

O ESPÍRITO SANTO E A IGREJA: RESPOSTAS DE CONGAR E DO CONCÍLIO VATICANO II À QUESTÃO “CARISMA E INSTITUIÇÃO”*

*THE HOLY SPIRIT AND THE CHURCH: RESPONSES
OF CONGAR AND THE II VATICAN COUNCIL TO THE
ISSUE “CHARISM AND INSTITUTION”*

*Miguel De Salis Amaral***

Resumo

O papel do Espírito Santo na Igreja recebeu um esclarecimento fundamental durante o Concílio Vaticano II. Neste estudo indicam-se os principais aspectos renovados, entre os quais destaca o papel estruturante e dirigente que o Paráclito tem, juntamente com Cristo, no *sacramentum salutis*. Assim pode-se tentar encontrar uma solução melhor para a questão da relação entre carisma e instituição na Igreja, que, com frequência, tem sido alvo de leituras muito variadas, mas ainda susceptíveis de um enriquecimento. A apresentação da doutrina de Congar sobre a relação entre o Espírito e a Igreja, muito diferente antes e depois da assembleia conciliar, mostra de um modo exemplar a lentidão da recepção e as vias encontradas por um teólogo que se interessou pelo tema “carisma-instituição”.

PALAVRAS-CHAVE: Espírito Santo. Igreja. Congar. Vaticano II.

Abstract

The role of the Holy Spirit in the Church received a fundamental clarification during the II Vatican Council. In this study, the main renovated aspects are

*O texto deste estudo foi publicado em italiano na revista *PATH* 9 (2010) 364-382, da Pontifícia Academia de Teologia. Agradeço ao presidente da Academia, Rev. Prof. Manlio Sodi, S.D.B., a gentil concessão da licença para o publicar em português. O presente texto, além de traduzido, foi retocado em aspectos mais marginais, pelo que difere ligeiramente do original italiano.

**Doutor em Teologia e Professor da Pontifícia Universidade Sta. Cruz, de ROMA.
E-mail: <amaral@cheapnet.it>.

indicated, among which Paraclete's structuring role as a leader, together with Christ, in the sacramentum salutis. In this way, one can try to find a better solution to the question of the relationship between charisma and institution in the Church, which has frequently been the target of very different readings, which nevertheless are still capable of an enrichment. The presentation of the doctrine of Congar on the relationship between the Spirit and the Church, very different before and after the Council assembly, shows in an exemplary way the slowness of the reception and the ways found by a theologian who became interested in the subject "charisma-institution".

KEYWORDS: *Holy Spirit. Church. Congar. Vatican.*

Introdução

Qual é o lugar do Espírito Santo no discurso eclesiológico? Ainda hoje muitos o situam no âmbito carismático e no contexto da vitalidade da Igreja, atribuindo ao Verbo encarnado a dimensão institucional e estrutural do corpo eclesial. A teologia, obviamente, não separa as duas missões divinas, mas ainda está longe de chegar a uma solução que ajude a responder aos desafios pastorais da nossa época. As dificuldades são muitas. Em primeiro lugar, a falta de acordo sobre o significado dos termos “carisma”, “instituição”, “estrutura”, etc., que habitualmente são relacionados principalmente com uma só das dimensões da Igreja: ou reunidos sob a ação de Cristo ou sob a ação do Espírito. Outro obstáculo é o uso de categorias sociológicas no discurso eclesiológico, sem ter em conta os limites destas. A terceira dificuldade é a assunção acrítica de alguns pontos de vista, que se pode resolver com um melhor conhecimento da eclesiologia católica e dos desafios aos que ela teve de responder no passado. Uma tal compreensão histórica ajuda-nos a conhecer melhor o perfil e implicações dos termos usados e os limites que algumas interpretações sociológicas trazem consigo.

Na linha – suposta ou verdadeira – de Joaquim de Fiore, ao longo da vida da Igreja, muitas pessoas consideravam que se devia atribuir ao Espírito Santo a responsabilidade pela era – futura – em que a Igreja haveria de ser na terra o reino de espiritualidade e de liberdade. Com isso elas tentaram antecipar em certo sentido aquilo que deveria acontecer só no fim do mundo. Assim a Igreja na sua forma histórica atual era relativizada e associada à “idade do Filho”. No melhor dos casos, a forma atual dela era vista como uma fase que era necessário superar através de uma reforma governada inteiramente pelo Espírito.

Desde a época do abade calabrês, a teologia católica conhece bem muitas propostas de reforma inspiradas em ideias utópicas de diversos géneros que, com muita frequência, foram ligadas com a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade. A resposta da teologia católica mais reflexiva a estas propostas tinha-se orientado para o esclarecimento do dogma da Santíssima Trindade, especialmente naquilo que diz respeito à união das missões do Filho e do Espírito, e orientou-se também para o conhecimento da dimensão escatológica da Igreja *in via*. Apesar destes esforços, sempre ficou uma certa tendência a associar a renovação e a liberdade dos carismas exclusivamente ao Espírito, enquanto que a estabilidade, a lei e as instituições se ligavam só a Cristo. A reacção teológica mais “automática”, pelo seu lado, levava a ver com muita cautela qualquer estudo do aspecto interior e carismático da Igreja, acentuando principalmente o institucional e externo. Assim, tornava-os, talvez por reacção, opostos.¹

A polémica com o luteranismo provocou uma suspeita, mais ou menos difundida nos espíritos católicos, por tudo o que aludisse à intervenção direta do Espírito Santo na alma do cristão quando lê a Sagrada Escritura, tendendo principalmente a situar a sua mediação na Igreja hierárquica que ensina a Palavra de Deus. Desde então, e com a experiência histórica que acabámos de resumir, parecia sempre difícil encontrar um lugar para o Espírito Santo na Igreja que fosse muito mais além da sua normal ou extraordinária assistência à hierarquia para proclamar o Evangelho, apascentar o rebanho que lhe tinha sido confiado e realizar uma inspiração mais ou menos episódica na vida da Igreja através dos carismas (considerados “graças extraordinárias”). No discurso clássico dos manuais não se encontrava nenhuma implicação estrutural da ação do Espírito, até porque se considerava que o próprio Cristo já tinha fundado a Igreja nas suas linhas principais. O Espírito começou a entrar com mais consistência nos manuais *De Ecclesia* só no início do século XX. Até ao Concílio Vaticano II

¹ “Le esagerazioni dei movimenti spiritualisti del Medioevo (gioachinismo, francescani *spirituali*, con Ockam che attacca violentamente l’autorità papale, i precursori del protestantesimo, ecc.) resero sospetto ogni approfondimento dell’aspetto interiore e carismatico della Chiesa e misero in evidenza la necessità di accentuare il suo aspetto esterno e istituzionale” A. DEL PORTILLO, *Dinamicità e funzionalità delle strutture pastorali*, em ATENEO ROMANO DELLA SANTA CROCE, *Rendere amabile la verità. Raccolta di scritti di mons. Álvaro del Portillo*, LEV, Città del Vaticano 1995, p. 477, (original de 1969); “il metodo prevalentemente apologetico [...] in definitiva creò una mentalità abituata a vedere nella Chiesa il suo carattere di società esterna, gerarchicamente costituita, e contribuì a confondere, se non a oscurare o a dimenticare, gli aspetti interni” *Ivi.*, p.478s.

pode-se encontrar um discurso eclesiológico em que o Consolador aparece como alma ou princípio transcendente da unidade da Igreja, seguindo a linha dos Padres e da teologia medieval mais tradicional.

