellarmino, cf. Ibid., p. 88; e da sacramental, cf. Ibid., p. 93, onde discute a

s. R. Bellarmino, afirma que «ela não pode valer como definição ontológica completa, não obstante seja uma descrição empírica perfeitamente válida e exata»¹⁶, depois dessa observação a chamará coerentemente de «descrição bellarminiana»¹⁷. E especifica o termo definir por meio de adjetivos precisos: «definição ontológica», e, mais à frente, «definição plenária»¹⁸ e «completa»¹⁹. Nesta linha, afirma que «para conhecer a Igreja não é suficiente considerar os que a compõem (isto seria tarefa da descrição), é necessário apreender o que lhe confere a coesão, o princípio e a forma do todo»²⁰. Fala, ainda, de «definição da Igreja» quando afirma ser isso o que deseja aprofundar a partir «das múltiplas maneiras de estar ligado pelo todo e no todo»²¹. Ainda ligado à questão da definição está seu uso do termo «fórmula», por exemplo: «fórmula bellarminiana»²², «fórmulas de orientação espiritual»²³.

A respeito da diferença entre imagem e noção, podemos observar que tratando da oportunidade da escolha da expressão «corpo místico» para o propósito da encíclica de Pio XII, afirma que a principal razão é sua aptidão em vista de se «descrever a natureza da Igreja», por «expressar o que há de mais íntimo e mais importante na essência da Igreja». Descrever é o procedimento de narrar o resultado de uma observação atenta. Expressar a essência é o procedimento de definir, como veremos mais detalhadamente.

importante questão dos criptoerreges como membros da Igreja ou não. É de se notar ainda que na introdução afirma: «Para conhecer a Igreja, não é suficiente considerar os que a compõem, é necessário entender o que constitui sua coesão, o princípio e a forma do todo» (Ibid., 8).

¹⁶ Ibid., p. 91. Os destaques na citação são nossos.

¹⁷ Ibid., p. 98.

¹⁸ Ibid., p. 95.

¹⁹ Ibid., p. 95. Ao apresentar sua própria proposta, à p. 97, utiliza 7 vezes o termo «definição», 4 vezes o termo «imagem», 2 vezes o termo «conceito», e 1 vez cada os termos «ideia», «noção». Interpretando o modo como os relaciona entre si, temos: a ideia base de uma definição pode se encontrar em uma imagem bíblica ou em um conceito sociológico.

²⁰ Ibid., p. 7.

²¹ Id., «Ecclesiologie et sociologie», 331. Designará ainda de povo de Deus e corpo de Cristo como «definições da Igreja», em um texto muito posterior (cf. Id., «Dix thèses sur L'Église comme communion», NV 59 (1984)162).

²² Id., *L'Église est une communion*, 90.

²³ Ibid., 91.

Nesse mesmo contexto a expressão é chamada de «imagem»²⁴ e de «noção»²⁵. Imagem é o que se forma primeiramente como resultado da captação sensível de um objeto. Noção é resultante de um processo já abstrativo, que, porém, não tem o rigor de um conceito. Ao tratar do uso da expressão corpo de Cristo no projeto de Kleutgen redigido para ser discutido no Concílio Vaticano I, mas que não o foi, a designa como «imagem»²⁶. À frente a designa com o termo «noção»²⁷, para depois voltar a empregar o termo «imagem»²⁸. Concede mais atenção à diferença epistemológica ao diferenciar «corpo de Cristo» como imagem e «sociedade» como conceito²⁹. Mas com isso apenas comenta a posição de Kleutgen e de M.-D. Koster. Ao estudar o modo como o NT apresenta a Igreja, fala de «noção»³⁰. E ao estudar a expressão corpo de Cristo em s. Paulo, concorda com P. Benoit em recusar uma interpretação metafórica³¹. Porém, adiante, designa essa expressão juntamente com outras, como «metáforas»³². Essa mesma expressão é chamada novamente «imagem» duas vezes seguidas e relacionada a «povo», palavra esta que é também qualificada como «ideia»³³. A respeito da unidade, fala de uma «concepção» dela, para depois falar de «noção» de unidade³⁴, neste caso há homogeneidade no emprego dos termos. Este levantamento não é exaustivo. Cobre, porém, as várias modalidades de uso que J. Hamer faz desses termos.

Examinemos agora separadamente esses vocábulos por grupos afins. Do uso do termo dos termos «definir» e «definição», propomos algumas conclusões. Primeiramente, J. Hamer deixa claro que com uma «definição»

²⁴ HAMER, J. *L'Église est une communion*, 12.

²⁵ Ibid., p. 12.

²⁶ Ibid., p. 15.

²⁷ Ibid., p. 16.

²⁸ Ibid., p. 17.

²⁹ Ibid., p. 21.

³⁰ Ibid., p. 37, 50.

³¹ Ibid., p. 53.

³² Ibid., p. 66.

³³ Ibid., p. 66. Também é chamada de imagem (Ibid., 177).

³⁴ Ibid., p. 20. Entre estes dois termos há homogeneidade, uma vez que a noção, de fato, é expressa em um conceito.

pretende exprimir a natureza, o ser, da Igreja. Seu uso está, portanto, ligado ao nível ontológico. Esta conclusão fica mais evidente se levarmos em conta a diferença que ele faz para negar o caráter de definição à proposição de s. R. Bellarmino e a designar como «descrição» empírica. Os adjetivos «plenária» e «completa», aplicados a definição, destacam a necessidade de que ela contenha todos os elementos que compõem seu ser³⁵.

Passemos agora ao exame dos termos: imagem, noção, conceito, ideia, metáfora. Tais termos são atribuídos por J. Hamer a corpo, povo, templo. Predomina, porém, sua designação como imagem. Menos feliz é a designação de corpo de Cristo uma vez como «metáfora», que não corresponde ao uso paulino da expressão e que ele próprio havia descartado³⁶. Não é contraditório, no entanto, intercambiar a designação «ideia» e «noção» quando se quer destacar o uso racional em vista da compreensão articulada da realidade a que se refere. Ideia é o centro conceitual da noção³⁷. É a partir dela que se forma uma noção, se extrai um conceito ou se elabora uma definição, que, por sua vez, se exprime em uma fórmula. Assim, a imagem submetida a um procedimento analítico, articulada racionalmente, se torna primeiramente noção³⁸. Este não é seu único uso, nem seu uso principal na eclesiologia. Sobretudo as imagens têm uma reserva de significado que estimula a compreensão e a facilita, e tem também uma força comunicativa muito mais ampla que a exatidão de um conceito.

Em sentido estrito, noção significa «todo conhecimento abstrato,

³⁵ DOPP, J. – GATTEI, S. «Definizione», in Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, ed., *Enciclopedia Filosofica*, 3. ed., v. 3, Milano 2006, p. 2598-2599. Na tradição escolástica estas expressões estão ligadas às regras para uma definição ontológica ou lógica.

³⁶ HAMER, J. *L'Église est une communion*, p. 53. Neste caso, com P. Benoit, J. Hamer se opõe a uma interpretação da expressão paulina «corpo de Cristo» como uma ilustração da unidade moral da união entre Cristo e os cristãos (cf. BENOIT, P. «Corps, tête et plérome dans les épîtres de la captivité», in *Exégèse et théologie*, v. 2, Paris 1961, p. 108 e 125).

³⁷ CARLINI, A. – CAPONE BRAGA, G. – PIERETTI, A. «Idea», in Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate, ed., *Enciclopedia Filosofica*, v. 6, p. 5425. Segundo cuja exposição, «Na tradição filosófica, o termo assumiu estavelmente o significado [...] de designar o que nas coisas é objeto próprio do pensamento (de modo que ideia é sempre *ideia rei* ou *rerum*) [...]. Assim, ideia, na história do pensamento foi identificada com a essência das coisas enquanto pensada por uma mente» (*Ibid.*).

³⁸ SANTINELLO, G. «Nozione», in Centro di Studi Filosofici di Gallarate, *Enciclopedia Filosofica*, 2. ed., vol. 4, Firenze 1969, p. 1072-173 (esta entrada não consta na terceira edição da obra).

distinto da percepção sensível, e, portanto, conceito ou proposição composta de termos conceituais³⁹. Por isso, comparadas com a riqueza das imagens, as tentativas da eclesiologia que visam a expressão da realidade eclesial em categorias conceituais são «parciais, incompletas e sobretudo incapazes de exprimir a riqueza da realidade “Igreja”»⁴⁰. As imagens não são simples material utilizável em um nível menos elaborado da eclesiologia, do qual o intelecto deva extrair os seus conceitos e depois abandonar⁴¹. Interpretada desse modo, acontece de uma imagens «perder o seu conteúdo cognitivo apenas a mente pretenda “explicá-las”, reduzindo seu significado a um conjunto de ideias claras e distintas»⁴². Elas são um recurso necessário e permanente no qual se encontra de modo privilegiado a autocompreensão da Igreja⁴³. Esta é uma das razões pelas quais as imagens gozam de preferência na Escritura, nos Padres e na mística⁴⁴. Também o Vaticano II valorizou a contribuição das imagens da Igreja e lhes dedicou todo o número 6 da *Lumen gentium*. J. Hamer mostra ter clara consciência dessa riqueza das imagens e de sua irredutibilidade aos padrões do conceito⁴⁵.

Por conceito entendemos «o produto de um processo de abstração», que é «um processo limite, não sendo possível pensar no vazio de toda e qualquer figura»⁴⁶. O trabalho com imagens não tem a univocidade do

³⁹ SANTINELLO, G. «Nozione», col. , col. 1072.

⁴⁰ DIANICH, S. *Ecclesiologia, questioni di metodo e una proposta*, Milano 1993, p. 65. Neste sentido imagem e figura se diferenciam de conceito como uma imagem plástica da abstração. Um claro exemplo desta diferença se tem com as designações da Igreja como «sociedade religiosa», ou como «rebanho», «oliveira» ou a «arca da salvação» (cf. Ibid., 61).

⁴¹ «[Para São Tomás de Aquino,] a fim de que o intelecto cumpra um ato de inteligência, não só no adquirir um novo conhecimento, mas também no fazer uso de um já adquirido, requer-se um ato de imaginação [...] quando alguém pretende compreender uma coisa, ele cria algumas imagens a modo de exemplos, nas quais quase poder ver o que pretende entender. Pelo mesmo motivo, também quando queremos fazer entender algo a alguém, lhe propomos exemplos a partir dos quais ele possa formar imagens [...]» (DIANICH, S. *Ecclesiologia*, p. 65). Cf. SEMERARO, M. *Mistero, comunione e missione*, Bologna 2001, p. 37-40, 49-51, onde trata, respectivamente, de imagens e noções.

⁴² DIANICH, S. *Ecclesiologia*, p. 65.

⁴³ «Agora nos é dado conhecer a natureza íntima da Igreja por várias imagens» (LG 6).

⁴⁴ RAHNER, H. *L'eclesiologia dei Padri. Simboli della Chiesa*, Milano 19942.

⁴⁵ Cf. em HAMER, J. *L'Église est une communion*, p. 51-52 as penetrantes observações que faz a respeito do conhecimento da natureza da Igreja fornecido pela imagem de corpo de Cristo.

