

A eclesiologia do Papa Francisco na *Evangelii Gaudium*: um resgate da Igreja como Povo de Deus e suas implicações sinodais no ordenamento canônico

The ecclesiology of Pope Francis in the Evangelii Gaudium: a rescue of the Church as the People of God and its synodal implications in the canon order

Alberto Montealegre Vieira Neves¹

Resumo: A eclesiologia do Concílio Vaticano II institui uma perspectiva, por meio da *Lumen Gentium*, primeiro, fundamentada na noção de Igreja como Sacramento. A qual acaba por visar um reequilíbrio entre a dimensão mística e a institucional da Igreja, prezando, sobretudo, pela impostação relacional na organização eclesial. A segunda noção que se torna base da eclesiologia conciliar é a categoria de Povo de Deus,

Abstract: The ecclesiology of the Second Vatican Council establishes, through *Lumen Gentium*, a perspective based on the notion of the Church as Sacrament. It aims at a rebalancing between the mystical and the institutional dimension of the Church, especially by emphasizing the relational imposture of ecclesial organization. The second notion that becomes the basis of the Council's

¹ Possui doutorado em Direito Canônico pela Pontifícia Universidade Lateranense de Roma. De 03 à 28 de outubro de 2018 participou, em Roma, como auxiliar da Secretaria Geral do Sínodo dos Bispos, da XV Assembleia Geral Ordinária do Sínodo dos bispos com o tema: Os jovens, a fé e o discernimento vocacional. Atualmente é professor da Universidade Católica do Salvador (Ucsal) e do curso de pós-graduação em Direito processual e matrimonial canônico na Faculdade São Basílio Magno (FASBAM) em Curitiba. Exerce na Arquidiocese de São Salvador da Bahia, desde 2020, o ofício de Vigário Judicial e presidente do Tribunal Eclesiástico Interdiocesano de Salvador. E-mail: monteneves@hotmail.com.

a qual entende compreender a Igreja a partir da igualdade de dignidade de todos os batizados, mas ao mesmo tempo valorizando a participação e a corresponsabilidade de todos os fiéis na missão eclesial herdada de Cristo. O Papa Francisco com o seu pontificado almeja implementar a eclesiologia conciliar. Tal projeto do Romano Pontífice acaba implicando na valorização de algumas instituições canônicas sinodais já existentes, mas também na reforma de outras. Este artigo visa estudar esta eclesiologia conciliar e as consequentes implicações canônicas na proposta de uma Igreja sinodal e missionária.

Palavras-chave: Eclesiologia, Povo de Deus, Igreja sinodal, instituições canônicas.

eclesiologia is the category of People of God, which understands the Church based on the equal dignity of all the baptized, but at the same time valuing the participation and co-responsibility of all the faithful in the ecclesial mission inherited from Christ. Pope Francis with his pontificate aims to implement the conciliar ecclesiology. This project of the Roman Pontiff implies the enhancement of some existing synodal canonical institutions, but also the reform of others. This article aims to study this conciliar ecclesiology and the consequent canonical implications for the proposal of a synodal and missionary Church.

Keywords: Ecclesiology, People of God, synodal Church, canonical institutions.

1. Introdução

Com o Concílio Vaticano II, abre-se uma nova perspectiva na Igreja enquanto instituição, que passa a ser vista, a partir do movimento de retorno às fontes da Sagrada Escritura e da Patrística, como uma Igreja mistérica e Povo de Deus (Cf. LG, n. 9), que tem como critério formativo, a comunhão entre os seus membros. Dentro deste novo contexto eclesial, são perceptíveis algumas influências na renovação das estruturas e na modalidade no gerir a missão eclesial. As relações eclesiais da hierarquia entre si e, com os outros fiéis, recebem um novo significado, como também, uma nova perspectiva missionária e pastoral. Assim, serão dados pressupostos para uma reforma nas estruturas e modalidades eclesiais, proporcionada pelo Código de Direito Canônico de 1983 (CIC 1983). Priorizar-se-á o aspecto personalista, pastoral, misericordioso, relacional e

participativo. É esta perspectiva eclesiológica que o Papa Francisco visa resgatar no seu pontificado.

Visto que, com o período pós-conciliar, acaba se criando uma certa distância entre a proposta conciliar e a sua prática. Este distanciamento se manifesta em problemáticas que, doutrinalmente, se tornam quase que impossíveis de se resolver, por causa do modo da impositação das questões e das dificuldades na aplicação da eclesiológica conciliar. Tudo isso, porque no Concílio Vaticano II, emanam-se documentos que não têm um caráter apologético, defensivo e nem, tão pouco, rigorosos na sua doutrina e disciplina². Portanto, difíceis de serem aplicados na vida eclesial. Logo, o que acontece no pós- concílio é o contrário daquilo que ele propõe até porque, existem certas perspectivas conciliares, que não emergem de modo imediato nos documentos do Vaticano II. Por exemplo, os termos: “Igreja de comunhão” e “colegialidade”. Eles não aparecem nos documentos conciliares, mas são desenvolvidos, posteriormente, a partir daquilo que o Vaticano II propõe como modelo de Igreja³.

Com a dificuldade da implementação das reformas conciliares, o que acontece é um esfriamento nas discussões teológicas. Então, prepondera, no período pós-conciliar, uma centralização do governo eclesial, a inviabilidade da vivência da colegialidade episcopal, a clericalização da Igreja e a sua universalização. Tudo isso, para combater fantasmas, que alimentavam temores de ideologias, surgidas dos grandes movimentos sociais, culturais e políticos, que agitaram o século XX, cuja categoria eclesiológica, “povo de Deus”, poderia ser uma suposta representante⁴. Entretanto, este temor de receber a

2 Cf. MARENGO, G. *Gaudium et Spes: La pastoralià alla prova*. In CHENAUX, P. – BAUQUET, N. (eds.). *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*. Vaticano: LUP, 2012, p. 264-265.

3 Cf. TILLARD, J.M. *Chiese di Chiese. L’ecclesiologia di comunione*. Brescia: Queriniana, 1989, p. 5.

4 Cf. DIANICH, S. *Ecclesiologia. Questioni di método e una proposta*. Cinisello Balsamo: Paulinas, 1993, p. 215-216; VITALI, D. *Popolo di Dio*. Assisi: Cittadella, 2013, p. 194-195.

eclesiologia conciliar acabou por prejudicar uma vivência de Igreja que é *communio ecclesiarum*, o funcionamento dos organismos de participação, a utilização da sinodalidade na gestão eclesial, um anúncio mais querigmático e menos moral/dogmático. Assim sendo, o objetivo deste estudo é tentar identificar as características da eclesiologia de Francisco e sua influência na implementação da eclesiologia conciliar através do seu magistério e da renovação do ordenamento canônico, para que assim, seja favorecida uma Igreja em saída.

2. A eclesiologia do Concílio Vaticano II e suas implicações organizacionais

A Igreja existente é fruto de uma combinação entre a imagem ideal/ misteriosa, que se tem dela naquele período, e a realidade concreta e condicionada na qual opera. Logo, a eclesiologia tem a sua relativa justificativa só “na” e “para” aquela determinada época e não necessariamente para outras⁵. É possível, então, chegar à conclusão de que a eclesiologia do Vaticano II é fruto das exigências vivas e urgentes de um *aggiornamento* da missão evangelizadora e do anúncio da Igreja neste período. Por isso, a *Lumen Gentium* (LG) evidencia uma nova impostação relacional que se constrói no interior da comunidade eclesial para a melhor realização da evangelização na época atual. Esta seria fundamentada principalmente em duas categorias: a de Sacramento e a de Povo de Deus. A primeira permite a superação de uma visão de Igreja muito institucionalizada e pouco dinâmica na sua missão, abrindo, assim, espaço para uma modalidade eclesial mais relacional e, por isso, sinodal. A segunda categoria favorece uma eclesiologia de comunhão e participação, onde a missão eclesial não é fruto somente do agir clerical, mas de todo os fiéis batizados.

É importante lembrar que a definição da Igreja estabelecida pela LG vem de um percurso, onde existia uma tentativa de evidenciar a sua

5 Cf. FANTAPPIÈ, C. **Ecclesiologia e canonistica**. Venezia: Marcianum Press, 2015, p. 40.

dimensão visível e, ao mesmo tempo, a sua realidade divina e misteriosa⁶. É dessa perspectiva que nasce a imagem da Igreja como Corpo Místico de Cristo, ou seja, a Igreja é vista como algo visível, palpável, acessível à experiência humana. O magistério eclesial sempre combateu a ideia que considerava a dimensão corporal ou institucional da Igreja como algo indigno ao mistério divino, por isso, defendia-se da astúcia daqueles que desejavam relegar a natureza eclesial somente ao domínio do invisível, através da eclesiologia do Corpo Místico de Cristo. Isto se torna evidente com a encíclica *Mystici corporis* de Pio XII⁷. Este modelo de Igreja, da encíclica de Pio XII, é aquilo que se chama de encarnacionista. Ele é muito mais funcional juridicamente, porque legitima uma Igreja que não é só mistério, mas é também instituição. Ele evidencia, sobretudo, a derivação divina da Igreja-instituição e o elemento da continuidade. O problema deste modelo é que ele acaba sendo pouco dinâmico, pois um dos seus limites é o seu descuido com relação à ação do Espírito Santo⁸.

Já o modelo tripartido da LG favoreceu uma variedade de escolhas e de impostações, devido as suas várias imagens e definições da Igreja (Sacramento, comunhão, Povo de Deus, sociedade, comunidade, etc.). Desta forma, o modelo encarnacionista vem acolhido e integrado com os outros modelos orgânicos. Com o Vaticano II e, o seu modelo tripartido, a imagem da Igreja fica imune às concepções teologizantes ou espiritualistas⁹. Isto porque, este modelo tem uma forte capacidade fundativa e uma discreta potencialidade explicativa¹⁰. Por isso, a escola de Navarra analisa conjuntamente as três noções: a de Povo de Deus (sublinhando a origem da Igreja

6 Cf. SEMMELROTH, O. *L'Église sacrement de la redemption*. Paris: Ed. Saint-Paul, 1962, p. 29.

7 Cf. *Ibid.*, p. 29-30.

8 Cf. FANTAPPIÉ, C., 2015, p. 330.

9 Cf. *Ibid.*, p. 330-332.

10 Cf. *Ibid.*, p. 332.

sobrenatural), a de comunidade (ênfase no aspecto comunitário) e a de sociedade (dando ênfase no aspecto organizativo)¹¹.

