



## **Igreja e política: abordagem teológica à luz do Concílio Vaticano II**

*Church and Politics: theological approach in the light of Vatican II*

**Francisco de Aquino Júnior**

Doutor em Teologia pela Westfälische Wilhelms-Universität de Münster (Alemanha), professor de Teologia na Faculdade Católica de Fortaleza, Fortaleza, CE - Brasil, e-mail: axejun@yahoo.com.br

### **Resumo**

No contexto da celebração dos 50 anos do Concílio Vaticano II e dos 40 anos da teologia da libertação, este artigo aborda teologicamente a problemática da relação Igreja-política a partir das intuições e formulações do Concílio e sua recepção e reelaboração na América Latina. Assim, partindo do espírito/tradição conciliar (I) e de sua recepção e dinamismo latino-americanos (II), procura formular de modo consequente e eficaz os termos da relação Igreja-mundo (III), particularmente no que diz respeito à problemática de sua relação com a política (IV).

**Palavras-chave:** *Igreja. Política. Teologia. Vaticano II.*

---

**Abstract**

*In the context of the celebration of the fifty years of the commencement of the Second Vatican Council and of the forty years of Liberation Theology this article treats theologically the relationship church-politics. The article takes account of the intuitions and formulations of the council and its reception and re-elaboration in Latin America. Thus beginning with the conciliar spirit/tradition(I) and its latin-american reception and dynamism(II), the article seeks to formulate in a consistent and efficacious way the terms of the relationship church-world(III), particularly with regard to the issue of its relationship with politics.*

**Keywords:** Church. Politics. Theology. Vatican II.

---

**Introdução**

Há muita coisa escrita sobre a problemática da **relação Igreja-política**, tanto do ponto de vista das ciências sociais quanto do ponto de vista da teologia. No primeiro caso, trata-se de analisar **como vem se dando efetivamente** essa relação ao longo da história. No segundo caso, trata-se de explicitar, a partir da identidade e da missão da Igreja, **como deve se dar** tal relação. Essa problemática ganhou novo impulso e atualidade com o **Concílio Vaticano II**. A compreensão que a Igreja tem de si nesse Concílio possibilita e conduz a uma nova compreensão e efetivação de sua relação com o mundo e, concretamente, com a política. De fato, o Concílio representa uma ruptura com o modo como a Igreja vinha concebendo e efetivando sua relação com a política nos últimos séculos, mas uma ruptura alicerçada na mais autêntica tradição da Igreja. Uma ruptura que se dá em fidelidade à própria tradição; portanto, uma **ruptura** (com a tradição recente) **em continuidade** (com a mais antiga e autêntica tradição).

A celebração dos 50 anos do Concílio é uma ocasião privilegiada para retomar e repensar, dentro do seu espírito/tradição e para além de seus textos, a problemática da relação Igreja-política, de modo que a Igreja possa ser cada vez mais fiel à sua missão de sinal e mediação

eficazes do Reino de Deus neste mundo, particularmente no que diz respeito à organização e regulamentação políticas da sociedade. Não se trata simplesmente de repetir o que disse o Concílio em seus documentos, por mais importantes e atuais que sejam. Trata-se antes de, partindo dos textos (letra), lidos e interpretados dentro do dinamismo conciliar (espírito), repensar e reformular em termos mais precisos e eficazes a relação Igreja-política.

É o que queremos propor e esboçar neste artigo: dentro do espírito/tradição conciliar (I), de sua recepção e de seu dinamismo latino-americanos (II), formular de modo consequente e eficaz a relação Igreja-mundo (III), concentrando-nos na problemática de sua relação com a política (IV).

## **Espírito/tradição conciliar**

O Concílio Vaticano II não pode ser reduzido aos seus documentos nem sequer ao evento conciliar, por mais importantes e decisivos que eles sejam (ALBERIGO, 1995, 2006; CAMACHO, 1995; LIBÂNIO, 2005; LOPES GONÇALVES; BOMBONATTO, 2004; LORSCHIEDER et al., 2005; VALENTINI, 2011). Para além do evento e dos documentos, ele se constituiu como um imaginário e um dinamismo ou espírito eclesiais, que os extrapolam e conduzem inevitavelmente ao seu aprofundamento e à sua própria superação. “Uma das maiores construções do Concílio Vaticano II”, como afirma Libânio (2005, p. 78), foi precisamente a criação de um “imaginário eclesial” — e, acrescentaríamos, de um dinamismo ou espírito eclesial —, que “adquire força própria e autonomia até mesmo em confronto com alguns textos conciliares”<sup>1</sup>. Daí a razão por que tanto os textos quanto o próprio evento conciliar devem