⁴⁶ DIANICH, S. *Ecclesiologia*, p. 65.

conceito, comporta, portanto, a indeterminação conceitual⁴⁷. Mas tal indeterminação não é apenas tolerada, ela tem uma força comunicativa⁴⁸. Por um lado, as imagens se referem a coisas e a situações concretas, e carregam em si algo da vitalidade do real. Mas elas ultrapassam o nível da concretude, permitindo compreender algo do sentido íntimo, do significado profundo do que se encontra no dado vivenciado. Em geral as imagens comunicam uma realidade destacando-lhe um aspecto, por isso elas se tornam ainda mais expressivas quando são tomadas em sua pluralidade e inter-relacionadas. Assim, se delimitam e se complementam reciprocamente. Na eclesiologia essa possibilidade é muito enriquecedora pois a potencialidade de uma imagem pode corrigir algum aspecto segundo o qual outra imagem seria incorreta. Essas relações de diferenças e complementos concorrem para uma manifestação mais rica do ser da Igreja, sem a pretensão de torná-lo unívoco, mas possibilitando uma aproximação contemplativa e vivencial⁴⁹.

Isto nos faz mais cômicos de que as possibilidades de conhecimento da Igreja precisam ser examinadas com cautela, à luz das formas de seu conhecimento. Só a uma primeira vista J. Hamer parece não dar importância ao aspecto técnico desta questão. Parece-nos que da ausência de uma discussão explícita da problemática não se pode concluir que ele não lhe dê importância. Ele conhece e cita os elementos implicados no procedimento da definição.

⁴⁷ Contrariamente às convicções do racionalismo, do iluminismo e do positivismo a imagem tem sido reabilitada pela cultura e pelo pensamento contemporâneos (cf. CASSIRER E., *Filosofia delle forme simboliche*, Firenze 1964; RICOEUR, P. *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Milano 1965; ELLIADE, M., *Immagini e simboli. Saggi sul simbolismo magico-religioso*, 5. ed, Torino 2004).

⁴⁸ «O fato de que a Igreja faça uso da linguagem metafórica como da única forma linguística adequada a ela, significa que quer apresentar-se como uma realidade que não se adequa a uma abordagem que é segura de si e que recorre a definições inatacáveis. As imagens evitam continuamente uma identificação clara. Elas pretendem dizer *o que é* a Igreja, incluindo ao mesmo tempo a negação: ela *não é*» (ZIRKER, H. *Eclesiologia*, Brescia 1987, p. 20).

⁴⁹ «Nenhuma das outras expressões que a Escritura usa [que a de “corpo de Cristo”] deverá ser sistematicamente descartada. Mais, nenhuma poderá ser transcurada sem prejuízo. Pois cada uma tem o seu significado, querido por Deus. Sem se organizar em um todo lógico, elas se completam, se corrigem, se equilibram reciprocamente. Concorrendo todas, assim, para nos dar da Igreja não uma idéia exaustiva – hipótese absurda, – mas um conhecimento adequado a nossa capacidade» (DE LUBAC, H. *Méditation sur l'Église*, Paris 1953, p. 101). Também a propósito da complementaridade das imagens e noções da Igreja, cf. CTI, *Temi scelti di ecclesiologia, EV*, vol. 9, 1681.

Ao concluir a discussão da «definição sacramental», menciona que ela não se mostra suficientemente apta a «incorporar toda a interioridade do mistério da Igreja a sua sistematização teológica»⁵⁰. Parece-nos, porém, que a ausência de tal discussão tenha algumas implicações, como a utilização intercambiável de alguns termos. O que não parece comprometer a contribuição de sua reflexão, mas a torna menos precisa em alguns pontos. Temos que continuar a análise, porém, para avaliar esta hipótese.

No limite, é a complexidade da natureza da Igreja e seu caráter de mistério que devem ser considerados determinantes na discussão desta questão.

2 A QUESTÃO DA COGNOSCIBILIDADE DA IGREJA E DE SUAS FORMAS

O caráter de mistério da Igreja põe limites à sua cognoscibilidade e à pretensão de definir a realidade complexa de sua natureza. Trata-se, portanto, da realidade a ser conhecida, dos meios da cognoscibilidade, dos recursos intelectuais para seu aprofundamento e expressão. Não é possível prescindir dessa discussão se se quer avaliar uma proposta concreta de definição da Igreja.

H. de Lubac fez observações profundas a respeito desta questão. Ele acentua a caráter de mistério da Igreja e a sua transcendência com relação ao intelecto humano, que, não obstante, não pode se furtar a aproximar-se do mistério e a tentar compreendê-lo. Para ele, acesso à realidade da Igreja, quando se quer compreender sua natureza misteriosa, só se tem a partir da fé.

A Igreja não é uma realidade deste mundo, que se preste a todas as medições e a todas as análises. [...] Ela é um mistério de fé. «Não menos que todos os outros, ela ultrapassa as capacidades e as forças de nossa inteligência» (*Catecismo Romano*, Pars prima, I, 4; 10, 21). Mais ainda, ela é para nós como o vínculo de todos os mistérios. Ora, o mistério exclui toda interrogação curiosa. Deve ser crido em sua obscuridade. Deve ser meditado em silêncio⁵¹.

Em seguida, H. de Lubac considera que ao refletir sobre si mesma a Igreja se toma como objeto de sua própria reflexão. Mas o faz compreendendo-

⁵⁰ HAMER, J. *L'Église est une communion*, p. 95.

⁵¹ DE LUBAC, H. *Méditation sur l'Église*, Paris 1953, p. 12.

se em unidade fundamental com o Mistério cristão em seu conjunto, que constitui o objeto da fé. À essa luz é que ele considera adequado abordar a multiplicidade de fórmulas que apresentam os vários aspectos dessa unidade, assim como as diversas partes do dogma são interconectadas. Ao se concentrar sobre um mistério particular, a reflexão toma as fórmulas da tradição com que o mistério foi expresso, e elas então são revisadas, examinadas, retocadas, ajustadas, conectadas⁵². E, referindo-se diretamente ao mistério da Igreja, afirma: «ocorre com este mistério como com qualquer outro. Se nos entreabriu largamente, mas sua profundidade desafia nossa compreensão. Inteligível, certo! Mas não “compreensível”»⁵³. Adiante, ao tratar do ensino paulino sobre a Igreja sob a imagem do corpo de Cristo, ele volta ao problema da compreensão intelectual e de sua expressão como definição: «Se ele não constitui uma definição propriamente dita, ao menos fornece uma “imagem analógica privilegiada para nos conduzir a uma justa inteligência da natureza da Igreja”»⁵⁴.

Trata-se, portanto, com a Igreja, de uma realidade mistérica, que ultrapassa a capacidade humana de compreender exaustivamente e de exprimir logicamente o compreendido. Não obstante, como todo o mistério cristão, desperta e atrai o conhecimento, o que, de resto, é harmônico com a natureza humana, racional. Temos aí, então, uma dialética entre compreensão e inesgotabilidade. Possibilidade de expressão conceitual e superação das formulações. O que não significa, em nada, que elas sejam impossíveis ou inválidas. Além do que, a expressão *mysterion* tem no cristianismo, a partir de Paulo um vínculo muito claro com a história da salvação. Ele inclui diversas etapas: escondimento, revelação, conhecimento, propagação, consumação escatológica⁵⁵. A possibilidade de conhecimento conceitual da natureza da

⁵² Como disse L. Bouyer, as expressões do conhecimento da Igreja se «delimitam de todas as partes, sem jamais poder esgotar [o mistério] nem, muito menos, fracioná-lo» (BOUYER, L. *Newman. Sa vie. Sa spiritualité*, Paris 1952, p. 239).

⁵³ DE LUBAC, H. *Méditation sur l'Église*, p. 20.

⁵⁴ Ibid, p. 105. (A citação é de L. BOUYER, «Où en est la theologie du Corps mystique», *RevSR* 22 [1948] p. 313).

⁵⁵ PENNA, R. *Il «mysterion» paulino. Traiettorie e costituzione*, Brescia 1978, p. 23-49.

Igreja, portanto, segundo H. de Lubac, deve ser considerada no conjunto do mistério cristão. Na tarefa de sua conceituação, seu caráter de mistério há que ser não apenas respeitado, mas deve nela desempenhar papel preponderante⁵⁶.

Atento a estas questões, o Concílio Vaticano II não se propõe a tarefa de definir a Igreja, ele privilegia a categoria *sacramentum* para compreender e descrever a realidade da Igreja⁵⁷. Na raiz dessa opção se encontra a compreensão da Igreja a partir da categoria *mysterion* como usada na carta aos Efésios⁵⁸. Essa concepção compreende a Igreja enquanto sinal manifestativo e destaca seu caráter mediador na economia do mistério cristão. Com relação à descrição da realidade eclesial, em torno dessa categoria o Concílio articula as demais, cada qual com seus aportes específicos. Deste modo ele se deixava beneficiar pelo resultado positivo de estudos recentes sobre a economia sacramental e, com esta categoria, iluminava dinamicamente a missão da Igreja. Mistério é uma categoria religiosa e teológica cujo sentido é coerente com a nossa constituição antropológica.

J. Hamer, e eclesiólogo atento, observa repetidas vezes que «por aportes sucessivos e complementares é que se enriquece a noção de Igreja» e que «não se trata de opor em contraste brutal» as imagens umas às outras⁵⁹. Uma imagem «não pode esgotar a realidade da Igreja», «[elas] se completam, se recobrem em parte, se enriquecem mutuamente»⁶⁰. Cada uma das designações da Igreja «aporta sua nuance particular. Nesse domínio, uma teologia não pode ser exclusiva [...]. Pode preferir uma ou outra, mas deverá então se empenhar

⁵⁶ VITALI, D. *Mater Ecclesia*, Roma 2008, p. 175-199, que estuda sistematicamente os vários aspectos dessa questão a partir das noções de corpo de Cristo e povo de Deus, e que sintoniza com a perspectiva exposta acima: «a riqueza destes elementos não se recusa uma precisa e rígida definição; oferece mais, em termos – se poderia dizer – de “teologia narrativa”, uma descrição rica, configurada sob a categoria bíblica, sobretudo paulina, de “*mysterion*”» (Ibid., 176); PIE-NINOT, S. *Eclesiologia*, p. 174-210, que considera a sacramentalidade como princípio hermenêutico da eclesiologia, a partir do que estuda o conteúdo das várias noções. Este autor evita sempre a expressão «definir / definição», e usa prevalentemente «descrever / descrição». «A compreensão da Igreja como sacramento no Concílio Vaticano II não aparece como um conceito da Igreja ao lado de outros conceitos, mas melhor como uma afirmação em chave relacional sobre sua própria “ontologia”» (Ibid., 191).

⁵⁷ Cf. LG 1, 9, 48, 59; SC 5, 26; GS 42, 45; AG 1, 5.

⁵⁸ Cf. Ef 5, 32; também: 1, 9s; 3, 3s. 9s; 6, 19.

⁵⁹ HAMER, J. *L'Église est une communion*, p. 50.