O artigo do Símbolo sobre a Terceira Pessoa da Santíssima Trindade está muito ligado com o eclesiológico. Hoje pensamos mais no Espírito Santo e no seu papel na Igreja, evocando e desenvolvendo esta proximidade litúrgico-espiritual, mas a reflexão ainda não chegou a uma plena maturidade. Talvez porque a história nos leva com frequência a pensar na dialética estrutura-carisma, Igreja institucional-Igreja carismática, etc. Existem muitos aspectos na questão, mas aqui queremos mostrar só como é que a evolução da reflexão de Congar sobre o lugar eclesiológico do Espírito Santo o ajudou a entender melhor a difícil questão da relação carisma-instituição e aquilo que o Concílio Vaticano II afirmou sobre o papel do Espírito Santo na Igreja, a qual é uma realidade complexa (LG 8). Deixaremos para um outro momento um estudo mais extenso do percurso histórico dos modos de ver o binómio estrutura-carisma à luz da ação do Espírito Santo na Igreja.

1 O papel do Espírito na Igreja segundo Congar antes do Concílio

É muito frequente encontrar-nos com textos em que se considera que o cardeal Yves-Marie Congar O.P. foi o eclesiólogo mais importante do século XX. Embora este tipo de afirmações normalmente se devam fazer com um pouco mais de distância histórica, esta opinião é comum nos ambientes teológicos atuais e oferece-nos um ponto de vista a partir do qual podemos observar uma mudança no modo de ver a ação do Espírito Santo na Igreja.

Só nos últimos dez anos é que se começou a estudar a evolução da perspectiva de Congar em relação ao Espírito Santo e, mais recentemente, começa-se a entender a envergadura dessa mudança.² Para

² Cf. J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, Leuven University Press, Leuven 1992; P. G. GIANAZZA, *Lo Spirito Santo: summa pneumatologica di Yves Congar*, LAS, Roma 1998; A. DOBRZYNSKI, *La pneumatología en la eclesiología ecuménica del cardenal Yves Congar*, Servicio de publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 2000; E. T. GROPE, *Yves Congar's Theology of the Holy Spirit*, Oxford University Press, Oxford 2004; a tese de doutoramento mais recente sobre o tema – segundo os nossos dados – foi defendida em Lovaina em setembro de 2007: F. KWAKVA N'KAKALA, *Le rapport entre christologie et pneumatologie dans l'œuvre d'Yves Congar* (dir. J. Famerée).

poder seguir a transformação de Congar, dividimos em duas partes o estudo do seu percurso. Nesta primeira faremos alguma indicação aos desenvolvimentos posteriores ao Concílio, mas só os veremos na terceira parte, depois de ter estudado mais diretamente – na segunda parte – os textos conciliares.

Em 1941 o dominicano francês escreveu os seus *Ensaio sobre o mistério da Igreja*, com quatro capítulos e dois apêndices sobre a eclesiologia de Möhler. Em 1952 introduziu nesse mesmo livro um quinto capítulo (ou ensaio) e retirou os apêndices dedicados ao teólogo de Tubinga. O novo ensaio realizava uma análise do Espírito Santo e do corpo apostólico enquanto realizadores da obra de Cristo. Congar tinha a intenção de explicar que Cristo tinha fundado a Igreja enviando os Apóstolos e o Espírito. Seguindo a sua explicação, havia uma dualidade de agentes – missões – que realizavam a obra de Cristo. O Espírito realizava desde dentro aquilo que o ministério apostólico fazia no exterior, estando os dois unidos através do vínculo da aliança devido à fidelidade de Deus às suas promessas. A Igreja era estruturada através da instituição dos meios da graça, em relação íntima com os *acta Christi in carne*. Essa estruturação era fundamentalmente cristológica, mas era animada pela ação do Espírito Santo, sob a guia do Cristo celestial. A vida da Igreja era um campo onde se manifestava a transcendência da sua Cabeça e a personalidade, também transcendente, do Espírito Santo, com a liberdade soberana dos dons e das intervenções de cada um. Congar atribuía ao Espírito uma espécie de liberdade ou autonomia, a qual explicava uma das características da vida da Igreja.

O dominicano francês teve oportunidade de utilizar mais tarde esta mesma perspectiva, prolongando-a na explicação do binómio estrutura-vida da seguinte forma: a estrutura hierárquica instituída por Cristo (que é dom de Deus oferecido e recebido assim como é dado nos seus traços mais essenciais), e a vida da Igreja (que em cada época manifesta a grande variedade dos dons do Espírito e da resposta dos homens). Como se vê, a ação do Espírito limitava-se à intervenção na vida da Igreja, normalmente com carismas, e devia estar submetida à missão do Filho,³ visto que a vida dependia da estrutura hierárquica querida por Cristo. Naquele quinto ensaio Congar estudava também a natureza da união do Espírito Santo com a instituição eclesial,

³ Parece que aqui Congar tenha seguido a opinião de S. Tomás de Aquino no *Contra errores graecorum*.

considerando três possibilidades e debatendo qual fosse a importância delas, as suas implicações e possibilidades. O primeiro modo de ver esta união era o da encarnação, que ele rejeitou. Reconhecia, porém, que existiam algumas afinidades. A segunda perspectiva era o binômio estrutura-vida. O terceiro ponto de vista era o da Aliança, fundado no decreto salvífico e na promessa de Deus, realizada no *tempus ecclesiae*. Esta justificaria a infalibilidade de que gozam determinados atos do magistério e a ação divina nos sacramentos – concretamente a ação do Espírito neles, levando a promessa de Cristo a cumprimento –, embora Congar sublinhasse também que a resposta de fé aos sacramentos era necessária para a sua recepção frutuosa. Além disto, afirmava que o Espírito dava graças também fora da intervenção do ministério ordenado. A perspectiva de Congar era, então, muito clássica e, em certo sentido, menos desenvolvida que a de Arintero, seu irmão de hábito.⁴

Numa obra da mesma época – *Cristo, Maria e a Igreja*⁵ – afirmava que a Igreja instituição era o instrumento santo de Deus para a salvação do mundo, em consonância com a cristologia de Calcedônia que sublinhava a verdadeira humanidade de Cristo Jesus. Congar também aceitava a ação direta de Deus nas almas dos fiéis, mas considerava-a típica da eclesiologia protestante. Chamava-a então dimensão “carismática”⁶ e considerava que a união dessa dimensão com a eclesiologia católica se verificava através da hierarquia. Esta última devia provar todos os carismas, como dizia São Paulo. Portanto, existia uma inclusão da ação carismática na eclesiologia católica, mas ainda situada só dentro de duas categorias: a da origem divina dos carismas e a da sua aceitação por parte da hierarquia. Naquela altura ainda não se considerava que Deus agia também na hierarquia – de modo ordinário ou extraordinário – para que esta se pronunciasse sobre os carismas. A união da ação carismática divina e da ação hierárquica verificava-se na aceitação dos carismas pela hierarquia.