---

<sup>1</sup> “Assim como Trento tinha criado um espírito, uma mentalidade, um imaginário, assim o Concílio Vaticano II o fez. E os imaginários firmam-se melhor quando se contrapõem a outros imaginários diferentes [...]. Para entender a riqueza do imaginário do Vaticano II, necessitamos perceber a oposição a Trento e a tomada de posição em relação às Igrejas da reforma, às tradições religiosas e à modernidade” (LIBÂNIO, 2005b, p. 78).

ser situados e compreendidos dentro desse imaginário e dinamismo eclesiais que os tornaram possíveis e efetivos, mas que também os extrapolam e conduzem à sua superação.

Por um lado, o Concílio não pode ser reduzido aos documentos produzidos e promulgados. A história da redação dos textos revela muito bem o conflito entre diferentes grupos e correntes teológico-eclesiais, a disputa pela hegemonia, a correlação de forças e os compromissos e consensos teológico-eclesiais possíveis. Tudo isso se reflete no processo pós-conciliar de interpretação dos textos, embora dentro de uma nova conjuntura e com uma nova hegemonia teológico-eclesial.

Sendo o Concílio fruto de compromisso entre tendências divergentes – fundamentadas no Concílio de Trento e no Vaticano I e, por outro lado, na nova teologia emergente –, não foi difícil a setores tradicionais resgatar dos documentos do Vaticano II elementos teológicos tradicionais, sobretudo no campo da eclesiologia (LIBÂNIO, 2005, p. 75).

Importa, em todo caso, perceber a complexidade teológico-eclesial que está por trás dos textos e neles próprios. Isso nos obriga a tomá-los como elementos dentro de um processo mais amplo e complexo e nos ajuda a compreender melhor suas ambiguidades e a necessidade de reescrevê-los de modo mais coerente e consequente. Se isso vale para os textos que tratam mais direta e explicitamente das verdades fundamentais da fé – por exemplo, justaposição de visões eclesiológicas pouco articuladas ou mesmo articuláveis<sup>2</sup> –, vale muito mais para os textos que tratam da relação da Igreja com o mundo atual. Não por acaso, o

---

<sup>2</sup> Em seu comentário ao 2º Capítulo da Constituição Dogmática *Dei Verbum* (DV), tratando da problemática da tradição na Igreja, por exemplo, afirma Ratzinger (1967, p. 519): “Nem tudo que existe dentro da igreja tem que ser, por isso, já uma tradição legítima. Em outras palavras, nem toda tradição que se forma dentro da igreja é realmente a realização e atualização do mistério de Cristo, mas ao lado da tradição legítima existe também a tradição desconfiguradora. [...] Mesmo Trento não conseguiu decidir-se em afirmar a crítica à tradição positivamente [...]. Infelizmente, neste ponto, o Vaticano II não trouxe nenhum progresso, mas passou quase totalmente por cima do aspecto da crítica à tradição”.

principal documento do Concílio dedicado a essa problemática chama-se precisamente Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS)<sup>3</sup>, que termina reconhecendo e advertindo que, embora sua exposição “enuncie a doutrina já tradicional da Igreja, como não raro trata das realidades sujeitas a permanente evolução, deverá ser ainda prosseguida e ampliada” (GS 91)<sup>4</sup>, de modo que, por mais importante e atual que seja o texto, ele não esgota nem encerra em si o espírito ou dinamismo conciliar.

Por outro lado, o Concílio não pode sequer ser identificado sem mais com o evento conciliar. Por mais importante e determinante que ele seja, é um momento dentro de um processo mais amplo e complexo, que, de alguma maneira, o antecede e o sucede. Os estudiosos do Concílio têm insistido muito no fato de que não se pode compreender adequada e corretamente o evento conciliar sem levar em conta os movimentos, processos e acontecimentos que o antecederam e o tornaram possível (movimentos bíblicos, litúrgicos e patrísticos, ação católica, novas teologias etc.), bem como seu processo de recepção e os movimentos, processos e dinamos por ele desencadeados (renovação teológica, eclesial e pastoral, Medellín, teologia da libertação etc.) (CATÃO, 2004; LOPES GONÇALVES, 2004; SOUSA, 2004; VALENTINI, 2011). Por essa razão, peritos e padres conciliares defenderam abertamente que o Concílio não se esgota nem se encerra nos textos nem sequer no evento conciliar.