⁶⁰ Ibid., p. 66.

por incorporar na elaboração doutrinal do tema escolhido os dados essenciais das outras»⁶¹. Uma tal reserva de sentido que valida, ao mesmo tempo que relativiza, as imagens em sua valência expressiva da natureza da Igreja deve valer também para sua expressão conceitual. E muito mais, porque as imagens são tomadas da própria Escritura, ao passo que as noções são construtos humanos, embora em uma forma de saber que confessa sua dependência radical da revelação, como é a teologia. Um empreendimento como definir a Igreja resta marcado ainda mais radicalmente por essa reserva, uma vez que definir é uma atividade lógica com uma história muito específica, em cujo âmago se inscreve a tentativa de adequação do intelecto à realidade definida e a possibilidade de sua expressão proposicional. Realidade que, neste caso, é a Igreja, realidade mistérica, verdadeiro *corpus mixtum*⁶².

A reflexão sobre a cognoscibilidade da Igreja tem, portanto, um limite muito claro. A Igreja é mistério e só é cognoscível no interior do mistério cristão. Dito isto, é necessário notar também que o enfoque é positivo. A Igreja é cognoscível e tal conhecimento se apoia no conjunto da Revelação e em seus testemunhos, sobretudo na Escritura, nos Padres, no Magistério. Além da reflexão sobre a cognoscibilidade, é importante também nos determos na reflexão sobre sua definibilidade, procurando responder à questão de se o conhecimento que podemos ter da realidade da Igreja é exprimível conceitualmente.

3 O PROBLEMA DA DEFINIBILIDADE DA IGREJA E SEUS MEIOS

Um dos elemento mais característico da renovação da eclesiologia que se processou lentamente ao longo dos séculos XIX e XX, diante da qual se perfilam posições bastante diferentes entre si, é a reflexão sobre a natureza da Igreja em reação à predominância ou exclusividade dos elementos visíveis na

⁶¹ HAMER, J. *L'Église est une communion*, p. 70.

⁶² Cf. LG 8; EN, 17. Depois do Papa Calixto [217-222] (cf. Hipólito ou Josipos, *Elenchos contro tutte le eresie*, 1. IX, cap. 12), muitos, sobretudo Santo Agostinho, usam a expressão "*corpus mixtum*" para se referir não só à mistura de graça e pecado na Igreja, mas também à complexidade da Igreja em sua existência terrena (cf. DE LUBAC, H. *Méditation sur l'Église*, p. 104).

sua compreensão. Este movimento levou a uma forte afirmação do aspecto interior da Igreja. Os elementos exteriores, que a caracterizam, não devem estar excluídos da definição de Igreja, mas precisam ser compreendidos à luz da sua natureza, de sua dimensão interior. Com relação a isto, desde o início do movimento de renovação da eclesiologia, há um problema epistemológico em debate. E esse debate foi se tornando cada vez mais agudo. Trata-se do tema da possibilidade de uma definição da Igreja.

As posições se dividem entre os que se posicionam favoravelmente e os que negam essa possibilidade e postulam o uso de metáforas ou imagens. Examinemos a discussão de alguns autores representativos a respeito disto.

Nos albores do movimento da renovação eclesial, F. Pilgram dá o primeiro passo na longa marcha da discussão da definibilidade da Igreja. É o único dos iniciadores da nova corrente a pôr esta questão⁶³. Recusando como insuficientes as noções de assembleia de fiéis e de instituição estável para a salvação da humanidade, que se caracterizam por ser descrições práticas e não definições rigorosas e científicas⁶⁴, a partir da noção de corpo de Cristo, ele propõe o conceito de *Gemeinschaft*, comunidade, como expressão da unidade e da comunhão que constituem o ser da Igreja⁶⁵. Este procedimento da passagem de uma «ideia fundamental» a uma «definição real e completa», que, de acordo «com a mais rigorosa lógica satisfaça todo o conjunto de exigências precisas da ciência e da razão», ele o justifica minuciosamente sem se afastar de sua «estrutura natural e de seu organismo»⁶⁶. E o faz tendo seguido critérios bem determinados, que consideramos justificado citar aqui para evidenciar o quanto ele percebeu com clareza a questão:

⁶³ Cf. «É necessário reconhecer a Pilgram o mérito de ter sido o único teólogo da corrente organológica no século XIX que levantou o problema da definibilidade da Igreja» (ANTÓN, A. «En busca de una nueva noción de Iglesia», in Id., *El Misterio de la Iglesia, evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, v. 2, Madrid – Toledo 1987, p. 263).

⁶⁴ PILGRAM, F. *Physiologie de L'Eglise*, Paris – Bruxelles 1864, p. 2 (original: *Physiologie der Kirche. Forschungen über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach ihrer natürlichen Seite besteht*, Mainz 1860).

⁶⁵ Ibid., *Physiologie de L'Eglise*, p. 1-37.

⁶⁶ Ibid., respectivamente, p. 3, 8, 1.

Desejosos de satisfazer às condições que a lógica impõe a toda definição real e completa, aspiramos a uma ideia da Igreja que contenha e exprima verdadeiramente sua natureza, que tire as consequências essenciais e necessárias de um ser único em si de todas as qualidades e de todos os atributos que a escritura e a tradição conferem à Igreja na prática, a título de sinais e de caracteres exteriores; a uma ideia da Igreja que nos mostre sua unidade, sua universalidade, sua apostolicidade e sua santidade como encerradas em germe em um único princípio, e a partir dele elimine a possibilidade de coexistência de alguma outra igreja ao lado da Igreja única⁶⁷.

C. Passaglia dá uma contribuição decisiva ao discutir a ligação entre o aspecto místico da Igreja e seu aspecto visível, este como expressão do primeiro. Em seu *De Ecclesia Christi*⁶⁸, opta por um enfoque da Igreja de cunho trinitário, a partir da história da salvação: a Igreja é obra do Pai, e Cristo e o Espírito Santo atuam em sua constituição e continuam atuando em sua vida. Seu nascimento e sua continuidade estão vinculados ao mistério de Cristo e à missão do Espírito Santo⁶⁹. Pela analogia da encarnação, ele liga os aspectos visíveis da Igreja ao mistério da sua natureza. À diferença da natureza teândrica de Cristo, fundada na união hipostática, para C. Passaglia a Igreja se funda em uma relação de reciprocidade⁷⁰. Ao abordar a relação que há entre a Igreja e o Pai, destacando sua finalidade salvífica em termos de comunhão de vida divina, que cria os vínculos de unidade, ele deixa ainda mais clara a ligação entre os elementos internos e externos da Igreja. Internamente, a Igreja é composta por vínculos espirituais dos fiéis com Deus e entre si. Externamente, os vínculos eclesiais são expressão dessa unidade⁷¹. Em sua proposta de definição, recorre à noção de corpo místico de Cristo, entendido como congregação de fiéis, e à finalidade salvífica: «[neste corpo místico] Cristo se manifesta e expande sua vida, mediante o qual se faz visível entre os homens, e por meio do qual continua oferecendo o fruto de sua economia salvífica»⁷².

⁶⁷ PILGRAM, F. *Physiologie de L'Église*, p. 8.

⁶⁸ PASSAGLIA, C. *De Ecclesia Christi commentariorum libri quinque*, v. 2, Regesburg 1853-1856. Dos cinco volumes previstos, só três foram publicados.

⁶⁹ Na Igreja se dá uma *communicatio idiomatum* de modo análogo ao mistério da encarnação. O analogado, com as devidas reservas, é a união hipostática. Por isso a Igreja é entendida como uma pessoa mística (Ibid., p. 34-35, 126).

⁷⁰ Id., v. 1, 1853-1856, p. 66-67.

⁷¹ ANTÓN, A. *El Misterio de la Iglesia*, v. 2, p. 304.

⁷² PASSAGLIA, C. *De Ecclesia*, v. 2, p. 38.

No Concílio Vaticano I, a noção de corpo de Cristo fora proposta como definição de Igreja no esquema de uma *Constitutio secunda de Ecclesia*⁷³. O enunciado do se capítulo primeiro é: «A Igreja é o corpo místico de Cristo»⁷⁴. Mas ela foi recusada como obscura, imprecisa, metafórica, arriscada de proximidade à Reforma ou de influência jansenista⁷⁵.

No início do século XX a questão se torna aguda. D. Barry, a partir de uma sensibilidade ecumênica, propõe uma ampliação da definição bellarminiana para que possa incluir todos os homens em estado de graça, católicos ou não. Ele encontra na nota da santidade o fundamento de sua proposta⁷⁶. Mas não problematiza a definibilidade.

Uma problematização em termos muito contundentes encontramos em E. Commer, que se dedicou a este tema de modo sistemático⁷⁷. Também ele parte da constatação da necessidade de se corrigir a posição de São R. Bellarmino. Quanto à definibilidade da Igreja, sua conclusão é negativa. Seu ponto de apoio é a consideração segundo as regras da lógica de que a condição para uma definição é o conhecimento da essência de uma coisa. Isto é o que possibilita conceituar exprimindo a essência e as propriedades de algo. No caso da Igreja, sua natureza mistérica, segundo ele, não permitiria mais que expressões metafóricas, do que resultaria, em linha de máximo, na possibilidade de descrições. Por isso, sua opinião é que

[...] todas as tentativas até agora são mais ou menos descrições, que podem ter algum valor prático para a apologética ou para o direito canônico, mas que não equivalerão jamais a uma definição estrita de sua essência.

⁷³ MANSI 51, col. 539-553.

⁷⁴ Na explicação, seu redator, Cl. Schrader, justifica a utilização dessa noção com base em seus fundamentos bíblicos e em sua aptidão para exprimir a essência da Igreja em relação com seus aspectos externos. O texto bíblico fundamental para ele é *Ef* 4, 16.24 (MANSI 51, col. 553).

⁷⁵ MANSI 51, col. 744, 753, 755, 757, 760, 762 (comentários em ANTÓN, A. «Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II», in FACOLTÀ TEOLOGICA INTERREGIONALE MILANO, *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, p. 45-49).

⁷⁶ BARRY, D. «A Plea for a more Comprehensive Definition of the Church», *NYR* 2 (1906-1907), p. 691-697.

⁷⁷ COMMER, E. *Die Kirche in ihrem Leben und Wesen dargestellt*, v. 1, Vienne 1904; Id., «Das Leben der Kirche: Grundlegung», *DTh* 6 (1919) p. 167-188.

Isto vale não só da definição de Bellarmino, mas também das tentativas mais recentes, que, pela introdução do conceito de sacramentalidade, permitem aprofundar nosso conhecimento da Igreja, mas permanecem simples descrições por analogia e, como tais, deixam intacto o mistério⁷⁸.