Esta tentativa da escola de Navarra de desenvolver os diferentes aspectos que constituem a Igreja, foi feita a partir de uma transposição do plano jurídico para o teológico. O resultado disso, foi uma visão fortemente cristonômica¹² e materialista, ficando a noção da Igreja substancialmente ligada àquela do “Corpo de Cristo”¹³. Porém, existe uma necessidade, a partir do Vaticano II, de redescobrir uma Igreja mais pneumática, ou seja, que tenha como seu princípio o Espírito Santo. Com isso, mais dinâmica na modalidade de governar e evangelizar. Assim, seria possível superar esta noção cristomonista de Igreja como encarnação continuada¹⁴. Uma Igreja-institucional, dentro desta perspectiva cristomonista, possui uma concepção sociológica muito forte, pois não se pode identificar como uma instituição sem considerar a sua exigência de conservação¹⁵. Isto porque, ao se considerar a Igreja-instituição como sujeito jurídico, que permanece essencialmente o mesmo no tempo e no espaço, o resultado será uma dificuldade de reconciliação com a realidade da história da salvação e a dimensão da comunhão, já que a instituição é uma essência sempre permanente, pois faz parte do desígnio fundacional do próprio Cristo¹⁶.

11 Cf. *Ibid.*, loc. cit.

12 Este é o processo de cristificação da dimensão institucional da Igreja, chegando ao ponto de divinizá-la. Isso suscita alguns riscos para a estrutura da instituição eclesial, como por exemplo, uma imobilidade estrutural que impede um processo de renovação de algumas instituições canônicas, que não são de direito divino, mas que se estabelecem como tal. Isso torna-se obstáculo para a chamada conversão pastoral e, conseqüentemente, para a missionariedade da Igreja.

13 Cf. HERVADA, J. **Diritto costituzionale canonico**. Milano: A. Giuffrè, 1989, II capitolo.

14 Cf. COLOMBO, G. **La ragione teologica**. Milano: ed. Glossa, 1995, p.113.

15 Cf. BERTOLINO, R. “**Sensus fidei**”, **carismi e diritto nel popolo di Dio**. In GEROSA, L. (cur.). *Antropologia, fede e diritto ecclesiale*. Milano: Jaca Book, 1995, pp. 57-96.

16 Cf. FANTAPPIÈ, C., 2015, p. 333.

2.1 A Igreja como Sacramento

A mediação necessária para não confundir a dimensão humana e divina, fugindo, assim, de uma absolutização institucional, é compreender a Igreja como Sacramento, enquanto presença relacional entre a realidade mistérica e a realidade humana. Com isso, coloca-se no centro, não os instrumentos da missão (Palavra e Sacramentos), para que a Igreja realize a tríplice função de Cristo (ensinar, santificar e pastorear), mas a própria missão da Igreja. Neste sentido, o ordenamento canônico pode dialogar com a eclesiologia conciliar ao se configurar como normativa fundamental da missão da Igreja¹⁷. Assim, dentro desta perspectiva, a Igreja é, antes de tudo, o produto de atos comuns de fé, instituídos por Jesus, provocados por uma série de processos sociais organizativos, que se repetem no tempo, depois do acontecimento do “evento originário”. A instituição Igreja vem reinterpretada como expressão jurídica das formas típicas de relações ou da comunidade¹⁸. Dessa forma, o mistério da comunhão divina passa pela comunicação histórica e pelas suas mediações em meio à comunidade.

A vivência da fé exige um sistema de regras que dá vida à formação de uma idêntica mensagem fielmente transmitida pela tradição. Com isso, surge um novo aspecto relacional, onde, os crentes, entre eles, na Igreja e, com os outros, que estão no mundo, dão lugar a uma estrutura comunitária e a processos graduais de institucionalização¹⁹. Então, é possível, dentro desta categoria, adequar a estrutura eclesial e a sua modalidade de governo às necessidades históricas da missão da Igreja, compreendendo-a, assim, como *Ecclesia semper reformanda*. Dentro dessa perspectiva, é plausível considerar que o Vaticano II enfatize, na sua eclesiologia, a categoria

17 Cf. DIANICH, S. **Comunione e diritto**. In *Vivens homo*, IX (1998), p. 393.

18 Cf. HOFFMAN, J. **Grâce et institution selon Hans Dombois: une nouvelle approche du mystère de l'Église**. In *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, LII (1968), p. 657.

19 Cf. FANTAPPIÉ, C., *op. cit.*, p. 348-349.

eclesial de Sacramento como central para exprimir a realidade da Igreja²⁰. No primeiro parágrafo da Constituição dogmática LG, esta é a primeira definição de Igreja que se sobressai:

Sendo Cristo a Luz dos Povos, este Sacrossanto Sínodo, congregado no Espírito Santo, deseja ardentemente anunciar o Evangelho a toda a criatura (Cf. Mc 16, 15) e iluminar todos os homens com a claridade de Cristo que resplandece na face da Igreja. E porque a Igreja é em Cristo como que o sacramento ou o sinal e instrumento de íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano, ela deseja oferecer a seus fiéis e a todo o mundo um ensinamento mais preciso sobre sua natureza e sua missão universal, insistindo no tema de Concílios anteriores» (LG, n.1).

O Concílio decide utilizar a categoria teológica de Sacramento na sua definição eclesiológica. Visto que queria evidenciar este caráter relacional entre Igreja e Cristo, que o Papa Paulo VI tanto enfatizou como necessário na sua encíclica *Ecclesiam suam* (1964). Ademais, o Vaticano II desejava sublinhar as relações humanas dentro e fora da Igreja, tão necessárias para a realização da missão eclesial. Portanto, quando o Concílio define, em primeiro lugar, a Igreja como Sacramento, não entende dar uma nova definição da complexa realidade eclesial. Em vez disso, deseja recordar que esta categoria eclesiológica é uma das mais idôneas para definir a Igreja nos tempos atuais. Dado que ela enfatiza esta dimensão relacional entre o elemento divino e humano, necessária para a dinâmica missionária que a Igreja queria assumir²¹. Além disso, o termo “Sacramento” não é uma *substantia rerum* da Igreja, isto é, ele não quer definir a substância ou essência da comunidade eclesial, mas o seu caráter relacional. Por conseguinte, quando algo é definido como

20 Cf. LONGHITANO, A. **Il diritto nella realtà ecclesiale**. In *Il diritto nel mistero della Chiesa*. 3 ed., III, Città del Vaticano: ed. Glossa, 1995, p. 83.

21 Cf. LONGHITANO, A., 1995, p. 84.

Sacramento, o é sempre em relação a uma outra realidade, isto é, aquilo que ele representa²².

Com isso, o centro da discussão seria a capacidade de a Igreja ser instrumento de Deus na sua realidade humana, através da sua organização jurídica e hierárquica, e de não se identificar com a realidade divina diretamente. Logo, ficam salvaguardadas, seja a autonomia da organização eclesial de se adaptar às necessidades da missão evangelizadora da sua época, seja a autenticidade da mensagem e do *depositum fidei*, que não pode sofrer nenhuma mudança no seu conteúdo original. Por essa razão, a canonística, com a eclesiologia conciliar, defende uma Igreja não unida hipostaticamente a Cristo. Por isso, ao aplicar o termo “Sacramento” a Cristo e à Igreja, deseja identificá-los não de modo unívoco, mas análogo²³. Logo, a Igreja não é Cristo, mas seu instrumento, para que a sua missão redentora seja uma realidade para todos.

Com isso, o que fica evidente, nesta realidade eclesial, como Sacramento, é a conservação da integridade e liberdade do agir da Igreja na realidade humana e jurídica, que pode ser renovada e adaptada aos tempos²⁴. Assim, o divino dá inspiração à ação humana, mas não a subjuga, pelo contrário, toda a economia salvífica deve concretizar-se de modo humano. Neste caso, é possível afirmar que a Igreja é um evento da graça que se manifesta visivelmente em forma humana²⁵. Por isso, uma Igreja-Sacramento, compreendida dentro da sua perspectiva relacional e analógica, favorece formas institucionais na sua organização, que permitem uma expressão e uma realização muito mais dinâmica e concreta, de acordo com os desafios e mudanças da realidade histórica²⁶.

22 Cf. GHERRI, P. *Lezioni di Teologia del Diritto Canonico*. Città del Vaticano: LUP, p. 239.

23 Cf. LONGHITANO, A., op. cit., p.86.

24 Cf. Ibid., loc. cit.

25 Cf. LONGHITANO, A., 1995, p. 87.

26 Cf. ERDÖ, P. *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*. Torino: Giappichelli, 1996.

Portanto, com esta visão eclesiológica, a Igreja não pode ser definida na sua manifestação divina sem o reconhecimento do seu processo específico de constituição originária e de reprodução no tempo. Com isso, realiza-se a superação da dicotomia entre visível e invisível, entre o lado espiritual e temporal, também entre o carisma e a dimensão institucional da Igreja. Deste modo, a dimensão comunitária, que é misteriosa, pode vir reforçada e legitimada pela dimensão jurídica e institucional²⁷. Assim, a categoria Sacramento favorece a coordenação adequada para que a dimensão jurídica-institucional e a misteriosa-pastoral sejam bem articuladas na concretização da missão eclesial. Nesta perspectiva, o ordenamento canônico tem a finalidade de favorecer esta relacionalidade, seja em uma dimensão *ad intra* como *ad extra*.

2.2 A Igreja como Povo de Deus e seu enfoque participativo

Na dimensão *ad intra*, o direito canônico tem a função de regular a dinâmica de uma Igreja compreendida como Povo de Deus, já que esta perspectiva teológica completa aquela do Sacramento. Esta visão eclesiológica vem enquadrada no conjunto de relações internas da Igreja em uma realidade muito mais carismática do que hierárquica. A Igreja não é formada somente pela hierarquia eclesiástica, mas por todos os batizados, que, hierarquicamente estruturados, colocam os seus dons a serviço da missão redentora da Igreja. Isto quer dizer que a base das relações eclesiais não é mais a divisão entre leigos e ministros ordenados, mas o batismo e a participação de cada batizado na missão da Igreja, de acordo com o seu estado de vida²⁸. Por exemplo, a eclesiologia do Povo de Deus não permite nenhuma diferença entre aqueles que agem como sujeitos na Igreja e aqueles que, muitas vezes, são tratados como objetos. Tal

27 Cf. FANTAPPIÈ, C., 2015, p. 350.

28 Cf. VALDRINI, P. **Comunità, persone, governo. Lezioni sui libri I e II del CIC 1983**. Vaticano: LUP, 2013, 177.

vivência, no pós-concílio, vem criticada como rigidez hierárquica ou clericalismo²⁹. Portanto, torna-se um obstáculo para que o batizado se sinta parte e protagonista da missão eclesial. Desta forma, este não acolhimento desta eclesiologia conciliar, acaba por produzir, entre os fiéis, incompreensões e contradições, favorecendo o afastamento da Igreja, inclusive dos mais comprometidos³⁰.