---

<sup>3</sup> Essa denominação não é sem razão. Ela tem a ver, antes de tudo, com a orientação e o espírito pastoral de Concílio, tal como foi proposto pelo papa João XXIII e tal como aparece na nota que acompanha o título da GS. Segundo Camacho (1995, p. 273), “emprega-se a palavra ‘constituição’ para destacar sua importância, colocando-a no mesmo nível da *Lumen Gentium*; mas é ‘pastoral’ porque não trata da doutrina, mas sim de suas aplicações às condições de nosso tempo e às suas conseqüências pastorais”. Não por acaso, o documento evita, com uma única exceção (GS 76e), o uso da expressão ‘doutrina social’ (CAMACHO, 1995).

<sup>4</sup> Referindo-se explicitamente à GS, Lorscheider (2008, p. 44) reconhece que, não obstante sua importância e seu peso, “ela é imperfeita” e afirma sonhar com sua “reformulação”: “sua atualização valeria um esforço bem interessante” (p. 87).

Rahner (apud SESBOÜÉ, 2004, p. 24), um dos teólogos mais importantes do Concílio, por exemplo, afirma que “o concílio é um início, não um fim. É a introdução de uma tendência, não seu ponto de chegada”. Lorscheider (2008, p. 65), um dos padres conciliares, disserta sem meias palavras que “o concílio é apenas um ponto de partida. Portanto, temos que ultrapassar os textos. Não podemos ficar parados e, sim, ir mais longe”. O próprio Paulo VI apontou para a necessidade de avançar, no espírito conciliar, para além dos textos e do evento conciliar. Em seu discurso aos participantes da Assembleia Geral da Conferência Episcopal Italiana (23/06/1966), referindo-se ao Concílio, afirma: “Este é um acontecimento de importância secular. Não pode ser considerado um episódio concluído e acabado. O Concílio entrega à Igreja um ‘tomo’, um volume de doutrinas e de decretos que podem assinalar a sua nova primavera” (IGREJA..., 1966). Em sua Carta ao Congresso de Teologia Pós-Conciliar (21/09/1966), é mais claro e direto ainda:

A tarefa do Concílio Ecumênico não está completamente terminada com a promulgação de seus documentos. Estes, como ensina a história dos Concílios, representam antes um ponto de partida que um alvo atingido. É preciso ainda que toda a vida da Igreja seja impregnada e renovada pelo vigor e pelo espírito do Concílio, é preciso que as sementes de vida lançadas pelo Concílio no campo que é a Igreja cheguem à plena maturidade (IGREJA..., 1968).

Nada disso nega, em absoluto, a importância decisiva e fundamental do evento e dos textos conciliares. Simplesmente, situa-os dentro do dinamismo ou espírito teológico-ecclesial que os tornou possíveis e por eles foi desencadeado e compromete-nos na tarefa de prosseguir e aprofundar nesse dinamismo ou espírito, para além dos textos e, quem sabe, inclusive, se necessário, em confronto com alguns deles. Afinal, como bem afirma Casaldàliga (1988, p. 139), “o Vaticano II foi um salto inicial. Também a Igreja ultrapassa a si mesma, e o Vaticano II não é uma última palavra”, por mais que seja uma palavra importante, atual e carregada de autoridade.

## Recepção e dinamismo latino-americanos

Um dos melhores e mais fecundos frutos do Concílio Vaticano II foi, sem dúvida nenhuma, o processo de renovação teológico-eclesial da Igreja latino-americana. A Conferência de Medellín (1968) marca formalmente o início desse processo. Ela “surgira, por desejo de Paulo VI, com a finalidade de afinar a Igreja da América Latina com a teologia e a pastoral do Vaticano II e terminou dando um salto qualitativo para além da concepção centro-européia desse Concílio” (LIBÂNIO, 2005, p. 82). Como bem afirma Palácio (2000, p. 52), se “o Concílio foi a guinada que marcou definitivamente os rumos da Igreja e da teologia no mundo contemporâneo: depois de vários séculos de hostilidade declarada, a Igreja se reconciliava com o ‘mundo moderno’”, a Conferência de Medellín

foi a transposição da perspectiva do concílio e de suas intuições ao contexto específico do continente latino-americano. Sem o Concílio, não teria existido Medellín, mas Medellín não teria sido Medellín sem o esforço corajoso de repensar o acontecimento conciliar a partir da realidade de pobreza e de injustiça que caracterizava a América Latina.