Antes ele já afirmara que mesmo uma quase-definição - que equivale a uma descrição essencial - é impossível. Para que fosse possível que o processo da definição resultasse ao menos parcialmente bem, seria necessário que a Igreja pudesse ser comparada a outros seres do mesmo gênero. Essa impossibilidade se deve não a uma deficiência da Igreja quanto ao ser, mas ao excesso, o que impossibilita sua definição por meio de distinções e conceitos finitos. Fazendo uma analogia com a impossibilidade de se definir a Deus ou a Cristo, ele afirma semelhante impossibilidade da Igreja. Admite somente a possibilidade de se falar a respeito dela por meio das imagens utilizadas pela Escritura⁷⁹. No artigo que citamos acima, ele acrescenta a consideração de que ainda que um conhecimento superior da Igreja fosse possível, sua expressão lógica não o seria. Motivo pelo qual o procedimento por metáforas sempre será requerido⁸⁰. Esta posição será muito seguida. Em geral, a afirmação de sua natureza mistérica levará a negar a possibilidade de sua conceituação. Para este autor, admitir a definibilidade da Igreja seria reduzi-la a uma entidade sociológica natural. Além disso, seus dois aspectos, visível e invisível, tornam impossível que uma só noção, como requer a lógica formal, possa ser usada para defini-la⁸¹.

J. Vetter assume a posição de que uma metáfora pode ser base para uma definição em sentido estrito quando os seus termos são determinados por uma explicação ou pelo contexto⁸².

⁷⁸ COMMER, E. «Das Leben der Kirche», *DTh* 6 (1919) p. 173.

⁷⁹ Id., «Von Wesen der Kirche», in *Die Kirche in ihrem Leben und Wesen dargestellt*, v. 1, Vienne 1904, 10 (cf. também *Ibid.*, 65-67).

⁸⁰ COMMER, E. «Das Leben der Kirche», *DTh* 6 (1919) p. 173.

⁸¹ Id., «Von Wesen der Kirche», in *Die Kirche in ihrem Leben und Wesen dargestellt*, I, Vienne 1904, p. 10 (cf. também *Id.*, p. 65-67).

⁸² VETTER, J. *Der heilige Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi*, Mainz 1929, p. 69.

Avaliando as afirmações de E. Commer, K. Feckes considera que o mistério da Igreja não pode ser expresso senão com a ajuda de duas proposições, baseadas cada uma em um dos aspectos da Igreja. A primeira deve mover-se do exterior para o interior: «instituição de salvação, fundada por Jesus Cristo em vista da filiação adotiva, cujos possuentes formam, pela mediação da hierarquia, o Corpo místico de Cristo»⁸³. A outra proposição vai em sentido contrário, designando a Igreja como corpo místico de Cristo, cuja existência se funda no sacrifício do sumo-sacerdote Jesus Cristo, Homem-Deus, que a vivifica sempre e a sustenta pelo ministério da hierarquia⁸⁴.

M.-D. Koster, por sua vez, pretendeu estabelecer critérios para o estudo científico da Igreja a partir da rejeição da noção de corpo de Cristo, por motivo de sua presumida origem agostiniana e seu caráter espiritualista, empecilhos em vista da elaboração de uma eclesiologia verdadeiramente científica. Propõe ele a adoção da noção de povo de Deus como base, pois já que, segundo ele, não se compreendeu o caráter analógico da noção de corpo, que significaria a sociedade eclesial, então a noção de povo é a que melhor exprime o aspecto visível da Igreja, que é, segundo ele, o aspecto que deve ser tratado em uma abordagem verdadeiramente científica⁸⁵. À luz dessas suas convicções examina as afirmações de E. Commer e as qualifica como perigosas⁸⁶. Em sua obra, ele se dá à análise de diversos desses argumentos. Do argumento que conclui a impossibilidade de uma definição pela constatação de que nunca na história foi dada uma definição verdadeira, ele afirma que sua incorreção está na pressuposição de que assim como este argumento vale na outra direção - do fato, se conclui a sua possibilidade - deveria também valer nessa - da ausência do fato, se conclui a impossibilidade, o que é incorreto. Da afirmação de que o ser da Igreja não admite comparação com outro e por isso não pode ser definido, ele considera que contradiz a Escritura e o magistério, nos quais a Igreja é apresentada por meio de comparações. Ele critica também o que chama de deificação da Igreja

⁸³ FECKES, K. *Das Mysterium der heiligen Kirche*, Paderborn 1934, p. 154-155.

⁸⁴ Ibid., p. 155.

⁸⁵ KOSTER, M.-D. *Ekklesiologie im Werden*, p. 15, 20, 110, 125.

⁸⁶ Ibid., p. 103.

por sua identificação com Cristo, considerando-a resultante da negligência da analogia entre a ordem sobrenatural e alguns elementos da ordem natural⁸⁷.

Na sequência, esse autor explicita o que deve ser uma definição e quais são as suas tarefas. «A definição da Igreja é uma verdadeira expressão conceitual de sua essência, entendida de um modo humano»⁸⁸. As tarefas que ele atribui à definição da Igreja são: explicar a essência da Igreja e distingui-la das outras coisas; explicar as propriedades essenciais que podem ser deduzidas da essência; identificar e refutar erros; e ainda avaliar outras propostas⁸⁹. Quanto às metáforas ele as considera úteis no nível pastoral, como na pregação, mas que elas não são suficientes no nível teológico⁹⁰. Comparando sua posição à de E. Commer, ele mesmo verifica que ambos concordam a respeito da natureza de definição e da exclusão de metáforas do campo da definição, bem como sobre sua utilidade na pastoral e na pregação. A discrepância entre eles versaria sobre a possibilidade de uma definição essencial da Igreja.

K. Adam, revendo a posição de E. Commer à luz da crítica que lhe fez M.-D. Koster, e baseando-se nos dois aspectos da Igreja, o interior e o exterior, considera que a eclesiologia deve se contentar com uma descrição da essência da Igreja, sem que isso implique a adoção de uma atitude de anti-intelectualismo teológico⁹¹. De parecer muito semelhante é O. Semmelroth, que considera o risco da ilusão de domínio proporcionada pelos conceitos⁹².

Y. Congar também faz uma consideração a respeito de dois aspectos irredutíveis na Igreja, o aspecto institucional e o aspecto Corpo místico. Uma dualidade relativa que, segundo ele, não permite chegar a uma definição simples e unificada⁹³. Utilizando uma distinção tornada muito conhecida

⁸⁷ KOSTER, M.-D. *Ekklesiologie im Werden*, p. 244-247.

⁸⁸ Ibid., p. 254.

⁸⁹ Ibid., p. 253.

⁹⁰ Ibid., p. 241-243, 260-263.

⁹¹ ADAM, K. «Ekklesiologie im Werden. Kritische Bemerkungen zu D.-M. Koster Kritik an den ekklesiologischen Versuchen der Gegenwart», *TTbQ* 122 (1941) p. 150.

⁹² SEMMELROTH, O. *Ich Glaube die Kirche*, Düsseldorf 1959, p. 35.

⁹³ CONGAR, Y. «Le Saint-Esprit et le Corps apostolique», p. 129-179 (cf. Id., «Position de l'Église, dualité et unité», p. 45-67, onde usa sistematicamente a expressão “entre-deux” para se referir a esta situação, e a aplica sistematicamente a diversas questões eclesiológicas).

por Guilherme de Ockham⁹⁴, considera ainda a diferença entre definição nominal e definição real⁹⁵. Definição real é a que exprime o ser de algo; definição nominal é a que exprime o significado de um nome. A definição nominal da Igreja não é problemática. Importa discutir a possibilidade de uma definição real da Igreja. É segundo esta acepção que se declara possível ou não uma definição segundo a essência ou natureza da Igreja. Ela deveria exprimir, sendo possível, aquilo que constitui a Igreja como tal. No artigo citado, Y. Congar se situa também entre os que questionam a possibilidade de uma definição real segundo as regras da lógica formal. A riqueza da Igreja, argumenta ele, excede a possibilidade de ser apreendida em um conceito e expressa em um termo⁹⁶. Utilizando as principais noções eclesiológicas da Escritura, dos Padres e da liturgia, ele considera que nelas se pode encontrar «um princípio de definição»⁹⁷. Examina a seguir os conceitos de povo de Deus, corpo de Cristo, sociedade e comunhão. Na conclusão, justificando o fato de não escolher um só deles, cita Ch. Journet, o qual considera que a realidade a que chamamos Igreja «é muito rica para caber em um só conceito e responder a um só nome»⁹⁸. Este argumento é reforçado por sua discordância com a definição bellarminiana: a Igreja não é uma mera sociedade humana a que se atribua o adjetivo cristã. Não é uma espécie sobrenatural do gênero sociedade. É uma realidade substancialmente sobrenatural, não obstante composta por pessoas humanas⁹⁹.

F. Holböck considera que por sua essência a Igreja participa da incompreensibilidade do mistério de Deus. Somente pela fé ela pode ser captada. Podendo, portanto ser descrita com circunspecção por meio de

⁹⁴ «Definição se entende de dois modos. Às vezes definição exprime o que é uma coisa; às vezes definição exprime o que é um nome» (*Summa totius logicae*, Pars I, c. XXVI; apud ROBINSON, R., *Definition*, Oxford 1972, p. 12-148 [onde se discutem várias outras acepções de definição]). Também F. Pilgram utilizou esta distinção (PILGRAM, F. *Physiologie de l'Église*, p. 11, 19).

⁹⁵ CONGAR, Y. «Peut-on définir l'Église?», in Id., *Saint Église*, Paris 1963, p. 21-44.

⁹⁶ Ibid., p. 42.

⁹⁷ Ibid., p. 22.

⁹⁸ JOURNET, C. *L'Église du Verbe incarné*, v. 2, Paris 1951, p. 50, que aí discute a definição nominal. As principais definições de Igreja são discutidas por ele a partir da p. 580.

⁹⁹ Em favor deste argumento cita COMMER, E. «Von Wesen der Kirche», p. 10.

imagens, mas não definida¹⁰⁰.

Na encíclica *Mystici corporis*, Pio XII usou os termos definir e descrever justapondo-os e deixando aberta a questão de se a expressão corpo místico de Cristo é um conceito ou uma imagem, se é definição ou descrição metafórica¹⁰¹. Seu procedimento metodológico consiste em tomar um termo como elemento central, fazer uma análise dos vários elementos considerados importantes que devem ser articulados a partir dessa noção central, a formulação da definição ou descrição, seguida pela explicação dos termos corpo, Cristo e místico, momento em que se articulam os vários elementos¹⁰². S. Jáki procurando mostrar como as exigências mencionadas por J. Veter a respeito da noção de corpo de Cristo foram satisfeitas pela encíclica, afirma que

A Encíclica emprega a palavra «corpo» no sentido e corporeidade, sociedade para reivindicar completamente o aspecto exterior da Igreja; a dependência absoluta com relação a Cristo é indicada pelo termo «Cristo», Cabeça da Igreja e sua entidade sobrenatural pela palavra «místico». A metáfora «corpo místico de Cristo» explicada e precisada pela Encíclica se torna assim uma definição analítica, ou seja: sociedade fundada por Cristo e dotada por Ele de uma entidade sobrenatural¹⁰³.

A. Dulles trata também do problema da definibilidade, mas sua impostação difere sensivelmente das anteriores. Também ele leva em conta que a Igreja é um mistério, e também fala de definições e de imagens ou metáforas. Ele explica, porém, o que se deve entender pela atribuição da categoria mistério à Igreja: significa que ela não é completamente inteligível pela mente humana finita, que ela pertence ao mistério de Cristo, e ainda que ela não pode ser totalmente objetivada, por causa de nosso envolvimento

¹⁰⁰ HOLBÖCK, F. «Das Mysterium der Kirche in dogmatischer Sicht», in Id., *Mysterium Kirche in der Sicht der theologischen Disziplinen*, v. 1, Salzburg 1962, p. 214-215.