Isto evidencia quanto o direito canônico, pós-conciliar, tem a função de organizar esta igualdade de dignidade nas relações eclesiais. Por isso, a organização eclesiástica, com o CIC 1983, inspirado na eclesiologia do Vaticano II, não vem mais reduzida à hierarquia, visto que, na organização do novo Código, mais especificamente no livro II, em uma parte se aborda a organização eclesiástica e, na outra, o estado clerical e dos outros membros da Igreja. Esta é uma organização muito mais funcional do que a do Código de 1917³¹, porque, o que existe aqui, é uma diferença de funções e não de dignidade.

Logo, o agir de Cristo não está restrito, depois do Vaticano II, a um grupo de pessoas, como, por exemplo, ao clero. Mas, pelo contrário, este concílio reconhece e proclama que cada batizado e, a Igreja inteira, exercem, em nome de Cristo, as três funções: profética, sacerdotal e real, que podem também ser traduzidas como: ensinar, santificar e governar. Na *LG* 10 a 16 estas três funções são dadas ao Povo de Deus em seu conjunto e serão retomadas nos capítulos referentes aos ministérios ordenados e aos leigos nos números 25 a 29 e 31 a 36³². Portanto, a eclesiologia conciliar se desenvolve por este caminho, onde o leigo é agente e participa ativamente na ação da Igreja, combatendo, deste modo, aquela visão da *Societas perfecta*, na qual o leigo era visto somente como aquele que recebia a ação eclesial no seu ensinar, santificar e governar.

29 Cf. PEREA, J. **Del Vaticano II a la Iglesia del Papa Francisco. Cincuenta años de posconcilio**. Madrid: PPC, p. 27.

30 Cf. *Ibid.* loc. cit.

31 Cf. VALDRINI, P., 2013, cit., p. 261.

32 Cf. RIGAL, J. **L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondaments**. Paris : CERF, 2000, p. 269.

Desta maneira, é possível afirmar que a Igreja, vista como sociedade perfeita antes do Concílio, introduzia nas relações eclesiais um dualismo, seja entre superior e inferior, entre clérigos e leigos, governantes e governados, pastores e fiéis. Isso muda nesta concepção eclesiológica conciliar do Povo de Deus, pois o que vem sublinhado não são tanto as diferenças entre as relações eclesiais, mas a sua complementariedade³³. É nesta perspectiva, que a eclesiologia de comunhão evidenciará que o ministério hierárquico na eclesiologia da *LG* exerce a *tria munera* de maneira específica, ou seja, colocando-se a serviço da *tria munera* do Povo de Deus³⁴.

Por isso, a figura da Igreja como Povo de Deus exige uma eclesiologia e um ordenamento canônico que favoreça a comunhão e a participação de todos na missão eclesial. Dado que, segundo o documento conciliar, os fiéis incorporados pelo batismo a Cristo e constituídos, assim, como Povo de Deus, são chamados, ao seu modo, a participar do múnus sacerdotal, profético e régio de Cristo, e a exercerem, por sua parte, na missão de todo o povo cristão, seja na Igreja ou no mundo (Cf. *LG*, n.31). Aqui a *LG* quer enfatizar a racionalidade e a recíproca complementariedade de todos os batizados, cada um com sua função, no constituir um povo em comunhão e evidencia, também, como o batismo e esta união com Cristo, dão à relação eclesial, este aspecto sacramental da *communio*³⁵. Por isso, a *LG* declara e explica que o povo messiânico, constituído por Cristo em uma comunhão de vida, de caridade e de verdade é também, por Ele, tomado para ser instrumento da redenção de todos (Cf. *LG*, n. 9).

33 Cf. RIGAL, J., op. cit., p. 274.

34 Cf. Ibid., loc. cit.

35 Cf. FAGIOLO, V. **Vaticano II e il diritto canonico**. In Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965). Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma - La Sapienza (Rome 28-30 maggio 1986, Coll. de l'École Française de Rome, n. 113, Roma: École Française de Rome, 1989, p. 640.

3. A conversão pastoral e eclesiológica na *Evangelii Gaudium* como uma proposta do magistério de Francisco para a construção de uma Igreja colegial-sinodal e missionária

A colegialidade-sinodal é uma modalidade de governo eclesial que surge da reforma do Papa Francisco. Frutos deste favorecimento do magistério do Papa Francisco, são às instituições que transparecem uma maior participação, escuta e acompanhamento do Povo de Deus no processo de discernimento decisional eclesial. Por isso, alguns critérios serão chaves para se entender a reforma missionária promovida por Francisco nas estruturas do governo eclesial, como, por exemplo, a pastoralidade, a proximidade e a sinodalidade. Todos eles são frutos de uma Igreja que é discípula missionária, pois visa criar uma comunidade de batizados corresponsáveis com a sua missão e capaz de escutar as realidades pastorais, na qual ela é chamada a anunciar o Evangelho. Tudo isso, levará a um processo de conversão pastoral das estruturas e procedimentos eclesiais, já que, tal dinâmica favorecerá a formação de uma estrutura com um perfil mais missionário e acolhedor.

3.1 A conversão pastoral no documento de Aparecida

A conversão pastoral é uma proposta que surge na V Conferência Episcopal da América Latina e Caribe (CELAM) em 2007, através do *Documento de Aparecida* (DAP)³⁶. Ela surge como consequência de uma Igreja que se reconhece como comunidade de discípulos missionários de Jesus Cristo (Cf. DAP 10). O Papa Francisco utilizou na *EG 25* essa mesma expressão, dando-lhe um significado programático e convocando as comunidades a colocarem em prática os meios necessários para trilhar um caminho de conversão

36 Cf. V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE, **Documento de Aparecida**, Brasília - São Paulo, 2007 (de agora em diante tal documento será citado somente com a sigla DAP).

pastoral e missionária. Ele termina definindo este processo de reforma como uma passagem de uma Igreja em estado de simples administração para uma estrutura comunitária em permanente estado de missão (Cf. DAp 201 e 551). Logo, ele visa dar mais ênfase à missão da Igreja e menos as suas estruturas autorreferenciais³⁷.

O Papa convida a Igreja a uma abertura para uma reforma permanente, pois as estruturas eclesiais podem condicionar o dinamismo evangelizador (Cf. EG 26)³⁸. Por esse motivo, o Papa se inspira no DAp, porque ele possibilita, com sua proposta de conversão pastoral, uma mudança das estruturas e atitudes internas eclesiais, ajudando-as, assim, a responder de modo mais adequado, ao contexto histórico em que vivem³⁹. Então, o que está por detrás da conversão pastoral é a busca por uma eclesiologia mais contextualizada e um governo pastoral mais dinâmico. Portanto, ela favorece as estruturas e as atitudes da Igreja internamente, impulsionando-as a uma reforma no funcionamento dos organismos, a fim de que estes contribuam com uma Igreja mais missionaria, menos autorreferencial e mais acolhedora⁴⁰.

Assim, o documento convida a uma conversão das estruturas eclesiais para que superem a simples administração pastoral e, alimentando-se com um ardor missionário, promovam a busca dos fiéis afastados (Cf. DAp 201). Isso implica uma estrutura e modalidade de governo pastoral que favoreça, não só o acompanhamento na fé, mas também a participação dos fiéis na atividade evangelizadora e no governo eclesial, sobretudo, através da organização da evangelização nas instâncias participativas. Ademais, é essencial, para esta renovação, investimentos na capacitação dos fiéis,

37 Cf. BLANCO, A. A. **Desafíos para la reforma de la Iglesia**. In SEGOVIA, J. L. et. al. *Evangelii Gaudium* y los desafíos pastorales para la Iglesia, Madrid: PPC, 2014, p. 84.

38 Cf. YAÑEZ, H. M. **Tracce di lettura dell'Evangelii gaudium**. In YAÑEZ, H. M. (cur.). *Evangelii Gaudium: Il testo ci interroga*. Chiave di lettura, testimonianze e prospettive, Roma: GBP, 2014, pp. 9-10.

39 Cf. WHELAN, G. **Evangelii Gaudium come "Teologia contestuale": aiutare la Chiesa ad "alzarsi al livello dei suoi tempi"**. In YAÑEZ, H. M. (cur.), op.cit., p. 32.

40 Cf. BLANCO, A. A., op. cit., p. 85-86.

especialmente dos leigos, para que colaborem mais na estrutura evangelizadora, oferecendo-lhe um caminho conveniente de formação para a corresponsabilidade (Cf. DAp 100)⁴¹. Haja vista que eles são chamados a ser instrumentos fundamentais para a evangelização continental (Cf. DAp 213)⁴².

Então, Aparecida irá constatar que não basta, para desenvolver uma dinâmica evangelizadora missionária, a entrega generosa de clérigos e religiosos à missão eclesial. Requer-se, portanto, que todos os leigos se sintam corresponsáveis pela formação dos discípulos e da missão. Dessa maneira, vem proposto aos pastores um acompanhamento pessoal dos fiéis com o objetivo de formar neles, o perfil de discípulos e missionários (Cf. DAp 202)⁴³. Com isso, a Igreja começa a gerar a dinâmica comunitária, isto é, um Povo de Deus comprometido com a missão continental, que a ajude a se desinstalar da comodidade, do estancamento e da indiferença com relação aos não evangelizados do continente (Cf. DAp 362)⁴⁴.

Cria-se, assim, nas comunidades eclesiais, um laço de solidariedade e corresponsabilidade, que se torna realidade na vivência profunda de uma vida comunitária e discipular⁴⁵. Devido a isso, compreende-se que a conversão pastoral se realiza, primeiramente, através de uma compreensão da Igreja enquanto comunidade de discípulos missionários, onde a base relacional é a cooperação entre os batizados, que são tanto discípulos como também missionários, porque são chamados a ser protagonistas na estrutura da Igreja, através de uma estreita colaboração com a hierarquia

41 Cf. GREGORIO IRIARTE, P. - ORSINI PUENTE, M. **Documento Aparecida. Síntesis, reflexión, aplicación.** Cochabamba: Amerindia, 2007, p. 64-65.

42 Cf. GREGORIO IRIARTE, P. - ORSINI PUENTE, M., *ibid.*, p. 65.

43 Cf. GREGORIO IRIARTE, P. - ORSINI PUENTE, M., *op. cit.*, p. 66 e 83.

44 Cf. *Ibid.*, p. 7-8 e 83.

45 Cf. FERRARO, B. **O discipulado como seguimento do Jesus histórico.** In V Conferência de Aparecida. Renascer de uma esperança. Montevideo - São Paulo: Paulinas/Ameríndia, 2008, p. 97.

eclesiástica, especialmente com o Colégio episcopal e o seu Chefe, o Romano Pontífice (Cf. DAp 156).