Medellín não apenas recolheu e desenvolveu de modo mais coerente e conseqüente a riqueza e as potencialidades do Concílio na América latina, mas, ao fazê-lo, pôs em marcha um movimento teológico-eclesial que acabou revelando limites do próprio Concílio: “um Concílio universal, mas na perspectiva dos países ricos e da chamada cultura ocidental” (ELLACURÍA, 2000a, p. 173) e, por isso mesmo, pouco profético (COMBLIN, 2009), que acabou nos legando “uma igreja de classe média” (LORSCHIEDER, 2008, p. 142)<sup>5</sup>.

Se o Concílio teve o mérito incalculável de descentrar a Igreja, de abri-la e lançá-la ao mundo, “não historicizou devidamente o que era

---

<sup>5</sup> Em outra ocasião, distinguindo a eclesiologia do Vaticano II da eclesiologia latino-americana, afirma: “O Vaticano II ignorou o sub-mundo, o mundo da injustiça institucionalizada, o mundo em que ricos cada vez mais ricos produzem pobres cada vez mais pobres às custas desses mesmos pobres” (LORSCHIEDER, 2004, p. 69).

esse mundo, um mundo que deveria ter definido como um mundo de pecado e injustiça, no qual as imensas maiorias da humanidade padecem de miséria e injustiça” (ELLACURÍA, 2000b, p. 449). Não bastava abrir-se ao mundo; era necessário determinar com maior clareza e precisão que mundo era esse (mundo estruturalmente injusto e opressor) e qual o lugar social da Igreja nele (mundo dos pobres e oprimidos). Aqui reside um dos maiores limites do Concílio.

Não é que isso tenha passado completamente despercebido no Concílio. Já em sua mensagem ao mundo em 11 de setembro de 1962, afirmava João XXIII: “Pensando nos países subdesenvolvidos, a Igreja se apresenta e quer realmente ser a igreja de todos, em particular, a igreja dos pobres” (IGREJA..., 2007a, p.10). Durante o Concílio, esse indicativo/apelo do papa encontrou acolhida e ecoou por meio de um grupo de bispos que ficou conhecido como “Igreja dos pobres” (BEOZZO, 2004; GAUTHIER, 1967) e que no final do Concílio, “numa celebração discreta na Catacumba de Santa Domitila, em 16 de novembro de 1965, selou um compromisso com a pobreza e o serviço aos pobres, firmando o assim chamado ‘Pacto das Catacumbas’” (BEOZZO, 2004, p. 149; KLOPPENBURG, 1966, p. 526-528). Por meio desse grupo, algumas vozes proféticas fizeram eco ao apelo de João XXIII nas aulas conciliares. Em uma intervenção que se tornou famosa e provocou uma referência, ainda que tímida, do mistério da Igreja aos pobres (LG 8), por exemplo, o cardeal Lercaro (Bolonha) denunciava: “O mistério de Cristo nos pobres não aparece na doutrina da igreja sobre si mesma, e no entanto essa verdade é essencial e primordial na revelação [...]. É nosso dever colocar no centro deste Concílio o mistério de Cristo nos pobres e a evangelização dos pobres” (GAUTHIER, 1967, p. 178). Charles-Marie Himmer, bispo de Tournai, afirmou na aula conciliar de 4 de outubro de 1963: “*primus locus in Ecclesia pauperibus reservandus est*” – o primeiro lugar na Igreja deve ser reservado aos pobres (ELLACURÍA, 2000c, p. 361).

No entanto, como afirma Beozzo (2004, p. 150), não obstante a importância e a repercussão que teve, “deve-se reconhecer que o grupo não alcançou o que esperava institucionalmente do Concílio”, nem sequer com a GS. Conscientes de que

o sonho de João XXIII, de uma 'Igreja dos pobres', não conseguira empolgar o Concílio, bispos latino-americanos empenharam-se para que na América latina, esta se tornasse a principal questão eclesial, já na preparação da II Conferência Geral do Episcopado Latino-americano (BEOZZO, 2004, p. 150).