Como se vê pelo que acabamos de considerar, o teólogo dominicano ainda entendia a ação do Espírito na Igreja de um modo reduzido, e necessitando de uma submissão à hierarquia para não enfraquecer a

⁴ Para mais informação sobre o Pe. Juan González Arintero, O.P., cf. M. DE SALIS, *Concittadini dei santi e familiari di Dio. Studio storico-teologico sulla santità della Chiesa*, Edusc, Roma 2009, p. 143s.

⁵ Cf. Y.-M. CONGAR, *Le Christ, Marie et l'Église*, Desclée de Brouwer, Paris 1955.

⁶ Há que ter em consideração que neste livro Congar considera a dimensão carismática da Igreja como sinónimo de ação direta de Deus nas almas, cf. *Idem*, p. 46.

mediação eclesial. Ao mesmo tempo, isto mostra que, já nos anos 50, Congar estava interessado na relação do Espírito Santo com a Igreja. Embora ele partisse da perspectiva católica clássica, que estudava esta realidade no âmbito da antropologia teológica, procurava enriquecê-la eclesiologicamente.⁷

O dominicano francês aprofundou as suas ideias sobre a relação Espírito-Igreja nos anos seguintes, especialmente depois do Concílio Vaticano II. De fato, nos anos 1979-1980 Congar publicou três livros sobre o Espírito Santo – mais tarde recolhidos num único volume⁸ – que mostram uma evolução significativa do seu pensamento quando o comparamos com aquilo que tinha dito nos primeiros anos. Nestes volumes Congar enriquece a perspectiva católica clássica sobre o Espírito, centrada na inabituação do Espírito Santo no cristão, com uma consideração mais eclesiológica em que afirma – entre outras coisas – que o Espírito Santo é coconstituente, ou cofundador da Igreja e princípio da sua vida.⁹ Pode-se discutir se o termo “cofundador” é o mais apropriado para exprimir o papel do Espírito na fundação da Igreja, mas é preciso reconhecer que já na encíclica *Divinum illud*, de Leão XIII, se atribuía um papel ao Espírito em todas as ações de Cristo desde a encarnação.¹⁰ Portanto, não é um atrevimento afirmar que de tais premissas se possa chegar a atribuir ao Espírito Santo um papel na fundação da Igreja que impede de o considerar simplesmente como enviado por Cristo juntamente com os Apóstolos em Pentecostes.

A intervenção de Congar nos anos 1979-1980 apareceu num momento delicado e confuso em que o dualismo carisma-instituição, que tinha entrado no âmbito da teologia católica antes da segunda guerra mundial, ainda estava na ordem do dia. Parece importante ilustrar um pouco este modo de ver, que Congar tentou resolver em *Eu creio no Espírito Santo*. Mais adiante voltaremos a esta obra para estudar outros aspectos.

A história da oposição entre Igreja carismática e Igreja hierárquica não é recente nem nasceu com a Teologia da libertação dos anos sessenta

⁷ Cf. J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, Peeters, Leuven 1992, p. 82s, 148s.

⁸ *Je crois en l'Esprit-Saint*, 3 éd., Ed. du Cerf, Paris 2002.

⁹ Cf. Y.-M. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, cit., p. 243 e 246.

¹⁰ Cf. V. MARALDI, *Lo Spirito e la Sposa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla Lumen Gentium del Vaticano II*, Piemme, Casale Monferrato 1997, p. 88s.

ou setenta do século passado. Já em 1939 Pio XII tinha sido obrigado a intervir contra a oposição estéril entre a “Igreja do direito” e a “Igreja do amor”, inspirada no protestantismo de R. Sohm (†1917). Este canonista de Estrasburgo tinha entendido o valor estruturante do carisma na Igreja, mas tinha-o entendido em oposição à constituição hierárquica da Igreja e em oposição à existência do Direito na Igreja.¹¹ Além da advertência de Pio XII, repetida na encíclica *Mystici corporis*, no âmbito católico, K. Mörsdorf respondeu a R. Sohm excluindo sem qualquer hipótese a posição deste último. Concretamente, o canonista alemão defendia que “a estrutura hierárquica da Igreja não permite a recepção de uma estrutura carismática; estrutura hierárquica e carismática são conceitos que se excluem reciprocamente”.¹² Esta posição foi predominante – mas não exclusiva – na escola de Mörsdorf até hoje.

A estas ideias de Sohm é preciso acrescentar o influxo da sociologia weberiana, segundo a qual o carisma correspondia a uma certa qualidade que fazia de uma pessoa o líder de uma comunidade.¹³ Para M. Weber, qualquer mudança religiosa era realizada por líderes carismáticos e, seguindo concretamente as ideias de Sohm, a religião considerada em si mesma tinha uma origem carismática. Por isso ela vivia um período mais intenso na primeira geração, quando o líder ainda era vivo. O fenómeno da institucionalização acontecia depois desse período,

¹¹ “Das Wesen der Kirche ist geistlich, das Wesen des Rechtes ist weltlich. Das Wesen des Kirchenrechtes steht mit dem Wesen der Kirche in Widerspruch” R. SOHM, *Kirchenrecht I: Die geschichtlichen Grundlagen*, rist. 2. ed., Duncker und Humblot, Berlin 1923, p. 700.

¹² Em K. MÖRSDORF, *Das eine Volk Gottes und die Teilhabe der Laien an der Kirche*, in K. SIEPEN ET AL. (hrsg. von) *Ecclesia et Ius. Festgabe für Audomar Scheuermann zum 60. Geburtstag*, F. Schönigh, München 1968, p. 101.

¹³ Cf. M. WEBER, *Max Weber on Charisma and Institution Building: Selected Papers*, ed. and with an intr. By S. N. Eisenstadt, Univ. of Chicago Press, Chicago 1968; F. TUCCARI, *Carisma e leadership nel pensiero di Max Weber*, FrancoAngeli, Milano 1991. Sobre a ideia de carisma em Weber existem estudos que mostram o uso ambíguo do conceito por parte do conhecido sociólogo alemão – lido de formas diferentes em contexto político e em contexto religioso, sem precisar as diferenças existentes – e isto provocou interpretações muito diversificadas nos seus leitores, cf. M. RIESEBRODT, *Charisma in Max Weber's Sociology of Religion*, em “Religion” 29 (1999) 1-14. Seja como for, Riesebrodt reconhece o influxo de Sohm em Weber no que respeita à oposição instituição-carisma e à evolução necessária do carisma em direção à instituição, que já indicámos antes. Para uma resposta a Weber no nível sociológico pode-se consultar a obra de W. Stark, por exemplo, *The Sociology of Religion: A Study of Christendom*, Fordham Univ. Press, New York 1966-1972 (5 vols.).

associado à perda do dinamismo original. Por isso, na leitura de Weber, o momento carismático e o momento institucional eram opostos entre si. A instituição era um substituto do carisma, prolongando-o numa forma débil e fixa. Estas ideias foram amplamente difundidas a partir dos anos vinte do século passado. Primeiro no âmbito protestante (Brunner, Käsemann, Von Campenhausen),¹⁴ mas depois também no âmbito católico. Foi por isso que Pio XII teve de intervir. Os teólogos católicos, entre eles K. Rahner,¹⁵ H.-U. von Balthasar e Y. Congar, interessaram-se pelo tema sem, no entanto, oferecer à comunidade científica uma resposta sistemática completa. Talvez H. Küng tenha sido um dos teólogos que tomou e seguiu com mais determinação a perspectiva de Sohm, procurando pôr em pé um discurso teológico sobre a estrutura carismática da Igreja, mas não conseguiu superar a oposição desta com a estrutura institucional da Igreja.¹⁶ Em L. Boff e em outros autores da América Latina (tanto no Brasil como fora dele), encontramos afinidades com esta perspectiva, mas o seu estudo transcende a finalidade destas páginas. Em certo sentido Küng confundiu um pouco as águas, tirando espaço teológico para outras pesquisas neste campo.