Além disso, para o DAp 365, a conversão pastoral é o abandono de estruturas autorreferenciais, que não favorecem a transmissão da fé através da participação e do acolhimento de todas as categorias de fiéis e das instâncias da comunidade eclesial, visto que elas não beneficiam a pastoral, mas só o administrativo (Cf. DAp 168)⁴⁶. Logo, tal conversão missionária das estruturas, se faz com a vivência da sinodalidade, através de uma Igreja que se compreende como discípula missionária, já que uma estrutura assim, possibilita a escuta com atenção e o discernimento daquilo que o Espírito está lhe dizendo através dos sinais dos tempos (Cf. DAp 366). Por isso, a organização eclesial só se converte pastoralmente, quando ela abre espaços para o diálogo, onde cada membro da Igreja esteja à escuta do outro e todos à escuta do Espírito Santo⁴⁷.

Assim sendo, a conversão pastoral produz uma estrutura eclesial missionária, pois tem seu fundamento na perspectiva eclesiológica conciliar de comunidade, que é sinal e Sacramento da comunhão. Com isso, levanta-se o questionamento para a canonística sobre as instituições que o CIC 1983 apresenta e que podem favorecer esta transformação. Elas são aquelas que potencializam a escuta, a participação e o acompanhamento dos fiéis.

3.2 Uma Igreja sinodal e dialógica

Então, para a Igreja ser missionária é preciso que as suas estruturas não sejam construídas sobre uma autorreferencialidade. Logo, não tenham como objetivo apenas conservar aquilo que se considera realizado pela Igreja, permanecendo em uma espera passiva por parte das estruturas e organizações eclesiais (Cf. DAp 548). Por

46 Cf. BLANCO, A. A., 2014, p. 86.

47 Cf. FRANCISCUS PP. *Allocutio: Occasione L anniversariae memoriae ab inita Synodo Episcoporum*. 17 octobris 2015. In AAS, CVII (2015), p. 1140.

isso, o Papa afirma que, neste momento eclesial, não serve para a Igreja e suas estruturas a realização de uma simples administração. Ao contrário, é preciso investir na dinâmica do diálogo com a realidade pastoral, que está no mundo, pois é isso que faz com que a Igreja seja renovada (EG 25 e 29; DAp 551). Por consequência, uma Igreja sinodal e dialógica é o modo como se traduz juridicamente uma estrutura eclesial que seja mais missionária, onde a pastoral ordinária e todas as suas instâncias são geridas de modo muito mais comunicativo e aberto, evitando, assim, qualquer introversão eclesial (Cf. EG 27)⁴⁸.

3.2.1 A relação entre colegialidade e sinodalidade

O Papa Francisco, em 2013, no início do seu pontificado, foi entrevistado pelo teólogo jesuíta Antônio Spadaro, sobre a sua experiência de governo como provincial da Companhia de Jesus na Argentina. Esse Jesuíta, então, aproveita para perguntar-lhe como essa experiência o ajuda, hoje, no governo, como Papa, Chefe da Igreja Universal. Ao respondê-lo, Francisco primeiro reconhece os seus erros no governo à frente da Província dos jesuítas, sobretudo, porque ele, ao tomar as decisões, o fazia de forma autoritária, personalista e rápida, fazendo com que muitos problemas sérios fossem gerados⁴⁹.

No entanto, ele aproveita para expressar a sua expectativa sobre o modo como se deve exercer o governo na Igreja, evidenciando, especialmente, aquele universal. Por isso, o Pontífice sublinha que a melhor pedagogia de condução eclesial, que ele, como arcebispo de Buenos Aires, utilizou e que pretende utilizar como Romano Pontífice é aquela que se baseia na consulta e na discussão dos problemas, pois isso o ajudou como chefe de uma grande

48 Cf. IOANNES PAULUS PP II. Adhortatio apostólica: *Ecclesia in Oceania*. 22 novembris 2001. In AAS, XCIV (2002), n.19.

49 Cf. SPADARO, A. **Entrevista al Papa Francisco**. In COSTA, G. (ed.), *Entrevista y conversaciones con los periodistas*, Città del Vaticano – Madrid: Vaticana/Romana, 2014, p. 74.

arquidiocese a optar por decisões melhores⁵⁰. O Pontífice continua afirmando que consultar é primordial e que, os Sínodos e os Consistórios são lugares importantes para que esta consulta seja verdadeira e ativa. O problema nestas instituições, segundo o Papa, é que as consultas têm uma forma muito rígida, exprimindo, com isso, um desejo na sua fala de consultas reais e não formais⁵¹.

Essa veracidade na consulta, considerada pelo Papa, na entrevista, como necessária, faz com que a consultação possa atingir o seu objetivo, trazendo a realidade dos problemas e desafios evangelizadores para dentro do processo de formação da decisão de governo. Essa problemática apresentada, por Francisco, enfatiza, não só a modalidade de consultação, mas também de governo, levando a um questionamento sobre a relação entre colegialidade e a sinodalidade no funcionamento das instituições canônicas de participação. Isso não será possível se não analisarmos a relação existente entre *communio ecclesiarum* e *communio episcoporum*.

3.2.2 *Communio Ecclesiarum e communio episcoporum*

Para iniciar esta análise relacional, é preciso retomar a maior valorização dada ao episcopado pelo Concílio Vaticano II na LG e também no CIC 1983. A consequência disso é um reconhecimento maior das Igrejas particulares, colocando-as em um lugar mais destacado e, por que não dizer, primordial⁵². Isso é fruto de uma concepção eclesiológica, onde a Igreja particular é vista na e pela qual subsiste a única Igreja católica (Cf. Can. 368). Da mesma forma, os bispos recebem a sua missão de ensinar, santificar e governar do próprio Jesus e não indiretamente do Papa, com isso, deixam de ser

50 Cf. SPADARO, A., 2014, p.75.

51 Cf. Ibid., loc. cit.

52 Cf. LEGRAND, H. *Communio Ecclesiae, communio Ecclesiarum, Collegium episcoporum*. In SPADARO, A. – GALLI, C.M. (edd.). *La riforma e le riforme nella Chiesa*. Brescia: Queriniana, 2006, p.160; CONGAR, Y.M. *Le Concile au jour le jour*. Troisième session, Paris: Cerf, 1965, p. 37.

considerados vigários do Sumo Pontífice para serem chamados *Vicari et legati Christi*, governando em nome d'Ele as Igrejas particulares que lhes foram confiadas, com autoridade e sacro poder (Cf. LG 27)⁵³.

Todavia, com a eclesiologia do Vaticano II, este tríplice múnus episcopal pode ser exercido somente em comunhão com a Cabeça e os demais membros do Colégio⁵⁴. Este Colégio constitui com o Papa, a instância da autoridade suprema na Igreja (Cf. LG 23)⁵⁵. Portanto, os bispos que estão à frente das Igrejas particulares, regendo o Povo de Deus, individualmente só exercem o governo pastoral na sua Igreja e não sobre as outras, mas a comunhão deles como membros do Colégio episcopal faz com que eles sejam considerados como legítimos sucessores dos apóstolos e, portanto, tenham a obrigação de exercer a solicitude pela Igreja universal (Cf. LG 23). Logo, é preciso estar atento, porque a formulação da LG 22, retomada no cân. 336, CIC 1983, dissocia a correlação entre os bispos e a sua Igreja, especialmente entre Colégio dos bispos e a comunhão das Igrejas⁵⁶.

Isso vem consentido, no processo de recepção do Vaticano II, pois já se começa a compreender o Colégio episcopal como um elemento essencial da Igreja universal, pois é uma realidade prévia ao ofício de capitalidade da Igreja particular⁵⁷. Essa afirmação foi feita pelo Papa João Paulo II na *Apostolos Suos* (AS) e vem justificada pela nota 55 no próprio *motu proprio*, quando ele sublinha, como exemplo desta realidade precedente do Colégio, a existência entre os bispos, daqueles que, embora exercendo deveres propriamente episcopais, não

53 Cf. MIRANDA, M.F. **Linhas eclesiológicas da *Evangelii Gaudium***. In AMADO, J.P. – FERNANDES, L.A. (orgs.), *Evangelii Gaudium* em questão. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais, São Paulo - Rio de Janeiro: Paulinas, 2014, p. 186.

54 Cf. MIRANDA, M.F., 2014, p. 186.

55 Cf. *Ibid.*, loc. cit.

56 Cf. LEGRAND, H., 1965, p. 163.

57 Cf. IOANNES PAULUS PP II. Litterae apostolicae motu próprio datae de theologica et iuridica natura Conferentiarum Episcoporum: *Apostolos Suos*, 21 maii 1998. In AAS, XC (1998), n.12. (será identificado daqui por diante como AS)

são chefes de uma Igreja particular⁵⁸. Com essa visão percebe-se a prevalência no processo de recepção conciliar da perspectiva curial, tendo essa uma prospectiva universalística explicitada na relação com o primado de Roma. Por isso, a NEP número 2,⁵⁹ torna-se determinante para esta compreensão universalística curial prevalecer, pois ela estabelece dois requisitos para ser membro do Colégio dos bispos: a ordenação episcopal e a comunhão hierárquica com o Sumo Pontífice e entre os membros do mesmo Colégio. Com isso, a ideia de uma comunhão eclesial que seja comunhão das Igrejas com toda a sua pluralidade não encontra espaço⁶⁰.

Dado que basta que um bispo receba a ordem episcopal para exercitar colegialmente a suprema autoridade na Igreja universal. Portanto, não é importante e nem vem considerada a ligação pastoral que ele possui como pastor de uma Igreja particular. Com isso, a instituição do Colégio episcopal fica muito vulnerável, pois o bispo de Roma, no exercício do seu ministério ordinário na Igreja universal, pode ser compreendido como uma espécie de episcopo universal⁶¹. Entretanto, ele não o é, mas é o bispo da Igreja particular de Roma, que possui a primazia sobre as outras Igrejas, porque aquela comunidade, na qual ele é pastor é uma Sede Apostólica, fazendo-o, assim, sucessor de Pedro. Essa interpretação errada do ministério petrino é favorecida quando os ofícios das autoridades supremas são baseados somente nesta perspectiva universalística abstrata, sem nenhum referimento à comunidade da Igreja particular⁶². Em função

58 Cf. *Ibid.*, loc. cit.

59 Cf. SECRETARIUS GENERALIS SS. CONCILII, *Notificatio: Nota Explicativa Praevia*, 16 novembris 1964. In AAS, LVII (1965), p. 73.