De fato, a Conferência de Medellín "pavimentou o que ficou depois conhecido como a marca registrada da caminhada eclesial na América latina: a opção preferencial pelos pobres" (BEOZZO, 2004, p. 150).

Mais que um tema entre outros, ainda que um tema central e fundamental, a "opção pelos pobres" se tornou na Igreja e na teologia latino-americana a perspectiva ou o ponto de vista fundamental, a partir do qual todas as questões são tratadas e dinamizadas. Não se trata apenas de uma perspectiva ou de um ponto de vista sociológico, mas, antes e mais radicalmente, de uma perspectiva ou de um ponto de vista estritamente teológico, tal como aparece na Sagrada Escritura. Essa perspectiva ou esse ponto de vista alarga os horizontes abertos pelo Concílio e torna seu espírito ou dinamismo mais bíblico, mais realista e mais relevante historicamente. Por essa razão, não se pode mais falar do Concílio sem considerar o que ele deu de si nesses 50 anos, particularmente na Igreja e na teologia latino-americana. Certamente, pode-se e deve-se estudar o evento conciliar e o que o Concílio deu de si nesse evento, mas a Igreja não pode ficar presa ao passado nem o Concílio pode ser reduzido ao seu evento, como se nada tivesse acontecido nesses anos e como se o próprio evento conciliar não tivesse desencadeado um dinamismo teológico-eclesial.

Devemos recordar e celebrar o evento conciliar, sim, mas, em fidelidade às suas intuições e aos seus propósitos mais fundamentais, para atualizar e tornar mais conseqüente e eficaz seu espírito ou dinamismo teológico-eclesial. Nesse sentido, como advertia Sobrino (2000) há mais de uma década, já no contexto da celebração do evento conciliar, não deixa de ser estranho e de surpreender que o entusiasmo de muitos teólogos com o Concílio e a exigência de "voltar" a ele, de

celebrá-lo e atualizá-lo não venham acompanhados de um entusiasmo com Medellín e da exigência de “voltar” a ele, de celebrá-lo e de atualizá-lo...

A importância do Concílio é óbvia, sobretudo na atual situação e gestão eclesiais. Mas, voltando-se apenas ao Vaticano II não surgirá a Igreja dos pobres [...] no Vaticano II essa Igreja ficou ignorada. Vejo, pois, um perigo grave para a teologia em querer voltar ao concílio se a teologia não se esforça ao mesmo tempo para voltar a Medellín. Aqui nasceu a intuição, que Puebla explicitou depois, do que chamamos o princípio jesuânico: ‘Deus ama o pobre pelo simples fato de sê-lo’. Se a teologia não torna esse princípio central no mundo de hoje, mundo de pobres, não terá identidade cristã nem relevância histórica. Poder-se-ia, portanto, formular a tarefa, sem cair em nominalismo, afirmando que é preciso voltar ao Vaticano II – Medellín, é preciso atualizá-los e abri-los às novidades de nosso tempo, sem perder o princípio jesuânico (SOBRINO, 2000, p. 168-169).

É nessa perspectiva, precisamente, que abordaremos a seguir a problemática mais geral da relação Igreja-mundo e, dentro dela, a problemática da relação Igreja-política.

## **Relação Igreja-mundo**

A problemática da identidade da Igreja em sua relação com as outras igrejas cristãs e com o mundo moderno foi, sem dúvida, a problemática central do Vaticano II (LIBÂNIO, 2005; VALENTINI, 2011), um Concílio fundamentalmente eclesiológico. Essa perspectiva foi se impondo e se consolidou no final da primeira sessão conciliar, a partir da famosa intervenção do cardeal belga Suenens, no dia 4 de dezembro de 1962 (ALBERIGO, 1995, 2006; CAMACHO, 1995)

Antes de concluir esta primeira sessão, eu gostaria de propor aos padres conciliares, para sua atenta consideração, qual seria o objetivo primário deste concílio [...] convém que nos ponhamos de acordo sobre a elaboração de um plano de conjunto para o próprio concílio [...]. Este plano, eu proporia assim: que o concílio seja o

---

concílio 'sobre a igreja' e tenha duas partes: *de Ecclesia ad intra – de Ecclesia ad extra* (CAMACHO, 1995, p. 251).

A proposta de Suenens foi muito bem acolhida pelos padres conciliares, particularmente pelo cardeal Montini, então arcebispo de Milão:

O que é a igreja? O que faz a Igreja? Estes são os dois eixos em torno dos quais devem mover-se todos os temas do concílio. O mistério da Igreja e a missão que lhe foi confiada e que ela tem de realizar: eis aí o tema ao redor do qual deve girar o concílio (CAMACHO, 1995, p. 251).