¹⁰¹ «Para definir, para descrever esta verdadeira Igreja [...]» (cf. *AAS*, 35 [1943] p. 199).

¹⁰² MC, nota 14, 24, 58 (cf. também 35, 41, 57).

¹⁰³ JAKI, S. *Les tendances nouvelles*, p. 251. Anteriormente ele havia precisado: «É necessário notar que uma metáfora, como tal, não é nunca uma definição estrita, mas uma descrição por comparação» (Ibid., p. 206, nota 5).

subjetivo nela. Isto o leva a considerar que a utilização de conceitos unívocos e de definições no sentido corrente da palavra não são possíveis. Também ele considera que as imagens são necessárias em vista da compreensão da Igreja¹⁰⁴.

M. Schmaus considera que a observação crítica de A. Dulles a respeito da impossibilidade de total objetividade deve ser tomada a sério, e também concorda com a impossibilidade de uma definição no sentido lógico¹⁰⁵.

Diversos outros autores discutiram esta questão¹⁰⁶. Pensamos que as posições aqui apresentadas contemplam as várias nuances do problema. Os dois autores mais citados e que representam as bem as duas posições antagônicas são E. Commer e M.-D. Koster. Com eles e com a discussão de suas teorias, temos um quadro suficientemente claro para compreender as questões implicadas no problema da definibilidade da Igreja.

Nessa exposição das principais posições a respeito do problema vemos que é sempre considerada a diferença entre descrição, definição nominal e definição real. A descrição não é sujeita aos rigores da lógica tanto quanto a definição, pois embora sua finalidade seja dar a conhecer a Igreja, não o pretende fazer a partir do conhecimento exato de sua essência mas sim a partir do que na Igreja é observável. A definição nominal é aquela em que se explica o que se entende por um termo, servindo para esclarecer o que se entende pelo nome Igreja. A definição real, por sua vez, é a que se faz segundo as regras da lógica¹⁰⁷.

Temos então, segundo essas características, diferentes formas de enunciados: definição real; definição nominal; descrição – que também é às

¹⁰⁴ DULLES, A. *Models of the Church*, Dublin 1976, p. 14-15.

¹⁰⁵ SCHMAUS, M. *Dogmatica cattolica*, v. 3/1, Torino 1966.

¹⁰⁶ Entre os quais, os mais conhecidos podemos citar: BRINKTRINE, J. «Was ist die Kirche?», *TiG* 28 (1936) p. 190-196; STOLZ, A. *De Ecclesia*, Freiburg 1939, p. 26-29; FENTON, J. C. «Scholastic Definitions of the Catholic Church», *AEcR* 111 (1944) 59-69, p. 131-145, 212-228; MÜHLEN, E. *Una mystica persona*, Roma 1968, p. 1-33; MASSILLO, G. «Popolo di Dio: categoria teologica o metafora?», *RdT* 36 (1995) p. 553-587.

¹⁰⁷ Geralmente se admite que uma definição deve estabelecer o que é definido, ou a essência do que é definido, e não suas propriedades acidentais; deve esclarecer o gênero e a diferença específica; não deve usar metáforas ou termos figurativos. Mas essas regras são sujeitas a mutações dependendo do contexto, propósito, não podendo ser consideradas universais (ROBINSON, R. *Definition*, p. 140-148).

vezes chamada de definição descritiva ou de quase-definição.

As dificuldades que são indicadas pelos diversos autores em vista de uma definição são: 1) a não perfeita congnotoscibilidade da essência da Igreja, em razão de sua natureza misteriosa; 2) a irredutibilidade da dualidade de seu ser a um termo unívoco e 3) a impossibilidade da objetividade necessária.

A defesa de sua definibilidade é feita de vários modos: 1) a partir da necessidade de se definir apenas o elemento visível da Igreja; 2) da possibilidade de um conhecimento relativo da essência da Igreja; 3) e da possibilidade de dedução da essência da Igreja a partir dos dados revelados e definidos.

Evidentemente, cada uma dessas afirmações ou negações pode ser ainda ulteriormente problematizada. Por exemplo, discutindo o que se entende por mistério no contexto em que é utilizado; interrogando o quanto os dois aspectos de um mesmo ser podem ser diferentes: se até à impossibilidade de se exprimirem por algum elemento que os une ou não; questionando o grau de validade de uma definição que expresse apenas um aspecto do ser definido ou seja constituída a partir de um conhecimento relativo; perguntando-se quais os princípios segundo os quais pode ser considerada segura uma dedução a respeito da essência de algo a partir de seu conhecimento por figuras ou metáforas.

Sem entrar nesses problemas, a simples título de ilustração da dificuldade dessa questão e das confusões a que está sujeita, recordamos que no século XIX a categoria mistério foi aplicada à Igreja em reação a um tratamento que levava em conta apenas os seus elementos externos. Era uma chamada à complexidade da Igreja para que ela fosse mais bem compreendida. Mas nos desenvolvimentos ulteriores da eclesiologia, essa mesma categoria de mistério foi invocada para sustentar o argumento de que a Igreja não pode ser adequadamente conhecida. Tem-se aqui uma clara discrepância na compreensão do sentido e no emprego do termo mistério.

Outra observação que fazemos é que a relação entre metáforas e formulações conceituais relativamente à realidade designada, pode ser sustentada em sentidos contraditórios. Por exemplo A. Dulles considera

que não se pode falar diretamente sobre mistérios, mas só indiretamente por meio de imagens. Por sua vez, H. Mühlen considera que metáforas podem expressar apenas um aspecto do mistério, e que as formulações conceituais poder exprimi-lo imediatamente¹⁰⁸.

Uma última observação, a respeito dos autores que sustentam a não definibilidade da Igreja. Mesmo eles precisam recorrer a algum tipo de expressão que lhes permita designar sinteticamente a Igreja e constitua a base ou indique a direção de suas reflexões. Normalmente cada um argumenta a partir de motivos diferentes e utiliza procedimentos diferentes para aceder à formulação necessária para designar a realidade da Igreja.

4 A FINALIDADE DA TENTATIVA DE DEFINIÇÃO DA IGREJA

A necessidade das definições é característica do pensamento rigoroso. Mesmo na linguagem não técnica uma exposição sucinta e completa a respeito de algo ou do sentido de uma palavra é comumente denominada definição. A teoria da definição tem raízes no pensamento grego, mas recebeu ampla atenção da escolástica e recebe ainda das teorias lógicas. Como dados principais para nossa discussão, consideramos a diferença entre a definição lógica e a definição nominal e o procedimento de indicar o gênero comum e a diferença específica como ponto fundamental da definição lógica¹⁰⁹. E a partir disso nos perguntamos pela finalidade que a tradição teológica atribuiu à definição da Igreja.

Damos aqui uma atenção privilegiada ao modo como s. Tomás de Aquino e a tradição escolástica abordam a questão da capacidade do intelecto humano conhecer as essências, por duas razões. A primeira é que o conhecimento essencial é a base de uma definição completa, uma vez que ela é deve ser a expressão da essência substancial conhecida. A segunda razão é a formação tomista de J. Hamer, na qual a teoria do conhecimento e a lógica de s. Tomás de Aquino têm um papel preponderante.

¹⁰⁸ DULLES, A. *Models of the Church*, p. 7; MÜHLEN, E. *Una mystica persona*, Roma 1968, p. 13.

¹⁰⁹ DOPP, J. – GATTEI, S. «Definizione», p. 2597-2605.

Segundo São Tomás de Aquino, há um aspecto negativo inerente ao conhecimento humano mesmo no que se refere ao ente material. Com relação a isto, ele sustenta duas teses. A primeira é que «o objeto próprio do intelecto humano, que é unido ao corpo, é a quiddidade ou natureza existente na matéria corporal; e, pelas naturezas deste tipo, ascende das coisas visíveis a algum conhecimento das coisas invisíveis»¹¹⁰. A segunda que, tanto no que concerne às substâncias imateriais, como no que se refere às materiais, suas diferenças específicas nos são desconhecidas, sendo significadas por diferenças accidentais que se originam das primeiras:

visto que nestas substâncias [isto é, nas substâncias imateriais] a quiddidade não é o mesmo que o ser, por isso são classificáveis no predicamento [da substância]; por isso, encontram-se nelas gênero, espécie e diferença, embora suas diferenças próprias nos sejam ocultas. De fato, também nas coisas sensíveis, as próprias diferenças essenciais nos são desconhecidas; donde serem significadas por diferenças accidentais que se originam das essenciais, assim como a causa é significada pelo seu efeito, assim como bípede é posto como diferença de homem. Ora, os acidentes próprios das substâncias imateriais nos são desconhecidos; donde suas diferenças não poderem ser por nós significadas, nem por si, nem pelas diferenças accidentais¹¹¹.

Daí não dispormos de definições essenciais, sendo o único exemplo citado destas a definição de ente humano, animal racional. Daí também termos de nos ater às descrições ou definições por acidentes próprios, no caso do mundo material. O triunfo das disciplinas matematizadas da natureza a partir do século XVII evidencia, por um lado, a impossibilidade em que nos encontramos de construir uma ciência dedutiva da natureza baseada em definições essenciais e, por outro, a possibilidade e a eficácia de uma ciência que se baseia nos acidentes, propriedades ou sintomas quantificáveis, transferindo

¹¹⁰ TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I, q. 84, a. 7 (cf. I, q. 85, a. 1).

¹¹¹ TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, 5 (*Le "De ente et essentia" de s. Thomas d'Aquin*, ROLAND-GOSSELIN M.-D. (Ed.), Paris 1948, p. 39-40).

assim para a natureza a possibilidade da dedução na matemática¹¹².

Segundo s. Tomás de Aquino, nem mesmo a revelação divina supera estes limites estruturais do conhecimento intelectual humano: «embora sejamos elevados pela revelação para conhecer algo que de outro modo seria desconhecido para nós, não o somos a que conheçamos de outro modo que não pelos sensíveis»¹¹³.

Neste sentido, a definição da Igreja não pode ser entendida como uma exposição real e completa da essência da Igreja nos princípios constitutivos de sua natureza. A Igreja só pode ser conhecida adequadamente a partir da revelação e da fé, que não dão definições, mas imagens e noções. É a partir delas que se pode ter um conhecimento adequado da Igreja. As abordagens da Igreja a partir do gênero sociedade e da diferença específica de fiéis é uma tentativa de chegar ao conhecimento da essência da Igreja e de exprimi-la e explicá-la conceitualmente. Porém, mais do que definição no sentido estrito ou lógico, é possível ter da Igreja noções¹¹⁴, que poderiam ser consideradas conceitos somente em sentido amplo, como acima mencionamos.