A questão levantada por Sohm tinha um aspecto positivo muito interessante: o papel do Espírito Santo na Igreja primitiva e a importância da experiência da fé na primeira estruturação da comunidade apostólica.

¹⁴ Cf. E. KÄSEMAN, *Amt und Gemeinde im Neuen Testament*, em ID. *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 1, Vandenhoeck & Ruprecht edition, Göttingen 1960, p. 109-134; ID., *Die Legitimität des Apostels*, in “*Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*” 41 (1942) 33-71; H. VON CAMPENHAUSEN, *Ecclesiastical authority and spiritual power in the Church of the first three centuries*, Hendrickson, Peabody 1997, p. 30-75; para aprofundar conhecimentos em relação aos autores protestantes entre as duas guerras mundiais e depois, cf. PH. GOYRET, *Dalla Pasqua alla Parusia. La successione apostolica nel tempus ecclesiae*, Edusc, Roma 2007, p. 88ss e 99.

¹⁵ Sobretudo K. RAHNER, *L'elemento dinamico nella Chiesa: principi, elementi concreti e carismi*, Morcelliana, Brescia 1970; para aprofundar pode-se consultar A. DULLES, *A Church to Believe in*, Crossroad, New York 1982, p. 28.

¹⁶ Cf. M. KEHL, *Kirche als Institution*, Knecht, Frankfurt a. M. 1976, p. 123-171. “Anche quei teologi, però, che (come K. Rahner, H. Küng) hanno maggiormente contribuito a far riemergere nella coscienza della teologia e della chiesa la natura carismatica della Chiesa, riducono poi di fatto il ruolo del carisma a un livello quasi esclusivamente sociologico; in quanto attraverso i carismi lo Spirito Santo provvederebbe la chiesa di una forza di rinnovamento e di moto, mentre alla struttura istituzionale, in concreto alla gerarchia, competerebbe la preoccupazione del conservare e dello stabilizzare” L. SARTORI, *Carismi e ministeri*, em *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. I, Marietti, Casale Monferrato 1977, p. 505.

Infelizmente, este elemento positivo ficou refém do debate sobre a prioridade da “instituição” ou do “carisma” na Igreja, quando não se misturou com leituras mais sociológicas que bíblicas – ou simplesmente cristãs – da história da Igreja primitiva.

Depois da segunda guerra mundial, a teologia católica esforçou-se por aprofundar o estudo dos carismas com diferentes resultados. As dificuldades eram muito variadas. A perspectiva eclesiológica clássica, em que a pessoa do Verbo encarnado era fundamental, não dedicava muita atenção ao Espírito Santo. O papel da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade estudava-se principalmente no tratado *De Deo trino*, no *De gratia* e na teologia espiritual. Também existia uma suspeição de que, quando se escurecia a mediação eclesial se estava a assumir acriticamente uma posição protestante. E isso era o que se pensava que acontecia quando se dava mais espaço ao Espírito Santo na Igreja. Uma terceira dificuldade vinha do facto de que naqueles tempos se tinha uma imagem idealizada da Igreja apostólica e primitiva, que era considerada o momento típico da Igreja carismática. Esta, no decorrer do tempo, ter-se-ia institucionalizado.¹⁷ Esta ideia de uma Igreja primitiva e carismática que depois do primeiro século se estruturou em organismos cada vez mais complexos, mais adiante, revelou-se ser falsa e sem fundamento, mas nos anos setenta do século passado ainda era viva, e serviu como base para propor um retorno à pureza primitiva, tendo várias afinidades com a proposta luterana. Enfim, a complexa recepção do Concílio Vaticano II dos anos setenta não ajudou a esclarecer as coisas.

Alguns estudos reuniam à volta da ideia de carisma uma parte dos elementos da Igreja e, sob a categoria de “instituição” a outra parte deles (os sacramentais e os que estruturavam a hierarquia). Em si mesmo, este modo de conceber a ação de Cristo na Igreja através dos sacramentos ou, pelo contrário, *diretamente* nas almas – através dos carismas do

¹⁷ A ideia da presença dos carismas na primeira época da Igreja era defendida tanto pelos teólogos que seguiam uma posição clássica como por aqueles que tinham simpatias pela Reforma. Os primeiros consideravam importante o papel dos carismas na primeira época, mas depois já não, visto que nos séculos sucessivos o signo da Igreja desenvolvida era mais claro para os homens. Os segundos davam mais importância ao Espírito, à vida no Espírito, descobrindo nas instituições uma falta de espírito e de autenticidade. Eles não consideravam muito a raiz em que estava fundada essa vida no Espírito, e talvez não se apercebessem da inspiração romântica a partir da qual faziam as suas apreciações.

Espírito – tinha como base uma longa tradição dentro da qual podemos incluir São Tomás de Aquino e, mais recentemente, a encíclica *Mystici corporis* (publicada em 29-VI-1943) do Venerável Pio XII.¹⁸ Usava-se esta distinção pressupondo a fundamental unidade entre os dois tipos de elementos e entre as realidades surgidas de tais elementos, às vezes também chamadas estrutura hierárquica e carismática. Normalmente todos os grandes teólogos da época procuravam não separar uns dos outros, a hierarquia e os carismas, falando da origem comum de ambos em Cristo, da convergência deles na missão eclesial, da sua mútua ordenação na única Igreja. Mas tratava-se de dois elementos diversos que coexistiam: resolvia-se a oposição entre eles, mas não a polaridade. Congar lamentou-se deste último aspecto no fim dos anos setenta do século passado (v. *infra*). Faltava ainda uma perspectiva unitária da Igreja dentro da qual descobrir a ação de Cristo e do Espírito em todos os seus níveis.

Congar declarava serenamente encerrado o debate sobre a assim chamada “Igreja institucional-Igreja carismática”, mas o fato é que durou ainda muitos anos, e nem sequer hoje em dia se constata uma unanimidade entre os teólogos neste campo.