Essa perspectiva é reafirmada por ele, uma vez eleito sucessor de João XXIII, no discurso inaugural da segunda sessão (29/09/1963), no qual resume os “objetivos” do Concílio em quatro pontos: “a noção ou, melhor, a consciência da Igreja, sua renovação, a restauração da unidade entre todos os cristãos e o diálogo da Igreja com os homens de nosso tempo” (IGREJA..., 2007a, p. 10). De fato, essa é a problemática fundamental com a qual se enfrentam os padres conciliares. Não por acaso, tem-se afirmado tantas vezes que a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* (LG) sobre a Igreja é o documento central e mais importante do Concílio (LOPES, 2011b; VALENTINI, 2011). No entanto, é preciso ter sempre presente que esse documento deve ser tomado em sua relação estreita e constitutiva com os demais documentos, particularmente com o Decreto *Unitatis Redintegratio* (UR) sobre o ecumenismo e a GS.

Se é verdade, por exemplo, que não se pode compreender a relação da Igreja com o mundo atual (GS) sem considerar a autocompreensão que a Igreja tem de si (LG), sobretudo no que diz respeito à sua constituição fundamental (povo de Deus) e à sua missão primordial (mistério e sacramento de salvação), também é verdade que não se pode entender a autocompreensão que a Igreja tem de si no Concílio sem considerar sua relação com o mundo atual. Esta foi uma das maiores preocupações e um dos problemas e temas mais decisivos e fundamentais do Concílio. Como essa questão foi abordada e desenvolvida de modo particular

(não exclusivo) e mais sistemático na GS (CAMACHO, 1995; LOPES, 2011a), tomaremos esse documento como ponto de partida e referência para nossa reflexão sobre a problemática da relação Igreja-mundo.

A estrutura do documento é bem simples. Ele está dividido em duas grandes partes. Depois de um próêmio, em que explicita a solidariedade da Igreja com a família humana universal, e de uma introdução, que trata da “condição do homem no mundo de hoje”, o texto aborda, na primeira parte, questões sobre “a Igreja e a vocação do homem” (dignidade da pessoa humana, comunidade humana, atividade humana no mundo, papel da Igreja no mundo contemporâneo) e, na segunda parte, “alguns problemas mais urgentes” (matrimônio e família, progresso cultural, vida econômico-social, promoção da paz e da comunidade internacional). Na conclusão, destaca o “caráter genérico” de sua exposição e a tarefa de prosseguir-la e ampliá-la, mediante um “diálogo sincero” dentro da Igreja, com as outras igrejas cristãs, com as outras religiões, com os não crentes e, inclusive, com “aqueles que se opõem a igreja e a perseguem de várias maneiras”. Tudo isso em vista da “tarefa imensa a ser desempenhada nesta terra e da qual [os cristãos] devem prestar contas Aquele que julgará todos os homens no último dia”: o amor que se traduz em serviço aos outros.

No que diz respeito à problemática da relação Igreja-mundo, ela está explicitada e desenvolvida, sobretudo, no próêmio e no último capítulo da primeira parte. Vejamos o modo como ela é compreendida em cada um deles, os termos em que ela é formulada e os possíveis limites dessa compreensão e, sobretudo, dessa formulação.

Como dissemos há pouco, o próêmio chama atenção para a **solidariedade da Igreja com a família humana** e, com isso, apresenta/estabelece, já no início do texto, “o sentido com que se deve ler o documento” em sua totalidade (LOPES, 2011a, p. 38).

Ele começa com aquela afirmação famosa que indica uma das preocupações, senão a preocupação mais fundamental do Concílio, que dá nome ao documento e trata de modo mais explícito e sistemático dessa questão, a qual ora estamos comentando:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo. Não se encontra nada verdadeiramente humano que não lhes ressoe o coração (GS 1).

A comunidade cristã, por ser constituída por homens e ter a missão de propor a mensagem da salvação a todos, “sente-se verdadeiramente solidária com o gênero humano e com sua história” (GS 1)<sup>6</sup>. Por isso, “deseja expor a todos – não somente aos filhos da igreja – como concebe a presença e a atividade da Igreja no mundo” (GS 2).