¹¹² «Em toda demonstração é preciso que se proceda a partir do que é mais conhecido quanto a nós, não porém a partir dos singulares, mas dos universais. Com efeito, algo não pode tornar-se conhecido para nós, senão pelo que é mais conhecido para nós. Ora, às vezes o que é mais conhecido quanto a nós é também mais conhecido de acordo com a natureza e pura e simplesmente, como acontece no que é matemático, no que, por causa da abstração da matéria, não se fazem demonstrações senão a partir dos princípios formais e nisto são feitas demonstrações a partir do que é mais conhecido pura e simplesmente. Às vezes, porém, o que é mais conhecido quando a nós não é mais conhecido pura e simplesmente, como acontece no que é natural, no que as ciências e forças das coisas, pelo fato de que estão na matéria, são ocultas, mas se nos manifesta pelo que delas aparece exteriormente. Donde, nisto fazerem-se na maioria dos casos demonstrações pelos efeitos, que são mais conhecidos quanto a nós e não pura e simplesmente» (TOMÁS DE AQUINO, *Expositio libri posteriorum*, lib. 1, 4 [in *Thomae Aquinatis opera omnia. Cum hypertextibus in cd-rom*, BUSA, R. (Ed.), Milano 1996].

¹¹³ TOMÁS DE AQUINO, *In Boeth. De Trinit.*, q. 6, a. 3 [in *Thomae Aquinatis opera omnia*, BUSA, R. (Ed.)].

¹¹⁴ Em geral, noção significa «conhecimento abstrato, distinto da percepção sensível, e portanto conceito ou proposição composta de termos conceituais» (SANTINELLO, G. «Nozione», p. 1072).

A partir dessa posição, a teologia escolástica conheceu três tipos de definição da Igreja¹¹⁵. O primeiro, mais amplo e geral, define a Igreja como a companhia dos que se uniram a Deus em Cristo, e se aplica à Igreja em seus três estágios. O segundo tipo se restringe à Igreja militante e engloba a Igreja nos dois regimes, o figurativo, próprio da antiga Aliança, e o da realização, próprio da nova. O terceiro tipo, ainda mais restrito, se refere somente à Igreja da nova Aliança. Esses três tipos gerais conheceram muitas subdivisões¹¹⁶.

Gregório de Valencia, coetâneo de s. R. Bellarmino, apresenta uma definição do primeiro tipo: «[A Igreja é] a multidão dos que, pela graça do chamamento de Deus, foram reunidos na verdadeira adoração e no verdadeiro conhecimento de Deus, concedido por Deus mesmo, seja esse conhecimento obscuro, como é o caso do conhecimento por meio da fé, ou claro e manifesto, como é o caso do conhecimento dos bem-aventurados»¹¹⁷. S. Tomás de Aquino, que definia a Igreja preferencialmente como *congregatio*, preferia diferenciar a Igreja militante da Igreja triunfante por suas características distintivas: a primeira é *congregatio fidelium*, a segunda *congregatio comprehendentium*¹¹⁸. Também o Catecismo Romano faz esta diferença¹¹⁹. O tipo geral dessas definições é o de Gregório de Valencia. Ela destaca que a unidade da congregação que constitui a Igreja é de ordem sobrenatural e se refere, em última instância, ao conhecimento e à posse de Deus. Como ela é constituída por um chamado, a resposta humana também está implicada na constituição da unidade da congregação. Também a finalidade da Igreja é definida. Ela consiste no conhecimento e na adoração a Deus. E, finalmente, caracteriza a Igreja em sua unidade reconhecendo nela diferentes fases.

O segundo tipo de definição, que toma a Igreja em sua fase terrestre sem diferenciar seu estado segundo a antiga e a nova Aliança. Geralmente ela é definida como *congregatio fidelium* (por exemplo: Moneta de Cremona [aprox.

¹¹⁵ Na análise das diversas formas escolásticas de definição, seguimos as informações de FENTON, J. C. «Scholastic Definitions of the Catholic Church», *AEcR* 111 (1944) p. 59-69, 131-145, 212-228 (de onde tomamos as referências dadas a seguir).

¹¹⁶ Id., «The *Mystici Corporis* and the Definitions of the Church», *AEcR* 128 (1953) p. 450.

¹¹⁷ DE VALENCIA, G. *Commentariorum theologicum*, v. 3, Ingoldstadt 1603, p. 164.

¹¹⁸ TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.* III, q. 8, a. 4, ad 2.

¹¹⁹ *Catechismus Concilii Tridentini*, Pars I, art. 9, cap. 9.

1180-1238], s. Tomás de Aquino [1225-1274], Alvaro Pelágio (?-1349], Tomas Netter Valdensis [1375-1430], Giovanni Turcremata [1388-1468])¹²⁰. Em geral a explicação da fé que é requerida para que alguém seja considerado membro da Igreja é a aceitação da revelação sobrenatural de Deus a respeito de seu Filho, seja como promessa, seja como cumprimento.

O terceiro tipo de definição se refere exclusivamente à Igreja na nova Aliança. Os autores clássicos desse tipo são Domingos Bañez (1528-1604) e s. R. Bellarmino (1542-1621). Segundo a definição de D. Bañez, a Igreja é: «a congregação visível dos fiéis batizados, sob uma Cabeça, Cristo, no céu, e sob seu vigário na terra»¹²¹. A definição de s. R. Bellarmino tornou-se a mais célebre e referida, ela afirma a unicidade da Igreja e define seus membros a partir da profissão da verdadeira fé, da comunhão nos mesmos sacramentos e na obediência aos legítimos pastores¹²².

Ao fazer a crítica da definição de s. R. Bellarmino, J. Hamer se mostra consciente do objetivo de tal definição, e é com base nisso que destaca alguns elementos da obra desse autor que mostram o valor que ele dá às virtudes e a seu papel na vida da Igreja¹²³. Mas J. Hamer destaca também o modo deliberado com que esse autor escolhe apenas um dos aspectos da Igreja, o exterior, para a elaboração de sua definição, o que julga suficiente para sua finalidade: «segundo esta definição [a definição de s. Agostinho] a Igreja é composta ao mesmo tempo de dons interiores e de uma estrutura exterior. Mas no final São Bellarmino não assume esta posição. Ele toma somente o elemento “corporal”. Ele se contenta com o mínimo requerido para que

¹²⁰ A comum referência desta definição é de Alphonsus Tostatus (aproximadamente 1400-1455), Bispo de Ávila: «[a Igreja é] a inteira multidão dos homens crentes em Cristo» (TOSTATUS, A. *Opera Omnia*, V [In Matthaeum], Cologne 1613, p. 93).

¹²¹ BAÑEZ, D. *Scholastica commentaria in secundam secundae angelici doctoris d. Thomae*, Venice 1588, p. 153.

¹²² HAMER, J. *L'Église est une communion*, p. 88.

¹²³ J. Hamer cita alguns trechos da obra de s. R. Bellarmino, sem no entanto referenciá-los: «todas as virtudes se encontram na Igreja: fé, esperança, caridade, etc.» (Ibid., p. 88); e também mostra a importância da eclesiologia agostiniana para este autor, que refere um texto de Santo Agostinho onde é utilizada a analogia antropológica para mostrar que a Igreja é um corpo vivo.

alguém “possa ser dito parte visível da Igreja”¹²⁴. Esta é a razão da definição de São R. Bellarmino ser dita visibilista: sua opção de definir a identidade objetiva da Igreja pela indicação clara e exclusiva de seus membros se justifica por sua finalidade apologética¹²⁵.

Avaliando essas modalidades de definição, se pode dizer que há uma tendência a acentuar a objetividade do conceito de Igreja, mas a indicação de sua natureza íntima não está excluída. A referência à fé, mesmo quando salientando a objetividade de sua profissão, garante o elemento fundamental a partir do qual se compreende o que especifica a Igreja entre todas as outras formas possíveis de agrupamento humano¹²⁶.

A atenção específica ao elemento relacional é a principal ênfase de J. Hamer nesse campo¹²⁷. Segundo ele, o vínculo relacional que é ao mesmo tempo espiritual e visível é o elemento capaz de articular o que exprime a natureza da Igreja e sua realização concreta na solidariedade entre seus membros. Em termos sociológicos se trata de relação social, e em termos ontológicos, de união da parte ao todo. A palavra comunhão é a que ele escolhe como privilegiada para expressar o que define a Igreja, sua natureza e sua expressão. «Para conhecer a Igreja, não basta saber quem a compõe [quem são seus membros], mas também o que realiza sua coesão, o princípio e a forma do todo»¹²⁸.

¹²⁴ HAMER, J. *L'Église est une communion*, p. 89, nota 1.

¹²⁵ Assim ele justifica sua escolha metodológica: «Todas as outras definições requerem virtudes interiores para declarar que alguém é membro da Igreja; e elas afirmam em consequência disso que a Igreja é invisível» (Ibid., p. 88).

¹²⁶ «A fé sobrenatural informe é o *minimum* [da comunhão interior da Igreja]» (Ibid., p. 96 nota 1).

¹²⁷ «Os diferentes elementos que integram uma definição da Igreja não têm sido objeto de igual atenção por parte dos teólogos. A autoridade [...] tem sido estudada detalhadamente [...]. Este estudo é uma aquisição definitiva da teologia. Paralelamente, os tratados eclesiológicos têm abordado a questão dos membros. [...] A natureza do vínculo social que constitui a Igreja, parece ter chamado menos a atenção dos especialistas. Segundo meu conhecimento, só um teólogo se interessou por ele: o Cardeal Caetano [...]. Será necessário esperar ao início do século XIX, com J.A. Möhler, para reencontrar de novo a atenção concentrada sobre o aspecto mais profundo da unidade da Igreja» (HAMER, J. *Ecclésiologie et sociologie*, p. 330-331).

¹²⁸ Id. *L'Église est une communion*, p. 7.

5 ELEMENTOS DE UMA PROPOSTA DE DEFINIÇÃO DA IGREJA

Mesmo que com o Concílio Vaticano II a eclesiologia, tendo assumido a perspectiva aberta pela compreensão da Igreja como mistério ou sacramento, não procure mais elaborar definições da Igreja, o exame de uma das últimas tentativas feitas nessa direção pode ser instrutiva. Em uma obra publicada a poucos dias antes do início do Concílio, J. Hamer privilegia o uso das imagens bíblicas em sua pluralidade. Considera que essa pluralidade manifesta a riqueza do ser da Igreja que não se esgota em apenas uma delas, e que elas devem ser valorizadas em seus elementos complementares¹²⁹. Por isso ele as utiliza de modo compreensivo e integrador. A escolha de uma delas como referencial fundamental é precedida por um trabalho crítico em que evidencia o modo como nela podem ser integrados os elementos das outras imagens e noções, ou pelo menos que há abertura para isto.

J. Hamer não se resigna à consideração de que o caráter mistérico da Igreja possa impedir uma sua definição, como queria E. Commer¹³⁰; o que mostra sua avaliação otimista dos dados revelados. Nem também considera que a dualidade dos aspectos da Igreja seja uma dualidade radical, como pretendia o mesmo E. Commer¹³¹; o que revela sua compreensão fundamentalmente unitária. Não se atém à compreensão da realidade visível da Igreja, como queria M.-D. Koster¹³²; o que manifesta sua perspectiva de totalidade. Por fim, com relação à dificuldade da objetividade, como considerou A. Dulles¹³³, deve ser lembrado que J. Hamer não a podia ter em conta por ser posterior à obra em que discute sua proposta de definição. Não obstante, pensamos que poderia ser desenvolvida uma reflexão sobre o grau de objetividade que se pode ter enquanto parte da Igreja a partir dos elementos presentes quando

¹²⁹ HAMER, J. *L'Église est une communion*, p. 50, 66 ; Id., «Dix thèses sur l'Église comme communion», *NV* 59 (1984) p. 162-164.