¹⁸ “Não se julgue, porém, que esta bem ordenada e “orgânica” estrutura do corpo da Igreja se limita unicamente aos graus da hierarquia; ou, ao contrário, como pretende outra opinião, consta unicamente de carismáticos, isto é, dos fiéis enriquecidos de graus extraordinários, que nunca hão de faltar na Igreja [...] o divino Redentor empunha o timão e governa toda a república cristã. Uma vez que governar uma sociedade composta de homens não é outra coisa do que com útil providência, meios aptos e retas normas conduzi-los a um fim determinado, é fácil de ver que nosso Salvador, modelo e exemplar dos bons pastores (cf. *Jo* 10,1-13; *1Pe* 5,1-5), exercita maravilhosamente todos estes ofícios. Ele na sua vida mortal instruiu-nos com leis, conselhos, avisos, em palavras que não passarão nunca e para os homens de todos os tempos serão Espírito e vida (cf. *Jo* 6,63). Além disso deu aos apóstolos e seus sucessores o triplice poder de ensinar, reger e santificar, poder definido com especiais leis, direitos e deveres, que constituem a lei fundamental de toda a Igreja. Mas nosso divino Salvador governa e dirige também por si mesmo e diretamente a sociedade que fundou; pois que ele reina nas inteligências e corações dos homens [...] Com este governo interno ele, qual “pastor e bispo das nossas almas” (cf. *1Pe* 2,25) não só tem cuidado de cada um em particular, mas também de toda a Igreja; tanto quando ilumina e fortalece os sagrados pastores para que fiel e frutuosa se desempenhem de seus ofícios, como quando - em circunstâncias particularmente graves - faz surgir no seio da Igreja homens e mulheres de santidade assinalada, que sejam de exemplo aos outros fiéis, para incremento do seu corpo místico” PIO XII, Enc. *Mystici corporis* (29-VI-1943), em AAS 25 (1943) 200; a citação em português foi retirada da página web do Vaticano.

2 Um texto do Concílio Vaticano II sobre a ação do Espírito na Igreja

Veremos mais adiante os comentários de Congar a alguns textos conciliares, como o nº 8 de LG. Agora, vamos deter-nos no sentido de duas passagens que nos parecem particularmente úteis para o nosso estudo. Trata-se dos números 4 e 12 da constituição dogmática sobre a Igreja. No número 4, de *Lumen Gentium*, lê-se que “enriquece-a Ele [o Espírito] e guia-a com diversos dons hierárquicos e carismáticos e adorna-a com os seus frutos” (cf. *Ef* 4,11-12; *1Cor* 12,4; *Gal* 5,22).¹⁹ Depois daquilo que já vimos, pode parecer que o Concílio Vaticano II afirma a ação estruturante do Espírito na Igreja.

A versão precedente do texto dizia que “o Espírito dirige a Igreja com os seus dons e carismas, e adorna-a com os seus frutos” (cf. *1Cor* 12,4; *Gal* 5,22). O acrescento dos dons “hierárquicos” deve-se a uma proposta do Cardeal Ruffini, realizada em 1963. Ele queria, assim, sublinhar que desde o início, na Igreja apostólica, existiam dons hierárquicos e já então se distinguiam dos carismas ou graças *gratis datae*. O purpurado acrescentava quatro citações do Novo Testamento em que a distinção entre esses dons se manifestava com clareza: *1Cor* 12,8-10; 28-30; *Rom* 12,6-8; *Ef* 4,11.

Na resposta da comissão conciliar, fazendo referência a esta intervenção do cardeal italiano, aceitou-se a proposta “de contar, *entre os dons do Espírito Santo*, também aqueles que são hierárquicos”. E acrescentou às citações bíblicas já existentes a citação de Efésios 4,11s, onde se lê que Cristo constitui alguns como apóstolos, outros como profetas, outros como evangelistas, outros como pastores e doutores com o fim de aperfeiçoar os santos e para a obra do ministério.²⁰

Em 1964 fizeram-se mais duas propostas posteriores à correção sugerida por Ruffini. Na primeira pedia-se que se trocasse o verbo

¹⁹ A citação em português provém da página web do Vaticano. A citação em latim diz: “Ecclesiam, quam in omnem veritatem inducit (cf. *Io* 16,13) et in communione et ministracione unificat, diversis donis hierarchicis et charismaticis instruit ac dirigit, et fructibus suis adornat (cf. *Eph* 4,11-12; *1Cor* 12,4; *Gal* 5,22)” CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, nº 4, em EV 1/287.

²⁰ Cf. F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II. Synopsis constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, p. 25 e 1028. O cardeal Ruffini fez referência a um livro seu em que afirmava a distinção destes dons: “La gerarchia della Chiesa negli Atti degli Apostoli e nelle lettere di S. Paolo”, Roma 1921.

“dirigir” pelo verbo “instruir”. Na resposta, a comissão aceitou incluir os dois verbos, como hoje se lê no texto definitivo. A segunda proposta de emenda era mais geral. Ela manifestava o temor de algum Padre conciliar que via os dons hierárquicos e carismáticos equiparados entre si. A comissão respondeu que o texto seguia com cuidado as expressões paulinas. Estas duas respostas mostram a vontade de afirmar uma intervenção do Espírito que ia mais além do milagre e do carisma extraordinário, livre e não previsível, incluindo-o também no interior da hierarquia e como na origem desta. Além disso, vê-se que a perspectiva que defendia uma visão mais reduzida da ação do Espírito Santo se manifestou também na aula conciliar. Se observarmos bem, as duas intervenções de 1964 que acabamos de indicar são coerentes com a perspectiva que Congar defendia nos anos de 1950.

Para entender melhor o que é que o Concílio entendia por “carisma”, pode ser útil consultar as respostas da comissão que dizem respeito às emendas propostas para o n° 12 de *Lumen Gentium*. No texto afirma-se que o Espírito Santo cumpre a sua missão de guia e santificação do Povo de Deus através dos sacramentos e dos ministérios e através da doação livre dos seus dons a cada um, desde a hierarquia até ao fiel leigo mais desconhecido. O Espírito realiza isto através de graças especiais que habilitam os fiéis que as recebem a desempenhar diversas obras e funções para a renovação e edificação da Igreja.²¹ O texto sintetiza, depois das sugestões de vários Padres conciliares, que os carismas eram definidos como graças especiais diferentes daquelas que provinham do Espírito através dos sacramentos e dos ministérios.

A comissão reconhecia que o termo em São Paulo tinha um valor variado, compreendendo *vel immo praecipue* os ministérios estáveis (então eram citadas as passagens bíblicas de *Rom* 12,6-13; *1Cor* 12,7-11 e 28-31; *Ef* 4,11s, que já vimos antes). E não o queria assumir só no sentido de um dom admirável ou especial. Portanto, o termo “carisma” foi entendido no sentido bíblico paulino, mais amplo do que aquele que era usado por alguns Padres conciliares nas suas intervenções.

²¹ “Idem praeterea Spiritus Sanctus non tantum per sacramenta et ministeria populum Dei sanctificat et ducit eumque virtutibus ornat, sed dona sua “dividens singulis prout vult” (*1 Cor* 12, 11), inter omnis ordinis fideles distribuit gratias quoque speciales, quibus illos aptos et promptos reddit ad suscipienda varia opera vel officia, pro renovatione et ampliore aedificatione Ecclesiae proficua, secundum illud: “Unicuique datur manifestatio Spiritus ad utilitatem” (*1 Cor* 12, 7)” CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, n° 12, em EV/317.