60 Cf. LEGRAND, H., op. cit., p. 163.

61 Cf. LEGRAND, H., 1965, p. 170.

62 Esta prospectiva universalística é tão evidente que a carta para o episcopado *Communione Notio* n. 9 da Congregação para a Doutrina da Fé afirma uma existência de uma Igreja universal que é prévia aos processos concretos, confacionais e sacramentais que se realizam na Igreja particular. H. Légrand sublinha que esta Igreja é “ser de razão”, completamente abstrata e conceitual. Por isso, H. De Lubac evidencia em uma de suas obras que uma Igreja universal anterior

disso, a NEP número 3,⁶³ abre brechas para a interpretação de um governo da Igreja realizado somente por parte do Papa, já que tanto a modalidade pessoal e quanto a colegial, devem ser uma escolha dele, de acordo com a sua discricionariedade.

A partir desse ponto de vista, pode também ser excluído, no exercício do governo, o Colégio dos bispos como sujeito de autoridade suprema da Igreja, tornando quase inviável a vivência da colegialidade no governo da comunidade de fé⁶⁴. É importante lembrar que se deve ter cuidado para não se cair em dois excessos: o primeiro seria a unidade entre os bispos e o Romano Pontífice, expressada pelo termo Colégio, que não poderá ter nunca, como consequência, a imposição de um governo colegial à Igreja católica⁶⁵. O segundo excesso, seria o direito do Romano Pontífice sobre o Colégio, o qual, em veste de membro, tem um direito muito extenso naquilo que se refere a sua capacidade de exercício. Por isso, não poderá nunca prescindir da existência do poder do Colégio⁶⁶.

Esses excessos se tornam possibilidades reais no funcionamento dos organismos do governo eclesial, quando uma má compreensão do Vaticano I começa a preponderar no seu direcionamento, onde o primado do Papa, vem entendido, não como um serviço à unidade do episcopado, mas como governo quotidiano da Igreja inteira⁶⁷. Devido a isso, o Vaticano II, com seu magistério,

ou supostamente existente em si mesma, fora de todas as Igrejas particulares, não é outro que um ser de razão (Cf. LEGRAND, H. op.cit., p. 170; DE LUBAC, H. **Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?**, Brescia: Morcelliana, 1973, 46; CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI. *Communio Notio*. 28 maii 1992. In AAS, LXXXV [1993], p. 843).

63 Cf. SECRETARIUS GENERALIS SS. CONCILII., 1965, p. 74.

64 Cf. SEGOLONI RUTA, S. **Consultare e consigliare nella Chiesa : La stagione conciliare moderna**. In GHERRI, P. (cur.). *Consultare e consigliare nella Chiesa*. Atti della Giornata Canonistica intersciplinare. Vaticano: LUP, 2018, p. 150.

65 Cf. VALDRINI, P., 2013, p. 116.

66 Cf. Ibid., loc. cit.

67 «*Ut vero episcopatus ipse unus et indivisus esset*». CONCILIUM VATICANUM I, *Pastor Aeternus*, proemio.

não faz do Papa um soberano absoluto, nem admite ou defende que a jurisdição episcopal venha absorvida pela papal⁶⁸. Assim, o bispo de Roma é chamado a exercer o seu poder como pastor e Chefe supremo da Igreja Universal, com a finalidade de velar para que, cada bispo, cumpra o seu dever em toda a extensão do seu encargo. Como também, exercer uma função de suplência, quando o bispo está impedido de administrar a diocese a ele confiada⁶⁹.

Por esse motivo, a colegialidade, como relação de colaboração e corresponsabilidade entre o Colégio dos bispos e o seu Chefe, deve ser entendida como instrumento para garantir e favorecer a unidade das Igrejas, ou seja, a *communio Ecclesiarum*. Do contrário, o conceito de colegialidade, que se reduz exclusivamente ao *actus stricte collegialis* sobre a Igreja universal, entra em um vínculo cego. Diante disso, a colegialidade ganha um novo sentido de fazer valer e tornar novamente operosas as Igrejas na Igreja, portanto, deseja-se promover, não somente uma colegialidade dos bispos, mas aquela chamada de “colegialidade particular”⁷⁰.

Por isso, o papel da Sé Apostólica é de fortalecer a comunhão entre as Igrejas locais, não assumindo as suas funções e competências, mas, favorecendo o exercício colegial como um resultado da dinâmica sinodal. Com esta eclesiologia de comunhão, as Igrejas locais, podem ser por si mesmas, sujeitos de pleno direito, bem como responsáveis pelas demais, sobretudo aquelas de sua região⁷¹. Dentro desta perspectiva eclesial, com muita precisão, o Papa Francisco defende que a Santa Sé não pode ser gestora, mas mediadora, pois os casos relacionados à gestão da evangelização, em um território, são melhores tratados na própria Igreja local e a Sé Apostólica serviria

68 Cf. DENZINGER. **Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral**. São Paulo: Loyola, 2007, p. 3115.

69 Cf. *Ibid.*, p. 3113.

70 Cf. RATZINGER, J. **La collegialità episcopale: spiegazione teologica**. In BARAÚNA, G. (cur.), *La Chiesa del Vaticano II*. Firenze: Vallecchi, 1965, p.756.

71 Cf. MIRANDA, M.F., 2014, p. 186.

somente de ajuda aos bispos e às Conferências episcopais⁷². Assim, são as Igrejas Patriarcais, sinodais nos seus diversos níveis, pois geraram outras Igrejas e conservam, ainda hoje, íntimos vínculos de caridade na vida sacramental e na reverência recíproca dos seus direitos e deveres, gozando, também, de própria disciplina e liturgia, patrimônio teológico e espiritual. A partir disso, a LG 23, considera que, do mesmo modo, as Conferências episcopais podem contribuir para que, o afeto colegial, possa ser aplicado de forma concreta.

Por essa razão, o Papa Francisco defende na EG 32, uma conversão do papado, para que o seu ministério petrino se torne mais fiel ao significado que Jesus Cristo pretendeu dar-lhe e às necessidades atuais da evangelização. O Sumo Pontífice reconhece, nessa exortação apostólica, que a Igreja tem avançado muito pouco nisso. Por esse motivo, ele afirma a necessidade de o papado e as estruturas centrais da Igreja universal ouvirem este apelo a uma conversão pastoral (Cf. EG 32). Entretanto, para explicitar melhor o que significa uma conversão pastoral do papado e dos organismos centrais da Igreja universal, ele retoma aquela passagem de LG 23. Nesta passagem, vem evidenciado que as Conferências episcopais, à semelhança das antigas Igrejas Patriarcais, podem colaborar com a aplicação concreta do sentimento colegial. Contudo, ele sublinha que este desejo conciliar não se realizou plenamente, porque ainda não foi explicitado um estatuto das Conferências episcopais que possa considerá-las como sujeitos de atribuições concretas, incluindo até alguma autoridade doutrinal (Cf. EG, 32).

Todavia, aqui, surge um risco, ao ter presente aquilo que o decreto conciliar CD 38, define como Conferência episcopal. Esse documento afirma que elas são assembleias nas quais os bispos de uma nação ou território, em conjunto, exercem o seu múnus pastoral. O CIC 1983, no cân. 447, define tal organismo como assembleia dos bispos de uma nação ou território determinado, onde eles exercitam, conjuntamente, algumas funções pastorais para os fiéis daquela região.

72 Cf. SPADARO, A., 2014, p. 83-84.

Consequentemente, tudo isso leva a concluir que esses organismos servem de ajuda para que os bispos, conjugando forças, possam exercer melhor o seu ministério episcopal (Cf. AS, 14 e 15). Com isso, a finalidade das Conferências é prover o bem comum das Igrejas particulares de um território, sendo um organismo diretamente ligado ao episcopado, não sendo, portanto, um espaço que favoreça imediatamente a participação dos diversos níveis de fiéis (Cf. AS, 17).

Logo, quando se identifica as Conferências episcopais com as Igrejas patriarcais, esta relação não pode estar reduzida somente à reunião de bispos, como são as Conferências. Dado que as Igrejas patriarcais não eram baseadas na relação somente entre bispos, mas também de Igrejas particulares, que eram comunidades de batizados. Portanto, também se era levado em consideração a relação do bispo com a porção do Povo de Deus que regia. Porque, a comunhão existente nas antigas Igrejas patriarcais, era fruto de uma relação de referência da fé cristã, que as Igrejas filhas tinham com a sua Igreja mãe, era uma relação que envolvia toda a comunidade de fiéis não só seus dirigentes⁷³. Era dessa maneira que os antigos Patriarcados viviam a sinodalidade nos seus diversos níveis. Mas, o organismo da Conferência episcopal permite uma relação só entre bispos, que, apesar de favorecer a sua Igreja particular, não a envolve nos processos de decisões sinodais.

73 Cf. TERTULLIANUS. *Liber de praescriptionibus adversus haereticus*. In MIGNE J.P. (cur.), *Patrologiae series latina*, coll. 31-33. Por exemplo, as reuniões da Igreja antiga eram uma reunião do povo, pois eram abertas ao público, e este não era passivo na sua participação, mas influenciava com as suas aclamações positivas ou negativas no evento sinodal sem participar diretamente do *suffregium*. Nos seus concílios, a Igreja antiga ficou fiel a esta forma do início ao fim. Portanto, na Igreja antiga existia uma colegialidade inserida na sinodalidade, ou seja, o povo e os pastores, cada um de uma forma, participava das decisões, caminhando juntos na condução da missão da comunidade eclesial, um votando na melhor decisão, o outro influenciando (Cf. RATZINGER, J. *Annunciatori della Parola e servitori della vostra gioia. Teologia e spiritualità del Sacramento dell'Ordine*. Vol. 12, Vaticano: Ed. Vaticana, 2013, p. 182).

É por isso que as Conferências episcopais, para serem identificadas com as antigas Igrejas Patriarcais, como propõe o Papa Francisco, precisam considerar-se nos seus estatutos, como organizações que facilitam e auxiliam a celebração dos Concílios particulares. Não como aquelas que os substituem, já que esses são expressões da colegialidade, mas também da sinodalidade das Igrejas locais. No entanto, as Conferências se constituem, apenas, na normativa atual, em assembleias de bispos de uma nação ou território (Cf. Can. 447)⁷⁴. Logo, os membros das Conferências episcopais são os bispos e nem todos são diocesanos. Tal realidade só reforça a diferença entre Patriarcado e Conferência episcopal, principalmente quando se constata que, não se limita ao estatuto de membro desta organização, os bispos diocesanos, mas também os auxiliares e os titulares (Cf. Cân. 450 § 1)⁷⁵. Isso leva a entender que as Conferências Episcopais garantem, com sua organização atual, um *affectus collegialis*, mas não uma Igreja sinodal, que era tão presente nos Patriarcados. Visto que o modo como se estruturam estes organismos não abrange os diversos níveis das relações eclesiais (Cf. AS, 12).