¹³⁰ COMMER, E. *Die Kirche in ihrem Leben und Wesen dargestellt*, v. 1, Vienne 1904.

¹³¹ Id., «Das Leben der Kirche: Grundlegung», p. 167-188.

¹³² KOSTER, M.-D. *Ekklesiologie im Werden*, p. 15, 20, 110, 125.

¹³³ DULLES, A. *Models of the Church*, p. 14-15.

discute o papel de todo o povo de Deus na geração da comunhão eclesial¹³⁴.

Sua principal atividade crítica com relação à questão da definição se situa no interior da perspectiva por ele assumida. E essa atividade consiste em discutir os princípios criteriológicos em vista de uma definição que seja coerente com a natureza da Igreja tal qual é manifesta nos dados bíblicos¹³⁵.

No aspecto da finalidade da definição, há um elemento novo com relação às propostas anteriores. J. Hamer considera que ela deve fornecer o conhecimento da forma específica de solidariedade que caracteriza os vínculos da Igreja, esse conhecimento não deve ser somente relativo às formas dos vínculos, mas deve atingir sua natureza¹³⁶.

Com relação à noção fundamental de sua definição, J. Hamer também apresenta um elemento novo. Trata-se da escolha da noção de comunhão. A importância dessa noção já fora em seu tempo evidenciada. Os estudos bíblicos destacaram a importância do termo *koinonia*, mas ele de modo pioneiro destaca sua importância em vista da compreensão da natureza da Igreja¹³⁷. Do levantamento feito a respeito das propostas de definição da Igreja e das propostas de noções a serem tomadas como fundamento para a compreensão da natureza da Igreja, resulta que ele tenha proposto de modo novo o termo comunhão. A compreensão da dimensão mistérica da Igreja que tem J. Hamer não é de natureza a constituir obstáculo para uma definição. Sua discussão dos princípios criteriológicos em vista de uma definição são inteiramente baseados na Escritura. Disso também

¹³⁴ Quando reflete, por exemplo, sobre o aspecto estruturado e estruturante da comunhão eclesial (usando termos como: «causas geradoras da comunhão», «papel ativo» na geração da comunhão) (HAMER, J., *L'Église est une communion*, p. 99-100).

¹³⁵ Eles devem ser fornecidos pela teologia, intellectus fidei, fundada sobre o auditus fidei (Ibid., p. 69); seu fundamento é a Escritura e a tradição (Ibid., p. 87); sua configuração concreta reúne os dados em perspectiva de síntese (Ibid., p. 95-97).

¹³⁶ Ibid., p. 7, 11, 35, 227.

¹³⁷ Ibid., p. 177-178. Ai J. Hamer concorda que as hipóteses de C. Anderson de que o termo *koinonia* seria uma designação dos cristãos enquanto grupo social não tem fundamentos sólidos, mas discorda de H. Seesmann que não considera que essa noção tenha algo a contribuir para a compreensão da Igreja. «Essa palavra significa a situação recíproca dos cristãos entre si e em sua comum dependência em relação a Cristo e ao Espírito», e completa que com ela, «estamos no próprio coração do mistério da Igreja» (Ibid., p. 178).

se pode pressupor que ele admite a possibilidade de se obter, a partir das imagens, noções e demais dados bíblicos referentes à Igreja, um conhecimento suficiente da natureza da Igreja que permita uma expressão conceitual típica como a definição. Esses dados devem ser, segundo ele, tomados conjuntamente e de modo complementar. Mas é preciso também considerar que a natureza de mistério da Igreja e a natureza da linguagem bíblica, a que ele qualifica de mística, impõem-lhe circunscrição no procedimento e limites no resultado.

A finalidade da definição é também refletida por ele. Além da óbvia finalidade do conhecimento teológico da Igreja, ele acrescenta que uma definição deve visar a Igreja hoje para não isolá-la da economia da salvação¹³⁸.

Sua pretensão, como também já visto, é a de estabelecer uma definição completa. Explica o que é uma tal definição a partir das exigências objetivas: é preciso que ela expresse todos os aspectos da natureza de seu objeto. Mas J. Hamer não entra na discussão da natureza da definição a partir das exigências epistemológicas. Não discute se é possível uma definição da Igreja pelo gênero próximo e pela diferença específica. Em sua proposta ele não se mostra preocupado em atender a essa exigência lógica. Os princípios criteriológicos obtidos no percurso indutivo que J. Hamer faz segundo os estudos bíblicos e tradicionais, são primeiramente utilizados para o exame das outras propostas de definição da Igreja¹³⁹. Como estes princípios se referem ao ser da Igreja, com base neles a noção de sociedade perfeita será descartada como definição, por não contemplar a realidade integral da Igreja. Será considerada uma descrição do aspecto visível da Igreja, e como tal terá reconhecida sua importância. Também com base nos mesmos princípios a definição sacramental será considerada insuficiente por que é interpretada como tendente também à visibilidade¹⁴⁰.

¹³⁸ HAMER, J. *L'Église est une communion*, p. 97.

¹³⁹ Ibid., p. 69, 87.

¹⁴⁰ É curioso notar que J. Hamer não lhe nega o caráter de definição, justamente a esse enfoque que foi apresentado por seu primeiro propugnador não como uma definição, mas mais como um enfoque global e articulado das várias noções bíblicas.

Em seguida, ele discute novamente os princípios criteriológicos e os sintetiza em vista de sua proposta¹⁴¹. Sua formulação faz ver que todo o percurso até ali teve um sentido indutivo com relação a eles: magistério, Escritura, Tradição, teologia - *auditus* e *intellectus fidei* - em sua aplicação tradicional, concorrem para dar solidez ao resultado da reflexão eclesiológica. Sua finalidade é a de garantir a incorporação dos dados múltiplos aportados pelas nuances particulares das várias imagens e noções da Igreja¹⁴². Esses critérios consideram como dados bíblicos fundamentais a respeito da Igreja: a continuidade e a ruptura na relação entre a Igreja e o povo de Deus do AT; seu ser em relação com o Reino; a dualidade de suas dimensões espiritual e empírica; a referência dos fiéis a Cristo e entre si. Este conteúdo assim rico é o que ele opôs à consideração de que basta conhecer os membros da Igreja para conhecê-la¹⁴³.

Antes ainda de proceder à apresentação de sua proposta de definição, descreve o procedimento que usará¹⁴⁴: tomar uma imagem, uma noção ou um conceito como ponto de partida, explicitar a partir dela a ideia fundamental, articular com dela os dados das outras imagens ou noções bíblicas, e com ela elaborar um conceito que designe de modo compreensivo o ser da Igreja.

Segundo ele, o ponto de partida pode ser constituído por uma imagem, uma noção ou um conceito tomado de outra área do conhecimento humano¹⁴⁵. Em um procedimento abstrativo, é colhida sua ideia fundamental. Trata-se de um procedimento intelectual que não é nunca completamente isento de imagens. A não exclusividade da ideia base, expressão da riqueza inerente à natureza da Igreja, exige que os outros elementos presentes nas outras imagens e noções não sejam descartados, mas integrados¹⁴⁶. O ponto de chegada desse processo é a definição. Ela também não pode ser considerada

¹⁴¹ HAMER, J. *L'Église est une communion*, p. 95.

¹⁴² Ibid., p. 70.

¹⁴³ Ibid., p. 70.

¹⁴⁴ Ibid., p. 97.

¹⁴⁵ Ibid., p. 97.

¹⁴⁶ J. Hamer repete isso com insistência (HAMER, J. *L'Église est une communion*, p. 66, 70, 97).

exclusiva. A riqueza de sentido que se expressa na abordagem imagética da Escritura e dos Padres não pode nunca ser superada pela univocidade de um conceito. Seu ponto de partida é a imagem bíblica do corpo. É a mais frequente no Novo Testamento e aí já recebeu uma elaboração doutrinal; tem também uma rica história na Tradição e recebeu bastante atenção da teologia. A ideia fundamental que nela recolhe é a da comunhão. E aí essa ideia tem uma peculiaridade: é apta para exprimir o vínculo dos fiéis com Cristo e entre si, designando sozinha a realidade espiritual e social da Igreja. Os dados a serem articulados com ela são os que se expressam nos quatro critérios já mencionados. Sua definição é: «A Igreja, corpo místico de Cristo, é uma comunhão simultaneamente interior e exterior, comunhão interior de vida espiritual (de fé, de esperança e de caridade) significada e produzida por uma comunhão exterior de profissão de fé, de disciplina e de vida sacramental»¹⁴⁷. A explicitação da definição é feita pelas duas partes seguintes de sua obra, que tratarão das causas e de suas manifestações.

A nota específica da ideia central, comunhão, se encontra na inseparabilidade de suas duas dimensões. Esta inseparabilidade se manifesta na relação causal e manifestativa que há entre elas. Nisto se encontra um elemento de novidade da proposta de J. Hamer.

6 CONCLUSÃO

Após as análises precedentes, podemos agora recolher alguns dados referentes ao estilo da produção teológica de J. Hamer, das características gerais de sua compreensão da Igreja e de sua proposta de definição eclesiológica.

A sintonia de suas opções teológicas com as do Concílio e a atualidade que elas ainda conservam são evidentes. Notamos, porém, na terminologia empregada por J. Hamer alguns problemas. O principal deles é o uso de definição e descrição sem fazer a devida diferenciação. Sua opção é por uma

¹⁴⁷ HAMER, J. *L'Église est une communion*, p. 98.

definição «ontológica», «plenária»¹⁴⁸ e «completa»¹⁴⁹. Com isso ele deixa claro que não se trata de uma definição nominal, mas real; nem da definição de um único aspecto da Igreja, mas de sua realidade total¹⁵⁰. Não obstante, ele não se atém ao princípio lógico da definição que exige ser ela feita pelo gênero comum e pela diferença específica. Dentro do que vimos ser a tradição tomista, ele não pretende ter um conhecimento privilegiado da essência do ser da Igreja, mas de suas propriedades essenciais como são testemunhadas pela Escritura. Ele respeita deliberadamente o caráter de mistério da Igreja. Ele considera que esse caráter é presente na terminologia e nas imagens bíblicas, e que no respeito ao que chama de «alteridade» da Igreja, ele considera que a teologia especulativa pode formular de modo conceitual essas informações¹⁵¹.

Em função disso, ele privilegia o uso das imagens bíblicas em sua pluralidade. Considera que essa pluralidade manifesta a riqueza do ser da Igreja que não se esgota em apenas uma delas, e que elas devem ser valorizadas em seus elementos complementares¹⁵². Por isso ele as utiliza de modo compreensivo e integrador. A escolha de uma delas como referencial fundamental é precedida por um trabalho crítico em que evidencia o modo como nela podem ser integrados os elementos das outras imagens e noções, ou pelo menos que há abertura para isto.