Quando, por exemplo, a comissão teve de tratar dos dons especiais, procurando liga-los com o papel da hierarquia, retomou uma sugestão de Ruffini do ano anterior (1963): em vez de recomendar que tudo se desenvolva com ordem, retomando o conselho de *ICor* 14,40 – que diz respeito às assembleias litúrgicas e não explica suficientemente as relações existentes entre a hierarquia e os carismas privados –, faça-se referência ao texto de *ITes* 5,19-21, que recomenda não extinguir o Espírito, não desprezar as profecias, examinar tudo e conservar o que seja bom. Em 1964 foi pedido que se intensificasse a afirmação da hierarquia. A comissão respondeu que isso já tinha sido suficientemente indicado no texto.²²

Da leitura que acabámos de fazer dos textos conciliares, podemos concluir alguns pontos: a) o Concílio Vaticano II quis afirmar a presença do Espírito Santo na origem do *dom* da hierarquia; b) também quis confirmar que os dons extraordinários devem ser verificados/examinados por parte dos pastores; c) o Concílio não quis especificar a ideia de carisma, remetendo-a ao conceito paulino; d) a assembleia conciliar afirmou a existência de carismas comuns e outros que estão na origem de ministérios estáveis; e) o Concílio também afirmou a ordenação de todos os dons do Espírito à edificação da Igreja.

O Concílio Vaticano II não quis, portanto, assumir uma posição dual hierarquia-carisma. A origem comum do dom carismático e hierárquico em Cristo e no Espírito são evidentes (LG 4, mas também n° 19, que aqui não trataremos). É verdade que alguns Padres leram as versões provisórias dos textos com o temor de uma viravolta da ordem eclesial e com uma precompreensão cristocêntrica clássica, que de resto era habitual nos manuais *De ecclesia*. O Concílio disse que, permanecendo válida a regra da comprovação dos carismas extraordinários por parte da hierarquia, não era nessa linha que queria falar dos dons do Espírito na Igreja, e deixava em aberto o estudo bíblico mais aprofundado dos carismas. Aos estudiosos se deixava o desenvolvimento destas pistas conciliares.

Dos textos aprovados pela assembleia e das conclusões que acabámos de ver, pode-se deduzir que com Cristo está sempre o Espírito, desde a Encarnação (cf. AG, 4), passando por todos os atos da *vita Christi* – nos quais se funda a Igreja – até ao dia de Pentecostes em

²² Cf. F. GIL HELLÍN, *Concilii Vaticani II. Synopsis constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen Gentium*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1995, p. 98-101 e 1444s.

que, juntamente com o Pai, envia o Espírito à sua Igreja.²³ A constituição hierárquica da Igreja estava ligada não só a Cristo mas também ao Espírito Santo, e os carismas estavam referidos a Cristo e não só ao Espírito Santo, embora esta última ideia já tivesse sido indicada por Pio XII na encíclica *Mystici corporis*.

O texto de *Lumen Gentium* nº 12 não se deteve a estudar a pertença ou não pertença dos carismas à constituição da Igreja, talvez porque não tinha querido definir o termo dum modo preciso. No entanto, na encíclica *Mystici corporis*, encontramos uma condenação muito decidida daquelas opiniões que restringem a estrutura da Igreja só aos elementos hierárquicos ou só aos elementos carismáticos. Também neste documento se indicava a presença permanente de pessoas com dons carismáticos na Igreja. De acordo com o pontífice, a progressiva criação de instituições eclesiais ao longo da história não sufocava os carismas nem se devia ver o carisma como algo inútil num momento de desenvolvimento institucional já cumprido ou realizado. Na Igreja encontram-se sempre a estrutura hierárquica e os dons carismáticos juntos.²⁴

Assim, o Concílio apresenta uma renovada compreensão da estrutura hierárquica da Igreja que parece mais dinâmica que antes, porque está ligada simultaneamente a Cristo e ao Espírito Santo. De acordo com o Concílio, Cristo e o Espírito, juntos, fazem com que a Igreja seja sacramento da salvação.²⁵ Na teologia, tanto o papel do

²³ “Hay una biografía de Jesús en la que actúan conjuntamente el Hijo y el Espíritu, y que culmina en la Resurrección y en Pentecostés, momento a partir del cual “su” Espíritu producirá en nosotros los efectos que produjo en su humanidad por medio de la participación en su gracia” J. R. VILLAR, *El Espíritu Santo y la Iglesia*, em J. J. ALVIAR (ed.), *El tiempo del Espíritu. Hacia una teología pneumatológica*, Eunsa, Pamplona 2006, p. 93; para um aprofundamento teológico sobre a não separação das missões do Filho e do Espírito Santo tanto durante o século XX como antes, cf. *Idem*, p. 86-91. Para conhecer melhor a análise da presença do Espírito Santo em Cristo e na Igreja seguindo AG 4, cf. G. CISLAGHI, *Per una ecclesiologia pneumatologica. Il Concilio Vaticano II e una proposta sistematica*, Pont. Seminario Lombardo – Glossa, Roma – Milano 2006, p. 240-242.

²⁴ “Minime autem reputandum est hanc ordine digestam, seu “organicam”, ut aiunt, Ecclesiae Corporis structuram solis hierarchiae gradibus absolvi ac definiri; vel, ut opposita sententia tenet, unice ex *charismaticis* constare; qui quidem donis prodigialibus instructi, numquam sunt in Ecclesia defuturi” PIO XII, enc. *Mystici Corporis (29-VI-1943)*, em AAS 35 (1943) 200. Na nota 19 pusemos a tradução em português que está na página web da Santa Sé, deixamos ao leitor a liberdade de conferir a correção da tradução do latim em português.

²⁵ Cf. P. RODRÍGUEZ, *Carisma e institución en la Iglesia*, em “Studium” 7 (1966) 487-493.

Espírito na origem da Igreja como na concretização da sua missão, ou a sua presença ativa nas propriedades da Igreja, na compreensão da Revelação, na sua transmissão, etc. foram bem recebidos, entre outros, por autores como Dianich, Forte e Sartori (na Itália) ou Borges Hackmann (no Brasil).²⁶

Ficou por fazer, ainda hoje, um aprofundamento sobre o significado concreto da dinamicidade da estrutura hierárquica da Igreja na história e sobre as implicações estruturais das intervenções carismáticas do Espírito e de Cristo, mas o caminho já estava aberto. Pouco depois do Concílio, Rodríguez afirmava que “na Igreja peregrina esta dinâmica vital do Corpo de Cristo através dos carismas *não é adequadamente distinta da atividade hierárquica* porque o carisma não é outra coisa que a manifestação da graça de Cristo, da união vital com Cristo, e esta união não se produz na Igreja senão através do ministério da hierarquia. Os dois fatores contribuem, cada um a seu modo, para o crescimento do Corpo”.²⁷ Talvez no futuro se encontrará por esta via da dinamicidade da estrutura hierárquica a solução para tantos fenómenos pastorais que surgiram depois do Concílio, o último dos quais é a constituição de uma estrutura pessoal para os fiéis anglicanos que querem unir-se à Igreja católica mantendo uma parte da sua tradição.²⁸ E, em sentido contrário, enquanto exista uma compreensão limitada da dinamicidade dos elementos hierárquicos da estrutura da Igreja, será difícil compreender a natureza eclesiológica de muitos eventos eclesiais recentes.