Todavia, o que os Padres Conciliares queriam valorizar era *communio Ecclesiae* como *communio Ecclesiarum*, pois o fundamental do Vaticano II, no terceiro capítulo da LG, é que as dioceses são porções da Igreja inteira com todas as qualidades (*in quibus ex quibus*)⁷⁶. Assim, tal mudança de perspectiva faz reviver a tradição, segundo a qual a comunhão dos bispos entre si seja uma expressão da comunhão das Igrejas⁷⁷. Até porque os bispos, a partir do sacramento, se tornam personificação da sua Igreja⁷⁸. Com isso, o *collegium episcoporum* não poderia ser dissociado da *communio Ecclesiarum*⁷⁹. Porque, só dentro desta unidade entre episcopado e

74 Cf. VALDRINI, P., 2013, p. 110.

75 Cf. Ibid., loc. cit.

76 Cf. LEGRAND, H., 1973, p. 165 e 183.

77 Cf. Ibid., p. 183.

78 Cf. SEGOLONI RUTA, S., 2018, p.150.

79 Cf. LEGRAND, H., op. cit., p. 183.

Igreja particular, pode-se considerar o Concílio como *repraesentatio Ecclesiae*⁸⁰. Antes disso tornar-se uma realidade, será preciso criar uma cultura da colegialidade-sinodal, a qual seja sustentada por um exercício colegial do ministério episcopal articulado com a colaboração de todos os fiéis batizados: presbíteros, diáconos, religiosos, religiosas e inclusive os leigos. Só assim, o modo de governar refletirá a eclesiologia de uma Igreja Povo de Deus e não de uma Igreja episcopal ou clerical.

3.2.3 Sinodalidade formal e informal como base para uma colegialidade sinodal

Quando se fala de uma colegialidade episcopal que seja manifestação e expressão de uma *communio Ecclesiarum*, compreende-se o Colégio episcopal como um dos sujeitos detentores da autoridade suprema na Igreja. Contudo, esta autoridade não pode ser exercida sem estes dois critérios dados pela LG 22: O primeiro seria a sua representatividade da variedade e universalidade do Povo de Deus. O segundo seria a unidade com o seu Chefe, o Romano Pontífice. São estes dois critérios que fazem com que o Colégio dos apóstolos tenha recebido do próprio Cristo, juntamente com Pedro, o ofício de ligar e desligar. Logo, vem corroborado, assim, a passagem bíblica de Mt 16,19, sendo essa aquela que coloca a base da legislação canônica dos cân. 330-341, CIC 1983, sobre o exercício da *potestas* do romano Pontífice e do Colégio dos bispos⁸¹.

Entretanto, ao retomar o primeiro critério para o exercício da suprema autoridade eclesial, por parte do Colégio dos bispos, que é a representatividade desta diversidade e universalidade do Povo de Deus, não se pode ignorar que a *ratio*, por detrás deste critério, seria a natureza sinodal da Igreja. Esta natureza vem fundamentada na corresponsabilidade de todos os fiéis batizados, cada um segundo a

80 Cf. SEGOLONI RUTA, S., op. cit., p.150.

81 Cf. VALDRINI, P., 2013, p. 118.

sua própria condição, no exercício da *tria munera* de Cristo, confiada à Igreja para o cumprimento da sua missão no mundo (Cf. LG 31 e cân. 204)⁸². Essa relação de corresponsabilidade entre os batizados, proveniente desta concepção conciliar da Igreja, enquanto Povo de Deus, expressa uma dinâmica eclesial propriamente sinodal⁸³. Até porque, a Igreja é sinodal, não só no sentido de caminhar juntos, mas também de reunir-se na celebração e na missão⁸⁴. Por isso, a sinodalidade não pode ser ignorada dentro de uma eclesiologia Povo de Deus, que tem como fundamento a *communio Ecclesiarum*. Até porque, o conceito conciliar de Igreja comunhão, se articula nas relações jurídicas entre os fiéis, produzindo, através da corresponsabilidade entre os batizados, a sinodalidade como modalidade de ação e, conseqüentemente de governo⁸⁵.

Nesse caso, a sinodalidade como dinâmica eclesial, torna-se um instrumento concreto na colaboração e no desenvolvimento da colegialidade, pois rompe a separação rígida entre *Ecclesia docens* e *Ecclesia discens*. Haja vista que, o rebanho também possui a intuição para discernir as novas estradas que o Senhor revela à Igreja⁸⁶. De fato, dentro da eclesiologia conciliar da *communio*, não existe nem diferença e nem sobreposição dos sujeitos na Igreja, apesar de estarem em posições diversas⁸⁷. Todavia, o que existe é uma obrigação de uns para com outros⁸⁸. Por isso, na dinâmica sinodal conciliar, os fiéis, segundo o cân. 212, §3, têm o direito e, às vezes, até o dever ou a obrigação, a partir da ciência, competência e do prestígio que gozam,

82 Cf. BORRAS, A., **Sinodalità ecclesiale, processi partecipativi e modalità decisionale. Il punto di vista di un canonista**. In SPADARO A. - GALLI C.M. (edd.). *La riforma e le riforme nella Chiesa*. Brescia: Queriniana, 2016, p. 211.

83 Cf. *Ibid.*, loc. cit.

84 Cf. *Ibid.*, loc. cit.

85 Cf. VISIOLI, M. **La comunione ecclesiale rilievi canonistici**. In *La Comunione nella Vita della Chiesa: Le prospettive emergenti dal Vaticano II*. XXIII, Milano: Ed. Glossa, 2015, p. 42.

86 Cf. FRANCISCUS PP., 2015, p.1140.

87 Cf. VISIOLI, M., 2015, p. 42.

88 Cf. *Ibid.*, loc. cit.

de manifestar aos pastores o seu pensamento sobre aquilo que diz respeito ao bem da Igreja e de torná-lo manifesto a outros fiéis. Porém, ainda ao fiel, é dada a possibilidade de expressar o seu pensamento como batizado, levando, em consideração, a integridade da fé e dos costumes, observando também, o respeito aos pastores, a utilidade comum e a dignidade das pessoas. Esta liberdade de manifestar o próprio pensamento, pertence a todo fiel batizado, como atuação da própria responsabilidade na missão confiada à Igreja e também é expressão da natureza sinodal dessa⁸⁹.

Essa interpretação do cân. 212, §3, apenas confirma a impossibilidade de excluir do exercício do governo eclesial, o princípio da sinodalidade. Já que este é um termo que, ao ser analisado em sentido estreito, refere-se à comunhão interna de uma Igreja particular, ou seja, à sua realidade comunitária, que se desenvolve em um lugar específico, como, por exemplo, uma diocese. Logo, a sinodalidade é o modo, pelo qual, os fiéis e, as Igrejas locais, se mantêm unidos. No entanto, ao se entender em sentido largo, a sinodalidade designa essa mesma relação, porém em um âmbito maior da *communio Ecclesiarum*, ou seja, em toda a Igreja. Assim, para uma aproximação correta da sua problemática, é preciso levar em consideração que, não se pode identificá-la somente com a atividade colegial dos bispos, mas com a atividade da Igreja em seu conjunto. Com isso, ela é a expressão da pluralidade da Igreja, onde cada batizado ocupa o seu lugar, possibilitando-os até de oferecer a sua palavra, para que seja reforçada, assim, a sua própria catolicidade⁹⁰.

Devido a isso, é importante no governo eclesial, não só o caminhar junto dos bispos com um espírito de colegialidade, mas também, de sinodalidade⁹¹. Dado que é ela o princípio que torna eficaz a colegialidade dos bispos no governar eclesial, pois os ajuda, por

89 Cf. VALDRINI, P., 2013, p. 188.

90 Cf. BORRAS, A., 2016, p. 213.

91 Cf. FRANCISCUS PP. Allocutio: *Ad Synodales Patres*, 5 octobris 2015. In AAS, CVII (2015), p. 1136.

exemplo, a não transformar, o Sínodo dos bispos, em um simpósio de discussões doutrinárias teóricas. Torna-os a expressão da atitude da própria Igreja, que decide caminhar junto para ler a realidade com os olhos da fé e com o coração de Deus⁹². Portanto, o objetivo eclesial da vivência sinodal é o auto interrogar-se da Igreja, acerca da sua fidelidade ao depósito da fé, como fonte para saciar-se e saciar, iluminando com ele, o depósito da vida⁹³. Por esse motivo, o Romano Pontífice sublinha, por exemplo, que o Sínodo dos bispos se move, necessariamente, tanto no seio da Igreja como também dentro do santo Povo de Deus, pois os bispos, como pastores, fazem parte dele, enquanto servidores⁹⁴.

Assim sendo, percebe-se que a sinodalidade, realizada nestes organismos de participação no governo da Igreja, favorece a comunhão do agir missionário de todo o Povo de Deus. Ela pressupõe a participação responsável no estudo e na busca de soluções e questões de interesse comum, seja para as pessoas ou em vista da comunidade, tudo isso feito em um espírito de comunhão eclesial⁹⁵. Portanto, ela só tem sentido dentro deste contexto do bispo como representante da sua Igreja particular, de suas necessidades e dons espirituais. Logo, o governo sinodal conecta os pastores ao seu povo, reforçando entre eles a colaboração e a corresponsabilidade na missão eclesial. Então, não pode existir um governo colegial e sinodal no âmbito da Igreja universal se na dimensão da Igreja local ou particular a sinodalidade não é uma realidade. Em vista disso, para que a sinodalidade seja atuante na Igreja, é primordial um envolvimento mais amplo dos batizados⁹⁶. Desta maneira, a Igreja sinodal tem como prioridade a escuta de Deus até sentir com Ele o grito do povo,

92 Cf. FRANCISCUS PP., 2015, p. 1136.

93 Cf. *Ibid.*, loc. cit.

94 Cf. *Ibid.*, loc. cit.

95 Cf. SANTOS, M.A. “Sinodalidad”; *Diccionario General de Derecho Canónico*. Vol. VII, 1º ed., Navarra: Eunsa, 2012, p. 342.

96 Cf. BORRAS, A., 2016, p. 213.

abrangendo também, a escuta do pastor ao povo, para apreender a vontade à qual Deus chama a Igreja⁹⁷.

Dessa forma, enfatiza-se uma participação mais ampla através de um governo colegial-sinodal no processo de discernimento daquilo que o Espírito diz à Igreja, posto que Ele é dado a toda ela e nenhum órgão eclesial pode apropriar-se dele. Ao lado de uma sinodalidade formal, que são aquelas modalidades formalizadas nos diversos níveis institucionais, existe aquela informal, resultado da mútua escuta e da cooperação dos batizados na missão eclesial⁹⁸. Portanto, aquela informal, fruto da dinâmica relacional sinodal da Igreja, inspira a formal. Então, a sinodalidade, para se manifestar formalmente, precisa ser organizada em lugares institucionais através do princípio hierárquico⁹⁹, porque ela só existe nesta relação intrínseca do corpo eclesial, isto é, entre o grupo de fiéis e o seu pastor¹⁰⁰. Por isso, a sinodalidade, para a sua sobrevivência, deve estar articulada com a colegialidade. Mas, também, é verdadeiro o contrário.