J. Hamer não se resigna à consideração de que o caráter misterioso da Igreja possa impedir uma sua definição, como queria E. Commer¹⁵³; o que mostra sua avaliação otimista dos dados revelados. Nem também considera que a dualidade dos aspectos da Igreja seja uma dualidade radical, como pretendia o mesmo E. Commer¹⁵⁴; o que revela sua compreensão fundamentalmente unitária. Não se atém à compreensão da realidade visível da Igreja, como queria M.-D. Koster¹⁵⁵; o que manifesta sua perspectiva de totalidade.

¹⁴⁸ HAMER, J. *L'Église est une communion*, p. 95.

¹⁴⁹ Ibid., p. 95.

¹⁵⁰ HAMER, J. *L'Église est une communion*, p. 95.

¹⁵¹ Ibid., p. 52.

¹⁵² Ibid., p. 50, 66.

¹⁵³ COMMER, E. *Die Kirche in ihrem Leben und Wesen dargestellt*, v. 1, Vienne 1904.

¹⁵⁴ Id., «Das Leben der Kirche: Grundlegung», p. 167-188.

¹⁵⁵ KOSTER, M.-D. *Ekklesiologie im Werden*, p. 15, 20, 110, 125.

Sua principal atividade crítica com relação à questão da definição se situa no interior da perspectiva por ele assumida. E essa atividade consiste em discutir os princípios criteriológicos em vista de uma definição que seja coerente com a natureza da Igreja tal qual é manifesta nos dados bíblicos¹⁵⁶.

No aspecto da finalidade da definição, há um elemento novo com relação às propostas anteriores. J. Hamer considera que ela deve fornecer o conhecimento da forma específica de solidariedade que caracteriza os vínculos da Igreja, esse conhecimento não deve ser somente relativo às formas dos vínculos, mas deve atingir sua natureza¹⁵⁷.

Com relação à noção fundamental de sua definição, J. Hamer também apresenta um elemento novo. Trata-se da escolha da noção de comunhão. A importância dessa noção já fora em seu tempo evidenciada. Os estudos bíblicos destacaram a importância do termo *koinonia*, mas ele de modo pioneiro destaca sua importância em vista da compreensão da natureza da Igreja¹⁵⁸. Do levantamento feito a respeito das propostas de definição da Igreja e das propostas de noções a serem tomadas como fundamento para a compreensão da natureza da Igreja, resulta que ele tenha proposto de modo novo o termo comunhão.

É bastante evidente que a discussão que procure estabelecer uma definição, em sentido técnico, do que seja a Igreja não tem lugar na eclesiologia atual. Mas o estudo das contribuições que esta questão deu para a evolução da eclesiologia é plenamente justificado. O autor que investigamos se situa em um momento chave da história da eclesiologia recente. Bastante ligado às questões discutidas pela escolástica, ele incorpora a sua reflexão elementos entre os mais importantes da renovação bíblica e patrística. Disso resulta a percepção da necessidade de não excluir a natural pluralidade de imagens e noções, e igualmente, a importância de articulá-las de modo adequado.

¹⁵⁶ Eles devem ser fornecidos pela teologia, *intellectus fidei*, fundada sobre o *auditus fidei* (HAMER, J. *L'Église est une communion*, p. 69); seu fundamento é a Escritura e a tradição (Ibid., p. 87); sua configuração concreta reúne os dados em perspectiva de síntese (Ibid., 95-97).

¹⁵⁷ Ibid., p. 7, 11, 35, 227.

¹⁵⁸ Ibid., p. 177-178. «Essa palavra significa a situação recíproca dos cristãos entre si e em sua comum dependência em relação a Cristo e ao Espírito», e completa que com ela «estamos no próprio coração do mistério da Igreja» (Ibid., p. 178).

Sua escolha recaiu na noção de comunhão. No Concílio tal noção não foi a mais utilizada. Mas na recepção da eclesiologia conciliar ela, sem dúvida, desempenhou e desempenha um papel bastante relevante.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AAS, 35 (1943), p. 199.

ADAM, K. Ekklesiologie im Werden. Kritische Bemerkungen zu D.-M. Koster Kritik an den ekklesiologischen Versuchen der Gegenwart. *TThQ* 122, 1941.

ANTÓN, A. En Busca De Una Nueva Noción De Iglesia. In: _____. *El Misterio De La Iglesia, Evolución Historica De Las Ideas Eclesiologicas*. 2. v. Madrid – Toledo: BAC, 1987.

_____. Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II. In: FACOLTÀ TEOLOGICA INTERREGIONALE MILANO. *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*. Brescia: La Scuola, 1973,

BAÑEZ, D. *Scholastica commentaria in secundam secundae angelici doctoris d. Thomae*. Venice, 1588.

BARRY, D. A plea for a more Comprehensive Definition of the Church. IN: *New-York Rev.*, Nova York, n. 2 , p. 691-697, mai 1907.

BENOIT, P. Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité. In: *Exégèse et théologie*, v. 2, Paris: Cerf, 1961.

BOUYER, L. *Newman. Sa Vie. Sa Spiritualité*. Paris: Cerf, 1952.

_____. Chronique d'histoire de la théologie contemporaine. Où en est la théologie du Corps mystique ? *Revue des Sciences Religieuses*, n. 22, Estrasburgo, p. 313-333, 1948.

BRINKTRINE, J. Was ist die Kirche? *Theologie und Glaube*, n. 28, Paderbon, p. 190-196, 1936.

BUSA, R. (Ed.). *Thomae Aquinatis opera omnia*. Milano, 1996. CD - ROM

CARLINI, A.– CAPONE BRAGA, G.– PIERETTI, A. Idea. In:

FONDAZIONE CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (Ed.). *Enciclopedia Filosofica*. v. 6, p. 5425, Milão, 2006.

CASSIRER, E. *Filosofia delle Forme Simboliche*. Firenze: La Nuova Italia, 1964.

CONCÍLIO VATICANO II. *Ad Gentes* (Constituição Pastoral sobre a atividade missionária da Igreja no mundo de hoje).

_____. *Gaudium et Spes* (Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje).

_____. *Lumen Gentium* (Constituição dogmática sobre a Igreja).

_____. *Sacrosanctum Concilium* (Constituição sobre a Sagrada Liturgia).

CONGAR, Y. Le Saint-Esprit et le Corps apostolique, In: *Esquisses du Mystère de l'Église*. Paris: Cerf.

_____. Position de l'Église, dualité et unité. In: _____. *Saint Église*. Paris: Cerf, 1963.

_____. Peut-on définir l'Église?. In: _____. *Saint Église*. Paris: Cerf, 1963, p. 21-44.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Temi Scelti Di Ecclesiologia*. EV 1681, 1985.

DE VALENCIA, G. *Commentariorum theologicum*, 3. v. Ingoldstadt, 1603.

DIANICH, S. *Ecclesiologia, questioni di metodo e una proposta*. Milano: Pauline, 1993.

DOPP, J. – GATTEI, S. Definizione, In: FONDAZIONE CENTRO STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE (Ed.). *Enciclopedia Filosofica*. Milano: Bompiani, 2006, v. 2, p. 2597-2605.

DULLES, A. *Models of the Church*. Dublin: Gill & Macmillan, 1976.

ELIADE, M. *Immagini e Simboli*. Saggi sul simbolismo magico-religioso. Torino: Jaca Book, 2004.

FECKES, K. *Das Mysterium der heiligen Kirche*. Paderborn: F. Schöningh, 1934.

FENTON, J.C. Scholastic Definitions of the Catholic Church. *American Ecclesiastical Review*, n.111, 1944, Washington.

_____. The Mystici Corporis and Definitions of the Church. *American Ecclesiastical Review*, n.128, 1953, Washington, p. 450.

HAMER, J. Dix thèses sur l'Église comme communion, *Nova et Vetera Genève*, n.59, 1984.

_____. Ecclésiologie et sociologie, *Nova et Vetera Genève*, n.59, 1984.

_____. L'Église est une communion, *Nova et Vetera Genève*, n.59, 1984.

HOLBÖCK, F. Das Mysterium der Kirche in dogmatischer Sicht. In: _____. *Mysterium Kirche In Der Sicht Der Theologischen Disziplinen*, 1.v. Salzburg: Otto Müller, 1962.

JAKI, S. *Les tendances nouvelles de l'ecclésiologie*, Roma: Casa Editrice Herder, 1957.

JOURNET, CH. *L'Église Du Verbe Incarné*. 2. v. Paris: Desclée De Brouwer, 1951.

KOSTER, M.D. *Ekklesiologie im Werden*, Paderborn: Bonifacius Druck, 1940.

LUBAC, H. de. *Méditation Sur L'Église*. Paris: Paris: AubierMontaigne, 1953.

MASSILLO, G. Popolo Dio: categoria teologica o metafora? *RdT* 36, 1995.

MÜHLEN, E. *Una mystica persona*. Roma: Città Nuova, 1968.

PASSAGLIA, C. *De Ecclesia Christi commentariorum libri quinque*. 2. v. Regensburg: Ratisbonae, 1853-1856.

PENNA, R. *Il mysterion paulino*. Traiettorie e costituzione. Brescia: Paideia, 1978.

PIÉ-NINOT, S., Eclesiología: La sacramentalidad de la comunidad cristiana, Salamanca: Sígueme, 2007.

PILGRAM, F. *Physiologie de L'Église*. Paris – Bruxelles: Régis Ruffet et Cia, 1864.

RAHNER, H. *L'ecclésiologia dei Padri*. Simboli della Chiesa. Milano: Città Nuova, 1994.

RICOEUR, P. *De l'interprétation*. Essai sur Freud. Milano: Club del libro d'arte, 1965.

SANTINELLO, G., Nozione. In: CENTRO DI STUDI FILOSOFICI DI GALLARATE. *Enciclopedia Filosofica*. Firenze, 1969, Vol. 4, p. 1072-173, Milão, 2006.

SCHMAUS, M. *Dogmatica cattolica*. 3. v. Torino: ElleDiCi, 1966.

SEMERARO, M. *Mistero, comunione, missione*. Bologna: EDB, 1996.

SEMMELOTH, O. *Ich Glaube die Kirche*. Düsseldorf: Otto Patmos, 1959.

STOLZ A. *De Ecclesia*. Freiburg: Herder, 1939.

Summa totius logicae, Pars I, c. XXVI. in: ROBINSON, R. *Definition*, Oxford: Clarendon Press, 1972, p. 12-148.

TOMÁS DE AQUINO. De ente et essentia, 5 (ROLAND-GOSSELIN, M.-D. (ed). *Le "De Ente Et Essentia" De S. Thomas D'Aquin*. Paris: Vrin, 1948).

TOSTATUS, A. *Opera Omnia, V* [In Matthaeum]. Cologne: J. Gymnicus. & A. Hierat., 1613.

VETTER, J. *Der heilige Augustinus und das Geheimnis des Leibes Christi*. Mainz: Matthias Gruenewald, 1929.

VITALI, D. *Mater Ecclesia*. Roma, 2008.

ZIRKER, H. *Ecclesiologia*. Brescia: Queriniana, 1987.