²⁶ Cf. I. TIEZZI, *Il rapporto tra la pneumatologia e l'ecclesiologia nella teologia italiana post-conciliare*, Ed. Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1999, p. 262-272; G. BORGES HACKMANN, *Amada Igreja de Jesus Cristo. Manual de eclesiologia como comunhão orgânica*, Edipucrs, Porto Alegre 2002, p. 89-95 e 325s.

²⁷ P. RODRÍGUEZ, *Carisma e institución en la Iglesia*, em “*Studium*” 7 (1966) 492s, a tradução do castelhano é nossa, o itálico é do original.

²⁸ O início da Constituição Apostólica *Anglicanorum coetibus (4-XI-2009)*, é muito claro a este respeito: “Nestes últimos tempos o Espírito Santo estimulou grupos de anglicanos a pedir várias vezes e insistentemente para serem recebidos, também corporativamente, na plena comunhão católica e esta Sé Apostólica acolheu benevolmente o seu pedido”, isto é, a Constituição reconhece que o movimento pelo que um grupo de fiéis que não está em comunhão com a Igreja Católica pede ser recebido *corporativamente* na plena comunhão católica provém do Espírito Santo. O fruto desse movimento do Espírito é a criação de uma estrutura hierárquica de tipo pessoal que sabemos ser juridicamente equiparada às dioceses.

3 O Espírito Santo na Igreja segundo Congar depois do Concílio

Quando Congar considerava a pneumatologia do Concílio Vaticano II – no seu livro *Eu creio no Espírito Santo* (publicado em 1979-1980) –, recordava-nos que o Concílio tinha retomado a comparação entre os aspectos visível e espiritual, humano e divino, da Igreja, e a união das duas naturezas em Cristo. Desta comparação se percebia a atribuição ao Espírito do papel de animador da Igreja numa perspectiva de atualismo ou de evento.²⁹ Mas o Espírito não é outro senão o Espírito de Cristo. Congar sublinhava então outros lugares em que o Concílio mostrava o papel ativo do Espírito na missão santificadora da Igreja, e concretamente nos sacramentos da Nova Lei. Detinha-se também naquilo que a assembleia conciliar tinha aprovado no que respeita aos carismas, mostrando que a Igreja não se constrói só através dos meios instituídos, mas também com a infinita variedade dos dons do Espírito.

Congar tinha tido ocasião de desenvolver, no início dos anos de 1970, esta teologia dos carismas, declinando-a na “teologia dos ministérios”. Esta, na sua opinião, oferecia à Igreja uma fisionomia um pouco diferente daquela que lhe tinha dado a eclesiologia “piramidal e clerical” (sic). Neste momento não nos interessa tanto o objeto tratado por esta teologia dos ministérios, porque está algo circunscrita pelo contexto polémico e pelas problemáticas daqueles anos 60-80 do século passado, mas o fato de que existisse mostra que Congar teve como pressuposto desse discurso a afirmação do papel do Espírito na *estruturação* da Igreja.

Este pressuposto tão rico podia ser desenvolvido de muitos modos. De fato, no livro *Eu creio no Espírito Santo*, Congar afirmava que o Espírito funda a Igreja, e aprofundava os modos e as condições através das quais isso se realizava. Depois, citava textos conciliares que indicavam algumas das funções da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade: ao Espírito estava confiada a garantia da observância das formas estabelecidas por Cristo para o governo da Igreja (LG 27); as estruturas sociais da Igreja estavam ao seu serviço (LG 8); atualizava o Evangelho e a inteligência da Palavra de Deus (DV 8 e 23); suscitava iniciativas de vida religiosa e as vocações (LG 44s); e no campo apostólico e missionário não poucas vezes a Sua ação precedia a ação

²⁹ Cf. Y.-M. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint, cit.*, p. 228s; CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen gentium*, n° 8a.

daqueles aos que estava confiada a missão de governo da vida da Igreja (AG 29); era o mesmo Espírito que realizava a renovação da Igreja para que esta fosse sempre fiel ao seu Senhor ao longo do seu peregrinar histórico (LG 9), etc.³⁰ Poderíamos continuar com a lista das ações do Espírito, mas parece-nos que estas são suficientes para perceber que estamos diante de um discurso sobre a ação do Espírito na estrutura da Igreja e não em oposição ou em concorrência com ela. No fim Congar abandonava a consideração dos textos conciliares – nos quais reconhecia que se encontra uma verdadeira pneumatologia – e considerava que era a própria vida da Igreja a que se desenvolvia sob o sopro de Pentecostes. Na sua opinião, a praxe da vida eclesial fará com que se desenvolva no futuro a reflexão sobre o Espírito na Igreja.

Olhemos agora para a afirmação de que o Espírito é coconstituente da Igreja, apoiada em diversos textos de Santo Ireneu de Lião e outros Padres.³¹ Congar esclarecia o seu significado, considerando que o Espírito não tinha vindo só para animar uma instituição já totalmente determinada nas suas estruturas;³² ele percorria algumas obras de teólogos, alguns textos neotestamentários, alguns eventos da história da Igreja primitiva, e concluía que a oposição entre carisma e instituição não era teologicamente correta, embora a história nos ofereça exemplos de tensão entre funções instituídas e funções de tipo carismático. Na sua opinião, a oposição era fruto da interpretação formulada por alguns autores, não estando na realidade das coisas, e o seu efeito era desunir a Igreja. Parecia-lhe que a eclesiologia tinha vivido uma tendência a subordinar estritamente os carismas à autoridade instituída – nos tratados *De ecclesia* apologéticos –, depois tinha chegado a uma etapa em que o organismo eclesial parecia ter uma estrutura totalmente carismática, em que o momento institucional tinha um lugar secundário. Até então – Congar escrevia estas ideias em 1980 – a eclesiologia tinha funcionado num contexto demasiado dualista em que se distinguia a instituição proveniente de Cristo e as livres intervenções do Espírito. E ele precisava ainda mais: por um lado estava o apostolado e os meios da graça de que

³⁰ Cf. Y.-M. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, cit., p. 231s.

³¹ Rigorosamente falando, há que reconhecer que a comparação do envio do Filho e do Espírito com as duas mãos de Deus era aplicada ao homem, que através das duas missões divinas se torna imagem e semelhança de Deus, não tendo sido diretamente usada para a Igreja, cf. S. IRENEU DE LIÃO, *Adversus Haereses*, V, 6, 1. O fato, no entanto, não é um obstáculo sério que impeça a aplicação desta imagem à Igreja.

³² Cf. Y.-M. CONGAR, *Je crois en l'Esprit-Saint*, cit., p. 249.

Jesus tinha instituído os princípios e que eram acompanhados pela ação do Espírito, e por outro existia uma espécie de “setor livre” onde agia só o Espírito. Aqui Congar fazia referência aos estudos que tinha publicado nos seus *Ensaio sobre o mistério da Igreja* e às críticas que lhe tinham sido feitas devido ao chamado “setor livre”, admitindo ter-se enganado visto que se tinha esquecido de considerar que naquele setor livre estava também Cristo glorificado, sempre unido ao Espírito. As citações de São Paulo são muitas e não é necessário exemplificá-las agora.