Logo, a sinodalidade informal, por fazer parte da natureza da Igreja, é encontrada em qualquer comunidade eclesial e é a base para a existência daquela formal, que se realiza somente dentro daquelas instituições que emergem do CIC 1983¹⁰¹. Assim sendo, onde a hierarquia não organiza a sinodalidade informal, através destas instituições canônicas, a formal não se desenvolve, tornando a natureza sinodal da Igreja algo inexpressivo naquela determinada realidade eclesial. Dessa maneira, a realização da sinodalidade formal na diocese, torna-se um processo pedagógico que dá vida a esta natureza sinodal da Igreja. Por causa disso, ela se desenvolve em dois níveis eclesiais. O primeiro nível ou contexto eclesial é nos organismos que fazem parte estruturalmente da Igreja particular¹⁰².

97 Cf. FRANCISCUS PP., op. cit., p. 1141.

98 Cf. BORRAS, A., op. cit., p. 213.

99 Cf. BORRAS, A., 2016, p. 213-214.

100 Cf. Ibid., p. 214.

101 Cf. Ibid., p. 229.

102 Cf. Ibid., p. 216-220.

Entre eles está o Sínodo diocesano (Cf. cânn. 460-468) e os Conselhos de participação (Cf. Cânn. 495-502 e Cânn. 511-514). O segundo nível seria no contexto das entidades que congregam as Igrejas particulares (Cf. Cânn. 431-459).

O Sínodo diocesano, por exemplo, exprime, neste primeiro nível, uma maneira original de exercer o poder legislativo em nível de Igreja particular e também de educar o povo para o exercício de um governo eclesial colegialmente-sinodal¹⁰³. Haja vista que, existe um aspecto comunitário e participativo muito forte, devido ao caráter de representatividade diocesana estar presente através da escolha dos membros deste organismo, determinado pelo próprio direito e, pela discricionariedade do próprio bispo (Cf. Cân. 463). Além disso, também é realidade, neste órgão sinodal, a livre discussão dos membros nas sessões sinodais sobre as questões propostas, mas também na sua preparação, formando, assim, na comunidade, uma cultura participativa e de corresponsabilidade (Cf. Cân. 465)¹⁰⁴. Com isso, pode-se afirmar que, neste lugar institucional, acontece o encontro colaborativo entre o bispo e o seu povo no governo da sua Igreja através da união do princípio hierárquico com o comunitário. Por isso, o Sínodo diocesano, além de ser um ato de governo, é também um evento de comunhão¹⁰⁵, visto que, no Sínodo, o que se manifesta não é a vontade de um povo, mas a unidade da fé¹⁰⁶. Esta solenidade da manifestação da unidade da fé, é fruto da representatividade desta organização¹⁰⁷. É por isso que a assembleia

103 Cf. *Ibid.*, p. 217.

104 Cf. ROCHA, G. **Igreja sinodal. A alegria da missão na sociedade secularizada**. Aveiro: Tempo Novo, 2015, p. 147.

105 Cf. CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Directorium de pastorali ministerio episcoporum: Apostolorum Successores*. Vaticano: ed. Vaticana, 2004, p. 167.

106 Cf. PUZA, R. **Démocratie et synode: Le principe synodal dans une perspective historique, théologique et canonique**. In *Revue de Droit Canonique*, XLIX (1999), p.136.

107 Cf. KOUVEGLO, E.G. **Le gouvernement dans l'Église au regard des principes de démocratie**. Vaticano: LUP, 2014, p. 281.

do Sínodo diocesano é um instrumento primordial para se gerar uma cultura sinodal na Igreja local, pois ele simboliza o Povo de Deus de uma Igreja particular, comprometido corresponsavelmente e, reunido em torno do seu pastor, por causa de uma única missão¹⁰⁸.

Com isso, vai ganhando forma, na sinodalidade formal, a informal, ou seja, a colaboração de todos os batizados na missão eclesial, vai se materializando em formas institucionais concretas na organização do governo da Igreja. Tal fato vem sempre concretizado a partir do princípio de representatividade, que não pode ser entendido como um princípio democrático, porque a representatividade do Povo de Deus não é baseada em um elemento sociológico, mas vocacional¹⁰⁹. O indivíduo tem necessidade, no contexto da sociedade democrática, de “delegar” as prerrogativas àquele que o representa, todavia, em uma assembleia sinodal, onde não é ausente este princípio de representação, o fiel que exerce a sua representatividade, dentro deste órgão, o faz como resposta de uma vocação comum¹¹⁰. Logo, a representatividade, em um contexto eclesial, não deve ser entendida como sociológica ou analogicamente política, mas como ontológica e funcional, realizando-se a partir da natureza da Igreja, pois tal princípio torna presente a realidade e o mistério da Igreja¹¹¹. Com isso, a representatividade eclesial torna possível à Igreja viver a comunhão e a participação sinodal.

Por essa razão, os Conselhos de participação na Igreja particular, como o Conselho presbiteral e o de pastoral, mesmo não sendo órgãos sinodais, podem ser considerados como um outro lugar, onde se expressa e se educa para a sinodalidade. O primeiro é um órgão de governo que se coloca sempre vinculado com a função episcopal e tem uma relação de alteridade com o bispo, embora dividindo com ele uma unidade de consagração e missão¹¹². A sua

108 Cf. Cf. KOUVEGLO, E.G., 2014, p. 281 .

109 Cf. Ibid., p. 283.

110 Cf. Ibid., loc. cit.

111 Cf. Ibid., p. 284.

112 Cf. BORRAS, A., 2016, p.220.

finalidade é ajudar o bispo no governo da diocese (Cf. Cân. 495 § 1)¹¹³. No entanto, por este Conselho ser composto somente de presbíteros, representantes do presbitério, tendo a função de colaboração no governo do bispo, seria possível afirmar que este órgão conduz indiretamente à sinodalidade¹¹⁴. Dado que o cân. 499, determina que na eleição seja feita a escolha dos seus membros de modo tal que, os presbíteros sejam representados, sobretudo, em razão dos diversos ministérios e das diversas zonas da diocese. Logo, pode-se deduzir que, diante deste caráter representativo dos pastores, se favorece uma participação indireta das comunidades eclesiais no governo da diocese. Todavia, o Conselho de pastoral, que tem como membros representação das diversas categorias de pessoas da diocese (Cf. Cân. 512), reflete toda a porção do Povo de Deus, que faz dele um lugar de realização da sinodalidade, pois os fiéis aqui, são consultados em virtude da sua condição de batizados e dos carismas que são próprios de cada uma desta categoria de fiéis.

Entretanto, a sinodalidade formal, acontece também nas instituições que congregam as Igrejas particulares, como os Concílios particulares, as Conferências episcopais e as assembleias continentais. Neste nível da estrutura eclesial, a sinodalidade se encontra com a colegialidade¹¹⁵. Com isso, a sinodalidade formal não só acontece em instituições sinodais, mas também naqueles órgãos que não são sinodais, pois, com a sua representatividade eclesial, expressam a sinodalidade da Igreja, dando-lhe forma institucional. Desse modo, a sinodalidade deixa de ser um princípio e passa a ser uma modalidade de governo que forma cada membro da Igreja para o exercício da corresponsabilidade. Com isso, a sinodalidade vivida neste nível de amplitude, sustentada pela colegialidade, contribui, com a comunhão das Igrejas, fazendo-a um instrumento no processo da construção de um povo (Cf. EG 224). Isso significa que, a colegialidade episcopal, é

113 Cf. *Ibid.*, loc. cit.

114 Cf. BORRAS, A., 2016, p. 220.

115 Cf. *Ibid.*, p. 220-224.

aquela que favorece uma *communio Ecclesiarum*, ajudando a formar na sinodalidade um povo missionário e corresponsável para com a Igreja. Já que dentro deste processo sinodal de governo, as decisões não somente falam da realidade trazida pelo Povo de Deus no processo de formação decisional, mas também, o tornam sensível à participação no desenvolvimento da missão evangelizadora. Assim, começa-se a formar uma cultura colegialmente sinodal do governo eclesial.

4. Conclusão

De fato, ao levar em consideração algumas características dessa modalidade de governo, é evidente que fica assegurada, na ação eclesial, uma abordagem mais realística da pastoral e de toda a atividade evangelizadora da Igreja. Posto que, com a motivação de uma participação corresponsável de todos os batizados, sobretudo os leigos, a ação e as propostas evangelizadoras da Igreja deixam de ser teóricas e inalcançáveis, passando a ser mais concretas e aplicáveis à realidade de cada fiel e de suas comunidades. Na verdade, a reforma foi um processo iniciado pelo Vaticano II, com a inauguração da eclesiologia do Povo de Deus, porém, retomada pelo Papa Francisco no seu pontificado.

A Igreja pós-conciliar, com sua tentativa de manter uma estrutura garantidora da unidade eclesial, enquanto uniformidade, aplicava toda a sua atenção na defesa dos organismos de governo que pudessem tutelar a universalidade dela. Com isso, no pós-concílio se deparou com uma organização eclesial centrada no papado e na sua relação com o Colégio dos bispos. Consequentemente, gerou uma estrutura eclesial muito voltada para a relação entre eles, excluindo, assim, da dinâmica e das estruturas de governo, uma maior circularidade com o Povo de Deus. Com isso, produz-se na Igreja, uma inércia no governar e no evangelizar, através de uma insistência do

binômio primado-colegialidade, o qual fica inoperante na vida eclesial, devido às problemáticas de entendimento eclesiológico e canônico.

Tal ideal eclesiológico é fruto da continuidade de uma concepção de Igreja como *societas* e não como comunidade. Dado que, todo o seu operar e estrutura, vem centrados no agir da autoridade de governo. Essa concepção eclesial sociológica, foi fruto do processo de institucionalização e das reformas ocorridas na história da Igreja. Contudo, o seu objetivo era garantir uma autonomia do corpo eclesial com relação ao Estado, concebido como soberano. No entanto, essa perspectiva eclesial não condiz mais com o período contemporâneo em que a Igreja vive e evangeliza. Porque, aquilo que o Vaticano II descobriu como expectativa do mundo para com a Igreja, não é que ela seja uma organização autônoma, mas que seja capaz, especialmente, de anunciar o Evangelho com o seu testemunho. Portanto, a partir do Vaticano II, não basta um ordenamento canônico, cujo objetivo seria somente tutelar o agir eclesial de modo independente do poder estatal. Por conseguinte, garantindo na Igreja um poder público autônomo do Estado. Pelo contrário, o ordenamento da Igreja e a sua estrutura devem favorecer o diálogo entre a realidade interna da organização eclesiástica e aquela externa à Igreja, isto é, a secular. Logo, a Igreja não precisa mais legitimar-se diante do Estado com o seu ordenamento, mas fazer com que o seu governar e agir eclesial, sejam coerentes com a sua natureza missionária de uma fé professada e anunciada.

Por essa razão, é forte a tentativa do Vaticano II de construir uma estrutura eclesial mais dialógica, para que seja evidenciada, sobretudo, uma Igreja mistérica, relacional, humilde, discípula, serva, mãe, misericordiosa e acolhedora. Assim sendo, na estrutura de governo da Igreja conciliar, foram privilegiados os organismos colegiais e participativos de comunhão, os quais manifestavam, seja uma igualdade na dignidade dos batizados como, também, uma complementariedade nas funções que cada categoria de fiel ocupava na missão da Igreja. Além disso, dentro destes espaços de participação

no governo eclesial, a corresponsabilidade batismal pela missão da Igreja viria realizada concretamente e a sua comunhão de fé testemunhada. Dessa maneira, com o Vaticano II, a Igreja não seria vista mais como uma corporação passiva de fiéis, súditos de uma classe clerical. Pelo contrário, a Igreja seria percebida como relação, onde, através da categoria da *communio*, todos os fiéis, a partir da sua vocação, seriam chamados a ser colaboradores da missão de Cristo no mundo e na Igreja.

A intenção dos Padres conciliares era romper com uma introversão eclesial, onde, o que importava, era uma Igreja que buscava somente preservar-se da ameaça do mundo secular, com a sua organização de governo e o seu modo de atuar. Inclusive, para conseguir combater estas ameaças exteriores, reforçou uma centralização da gestão eclesial nas mãos do Papa e da Cúria Romana, através de uma concepção de governo como poder de controle. Com essa dinâmica gera-se uma estrutura eclesial muito universalística e burocrática. Os resultados serão de decisões que não correspondem a uma complexa realidade pastoral, na qual a Igreja está inserida. Com isso, o Papa Francisco, ao propor uma eclesiologia baseada na categoria do povo de Deus, deseja evidenciar o caráter participativo e corresponsável dos batizados na missão eclesial e na sua gestão, baseando-se não somente na *communio episcoporum*, mas na *communio Ecclesiarum*. Visto que, tal dinâmica eclesiológica garante um governar da missão eclesial, que favorece uma adequação maior das decisões às diversas realidades pastorais.

Referências

BERTOLINO, R. “*Sensus fidei*”, carismi e diritto nel popolo di Dio. In GEROSA, L. (cur.). Antropologia, fede e diritto ecclesiale. Milano: Jaca Book, 1995.

- BLANCO, A. A. **Desafios para la reforma de la Iglesia.** In SEGOVIA, J. L. et. al. *Evangelium Gaudium* y los desafios pastorales para la Iglesia, Madrid: PPC, 2014.
- BORRAS, A. **Sinodalità ecclesiale, processi partecipativi e modalità decisionale. Il punto di vista di un canonista.** In SPADARO A. - GALLI C.M. (edd.). *La riforma e le riforme nella Chiesa.* Brescia: Queriniana, 2016.
- COLOMBO, G. **La ragione teologica.** Milano: ed. Glossa, 1995.
- CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI. **Communio Notio.** In AAS, LXXXV (1993).
- CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, Directorium de pastoralis ministerio episcoporum: *Apostolorum Successores*, Vaticano: ed. Vaticana, 2004.
- CONGAR, Y.M. **Le Concile au jour le jour. Troisième session.** Paris: Cerf, 1965.
- DE LUBAC, H. **Pluralismo di Chiese o unità della Chiesa?**, Brescia: Morcelliana, 1973.
- DENZINGER. **Compêndio dos Símbolos, definições e declarações de fé e moral.** São Paulo: Loyola, 2007.
- DIANICH, S. **Ecclesiologia. Questioni di método e una proposta.** Cinisello Balsamo: Paulinas, 1993.
- DIANICH, S. **Comunione e diritto.** In *Vivens homo*, IX (1998).
- ERDÖ, P. **Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale.** Torino: Giappichelli, 1996.
- FAGIOLO, V. **Vaticano II e il diritto canonico.** In *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965). Actes du colloque organisé par l'École Française de Rome en collaboration avec l'Université de Lille III, l'Istituto per le scienze religiose de Bologne et le Dipartimento di studi storici del Medioevo e dell'età contemporanea de l'Università di Roma - La Sapienza (Rome 28-30 maggio 1986, Coll. de l'École Française de Rome, n. 113, Roma: École Française de Rome, 1989.*

FANTAPPIÈ, C. **Ecclesiologia e canonistica**. Venezia: Marcianum Press, 2015.

FERRARO, B. **O discipulado como seguimento do Jesus histórico**. In V Conferência de Aparecida. Renascer de uma esperança. Montevideo - São Paulo: Paulinas/Ameríndia, 2008.

FRANCISCUS PP. Allocutio: **Ad Synodales Patres**. 5 octobris 2015. In AAS, CVII (2015).

FRANCISCUS PP. Allocutio: **Occasione L anniversariae memoriae ab inita Synodo Episcoporum**. 17 octobris 2015. In AAS, CVII (2015).

GREGORIO IRIARTE, P. - ORSINI PUENTE, M. **Documento Aparecida. Síntesis, reflexión, aplicación**. Cochabamba: Amerindia, 2007.

GHERRI, P. **Lezioni di Teologia del Diritto Canonico**. Vaticano : LUP, 2004.

HERVADA, J. **Diritto costituzionale canonico**. Milano: A. Giuffrè, 1989, II capitolo.

HOFFMAN, J. **Grâce et institution selon Hans Dombois: une nouvelle approche du mystère de l'Église**. In Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, LII (1968).

IOANNES PAULUS PP. II. Litterae apostolicae motu proprio datae de theologica et iuridica natura Conferentiarum Episcoporum: **Apostolos Suos**, 21 maii 1998. In AAS, XC (1998).

IOANNES PAULUS PP. II. Adhortatio apostólica: **Ecclesia in Oceania**. 22 novembris 2001. In AAS, XCIV (2002).

KOUVEGLO, E.G. **Le gouvernement dans l'Église au regard des principes de démocratie**. Vaticano : LUP, 2014.

LEGRAND, H. **Communio Ecclesiae, communio Ecclesiarum, Collegium episcoporum**. In SPADARO, A. – GALLI, C.M. (edd.). La riforma e le riforme nella Chiesa. Brescia: Queriniana, 2006.

LONGHITANO, A. **Il diritto nella realtà ecclesiale**. In Il diritto nel mistero della Chiesa. 3 ed., III, Vaticano: ed. Glossa, 1995.

- MARENCO, G. *Gaudium et Spes: La pastoralià alla prova*. In CHENAUX, P. – BAUQUET, N. (eds.). *Rileggere il Concilio. Storici e teologi a confronto*. Vaticano: LUP, 2012.
- MIRANDA, M.F. *Linhas eclesiológicas da Evangelii Gaudium*. In AMADO, J.P. – FERNANDES, L.A. (orgs.), *Evangelii Gaudium em questão. Aspectos bíblicos, teológicos e pastorais*, São Paulo - Rio de Janeiro: Paulinas, 2014.
- PEREA, J. *Del Vaticano II a la Iglesia del Papa Francisco. Cincuenta años de posconcilio*. Madrid: PPC.
- PUZA, R. *Démocratie et synode : Le principe synodal dans une perspective historique, théologique et canonique*. *Revue de Droit Canonique*, XLIX (1999).
- RATZINGER, J. *La collegialità episcopale: spiegazione teologica*. In BARAÚNA, G. (cur.), *La Chiesa del Vaticano II*. Firenze: Vallecchi, 1965.
- RATZINGER, J. *Annunciatori della Parola e servitori della vostra gioia. Teologia e spiritualità del Sacramento dell'Ordine*. Vol. 12, Vaticano: Ed. Vaticana, 2013.
- RIGAL, J. *L'ecclésiologie de communion. Son évolution historique et ses fondaments*. Paris: CERF, 2000.
- ROCHA, G. *Igreja sinodal. A alegria da missão na sociedade secularizada*. Aveiro: Tempo Novo, 2015.
- SANTOS, M.A. *“Sinodalidad”; Diccionario General de Derecho Canónico*. Vol. VII, 1º ed., Navarra: Eunsa, 2012.
- SEMMELOTH, O. *L'Église sacrement de la redemption*. Paris: Ed. Saint- Paul, 1962.
- SECRETARIUS GENERALIS SS. CONCILII, *Notificatio: Nota Explicativa Praevia*, 16 novembris 1964. In AAS, LVII (1965).
- SEGOLONI RUTA, S. *Consultare e consigliare nella Chiesa : La stagione conciliare moderna*. In GHERRI, P. (cur.). *Consultare e*

consigliare nella Chiesa. Atti della Giornata Canonistica intersciplinare. Vaticano: LUP, 2018.

SPADARO, A. **Entrevista al Papa Francisco**. In COSTA, G. (ed.), *Entrevista y conversaciones con los periodistas*, Vaticano – Madrid: Vaticana/Romana, 2014.

TILLARD, J. M. **Chiese di Chiese. L'eccelesiology di comunione**. Brescia: Queriniana, 1989.

CONCILIUM VATICANUM I. Constitutio dogmatica: *Pastor Aeternus*,. In ASS, VI (1870/1871).

VALDRINI, P. **Comunitá, persone, governo. Lezioni sui libri I e II del CIC 1983**. Vaticano: LUP, 2013.

VISIOLI, M. **La comunione ecclesiale rilievi canonistici**. In *La comunione nella vita della Chiesa: le prospettive emergenti dal Vaticano II*, XXIII, Milano: Ed. Glossa, 2015.

VITALI, D. **Popolo di Dio**. Assisi: Cittadella, 2013.

V CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO-AMERICANO E DO CARIBE, **Documento de Aparecida**. Brasília - São Paulo, 2007.

WHELAN, G. *Evangelii Gaudium come “Teologia contestuale”*: **aiutare la Chiesa ad “alzarsi al livello dei suoi tempi”**. In YAÑEZ, H. M. (cur.). *Evangelii Gaudium: Il testo ci interroga. Chiave di lettura, testimonianze e prospettive*, Roma: GBP, 2014.

YAÑEZ, H.M. **Tracce di lettura dell'Evangelii gaudium**. In YAÑEZ, H. M. (cur.). *Evangelii Gaudium: Il testo ci interroga. Chiave di lettura, testimonianze e prospettive*, Roma: GBP, 2014.

Recebido: 3-11-2021

Aceito: 14-03-2022