Em resumo, para Congar a co-instituição devia ler-se de tal modo que a união de Cristo com o Espírito nunca se debilitasse.³³ A ação do Senhor através e com o Espírito não se podia reconduzir a uma simples atuação das estruturas de Aliança fundadas por Cristo na sua vida na terra – antes da sua Ascensão. A ação de Cristo com e através do Espírito tinha sido e será sempre presente na história. Muitas vezes com novidades, mas sempre edificando o corpo de Cristo e, portanto, sempre conforme ao Evangelho e ao kerygma apostólico. Congar fechava este seu primeiro capítulo do segundo volume de que estamos a dar um breve resumo com uma verdade muitas vezes repetida por ele noutros momentos do livro: a saúde de um correto discurso sobre o Espírito Santo na Igreja depende da referência constante deste à obra de Cristo e à Palavra de Deus.³⁴

No fim deste percurso podemos afirmar que Congar mudou bastante o seu modo de ver a relação Espírito-Igreja ao longo dos anos. Já indicámos que só há pouco tempo é que se começou a estudar a dimensão eclesiológica desta mudança do seu modo de ver o papel do Espírito: partiu de uma perspectiva em que o Espírito era animador da vida da Igreja já fundada e estruturada por Cristo, tendo chegado a vê-lo no papel de co-instituinte da Igreja, juntamente com Cristo.³⁵ É fácil perceber

³³ No âmbito católico é comum afirmar a presença do Espírito juntamente com Cristo na fundação da Igreja, no sentido de superar as posições opostas da teologia católica clássica (acentuação cristológica da fundação da Igreja) e da posição protestante (acentuação pneumatológica), cf. C. IZQUIERDO, *El Espíritu Santo en la historia. Dimensión pneumatológica de la teología fundamental*, em J. J. ALVIAR (ed.), *El tiempo del Espíritu. Hacia una teología pneumatológica*, Eunsa, Pamplona 2006, p. 72s. Não é tão comum extrair daí consequências específicas da presença das duas Pessoas divinas na fundação da Igreja para superar ou responder à oposição entre as chamadas estruturas carismáticas e institucionais da Igreja.

³⁴ Cf. Y.-M. CONGAR, *Je crois l'Esprit-Saint*, 3 éd., Ed. du Cerf, Paris 2002, p. 243-254. Esta ideia foi recebida pela teologia italiana. Por exemplo, cf. M. SEMERARO, *Mistero, Comunione e Missione. Manuale di ecclesiologia*, EDB, Bologna 1996, p. 90s.

³⁵ Cf. J. FAMERÉE, *L'ecclésiologie d'Yves Congar avant Vatican II*, cit., p. 450s.

que o modo em que captamos que as missões divinas se desenvolvem e desempenham na Igreja pode influenciar consideravelmente a nossa perspectiva eclesiológica. Congar é só um caso *típico*.

Estas considerações são suficientes para perceber a novidade da perspectiva de Congar, que ainda hoje se está a descobrir pouco a pouco, e a relativa originalidade da sua visão do Espírito Santo em relação à estrutura da Igreja.

Conclusão

Chegados ao fim desta breve análise, podemos afirmar que o clima eclesiológico está se despertando na sua vertente pneumatológica. O Concílio Vaticano II recolheu as melhores intuições anteriores, encorajando a teologia a desenvolvê-las mais, no sentido cristológico e pneumatológico.

Como pudemos apreciar, o percurso dos últimos decénios, especialmente no campo do binómio carisma-instituição, teve de enfrentar algumas dificuldades teológico-culturais. Elas, na verdade, eram muito anteriores ao Concílio e se podem situar tipicamente no direito canónico protestante do século XIX. Já no século XX, autores como R. Sohm e E. Käseman, entre outros, estiveram na origem de intuições interessantes mas também de desafios que com frequência não foram bem resolvidos pelos teólogos católicos.

A nossa análise sugere-nos que nem sempre se pode atribuir a culpa duma resposta deficiente aos teólogos católicos, porque no início do século XX a teologia do Espírito Santo era ainda insuficiente para poder enfrentar tais desafios. Num certo sentido a reflexão católica ainda está à espera de ser desenvolvida. Além disso, visto que a problemática tinha surgido no âmbito protestante, era preciso não reagir no mesmo comprimento de onda para poder iluminar bem a questão. Infelizmente não todas as respostas católicas foram conscientes dos limites da perspectiva que assumiam. Neste sentido, há que reconhecer que o binómio carisma-instituição, enquanto questão teológica, não é de origem católica e sim protestante. O enquadramento em que surgiu também não é católico. Por isso, talvez seja melhor não estudar eventuais tensões dentro da Igreja à luz desse binómio, ou de outros equivalentes. Muitas vezes a metodologia complica ainda mais o objeto de estudo.

Será necessário enfrentar com serenidade as pesadas conotações que inibem, por exemplo, a teologia dos carismas e que aparecem de vez

em quando entre os que querem estudar este tema. De fato, a teologia dos carismas continua a aguardar um estudo mais aprofundado. Parece claro que com frequência se viu o binómio estrutura-carismas como um modo de nomear “o permanente” (e o direito) e “o mutável” (e as pessoas) na Igreja, deixando na sombra a dinamicidade histórica da estrutura hierárquica e ignorando a possibilidade de direções permanentes do Espírito na Igreja. Às vezes a estrutura foi associada a Cristo e o carisma ao Espírito, esquecendo a fundamental unidade das duas missões e das duas Pessoas divinas na Igreja *communio et sacramentum salutis*, como recordou Congar, entre outros.

Tomamos nota de que hoje parece dedicar-se cada vez mais espaço à pergunta sobre a possibilidade e o sentido em que se deve considerar o Espírito como fonte de uma estruturação da Igreja. O Concílio já o tinha sugerido. Depois dele, o documento da Comissão Teológica Internacional de 1985 tornou este tema mais explícito e encorajou o seu desenvolvimento. É uma questão que já recebeu respostas afirmativas no âmbito sacramental e no âmbito carismático, que procuraremos mostrar noutra estudo.

Também parece já solidamente adquirida a validade da consideração das duas missões divinas, sem as separar, para ter – entre outras consequências – um discurso mais equilibrado das “estruturas hierárquicas e carismáticas” da Igreja. Trata-se de um dos valores indicados pelo Concílio Vaticano II e justamente acolhido nas principais pesquisas eclesiológicas que procuram valorizar a dimensão pneumatológica da Igreja, como a de Congar. De fato, o aprofundamento da relação entre as duas Pessoas divinas enviadas pelo Pai, na sua presença e ação na Igreja, está a ajudar a situar, pouco a pouco, a problemática originada no âmbito protestante num novo nível, contribuindo assim para a construção da reflexão teológica católica.

Enfim, o conhecimento das razões pelas quais uma resposta anterior não foi completamente satisfatória, mesmo sabendo que teve boas intuições de fundo, pode ajudar a entender melhor o papel da Terceira Pessoa da Santíssima Trindade na Igreja.

Recebido: 27/04/2011

Avaliado: 10/07/2011