O que “move a igreja”, diz o texto, é “continuar a obra do próprio Cristo que veio ao mundo para dar testemunho da verdade, para salvar e não para condenar, para servir e não para ser servido”. Em vista dessa missão, ela deseja estabelecer um “diálogo” com toda a família humana sobre os “vários problemas” que a afligem, “iluminando-os com a luz tirada do evangelho e fornecendo ao gênero humano os recursos de salvação que a própria igreja, conduzida pelo Espírito Santo, recebe de seu fundador” (GS 3).

O último capítulo da primeira parte, por sua vez, trata da função da Igreja no mundo de hoje, ou seja, das “relações entre a Igreja e o mundo” e do “diálogo” entre ambos: “Pressupondo tudo o que já foi publicado por este Concílio sobre o mistério da Igreja, a mesma Igreja vai ser considerada agora enquanto ela existe neste mundo e com ele vive e age” (GS 40/1).

A Igreja é considerada, aqui, simultaneamente, “assembléia visível e comunidade espiritual” (GS 40/2). Esse duplo aspecto da realidade eclesial é formulado nos termos agostinianos de “compenetração da cidade terrestre e celeste” (GS 40/3). Ela “tem um fim salutar e escatológico”, mas “já está presente aqui na terra, composta de homens membros da cidade terrestre, chamados justamente a formarem já na história do gênero humano a família dos filhos de Deus, que deve crescer sempre

---

<sup>6</sup> Tal afirmação, como indica o texto (GS 2), pressupõe e se fundamenta nas reflexões feitas pelo Concílio sobre o “mistério da Igreja”.

até a vinda do Senhor”. Por um lado, ela “experimenta com o mundo a mesma sorte terrena”; por outro, “é como que o fermento e a alma da sociedade humana a ser renovada em Cristo e transformada na família de Deus” (GS 40/2). De modo que, “seguindo seu fim próprio salutar”, a Igreja “acredita poder ajudar muito a tornar mais humana a família dos homens e sua história” (GS 40/3), bem como poder “receber preciosa e diversificada ajuda do mundo [...] na preparação do evangelho” (GS 40/4).

A seguir, o texto trata do auxílio que a Igreja se esforça para prestar a cada homem, à sociedade humana e à atividade humana e do auxílio que a Igreja recebe do mundo. Atenhamo-nos apenas aos pontos que tratam do auxílio que ela presta à sociedade e à atividade humana, na medida em que eles ajudam a explicitar melhor a problemática de sua relação com o mundo.

No que diz respeito ao serviço que a Igreja presta ou deve prestar à sociedade, afirma o texto, “a união da família humana é consideravelmente corroborada e completada pela unidade dos filhos de Deus que se fundamenta em Cristo” (GS 42/1), por várias razões e de vários modos. Primeiramente, em função de sua própria missão:

A missão própria que Cristo confiou à sua Igreja por certo não é de ordem política, econômica ou social. Pois a finalidade que Cristo lhe prefixou é de ordem religiosa. Mas, na verdade, desta mesma missão religiosa decorrem benefícios, luzes e forças que podem auxiliar a organização e o fortalecimento da comunidade humana segundo a Lei de Deus (GS 42/2).

Se necessário, “a Igreja pode e deve promover atividades destinadas ao serviço de todos, sobretudo dos indigentes” (GS 42/2). Em segundo lugar, porque “a promoção da unidade [entre os povos] se harmoniza com a missão íntima da Igreja”, como “sacramento ou sinal e instrumento da união profunda com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (GS 42/3). Em terceiro lugar, na medida em que “a Igreja não se prende, por força de sua missão e natureza, a nenhuma forma particular de cultura humana, sistema político, econômico ou social” e, assim, “pode aparecer como uma ligação muito estreita entre as diversas

comunidades humanas e nações” (GS 42/4). O serviço que a Igreja pode e deve prestar à sociedade se fundamenta, portanto, em sua própria missão, natureza e universalidade. Por tudo isso, o Concílio considera, “com grande respeito, todas as coisas verdadeiras, boas e justas, nas múltiplas instituições, que a humanidade construiu e constrói para si sem cessar” e declara que “a Igreja quer ajudar a promover todas essas instituições, enquanto isso depender dela e estiver de acordo com sua missão” (GS 42/5).

No que diz respeito ao serviço que a Igreja presta ou deve prestar à atividade humana, “o Concílio exorta os cristãos, cidadãos de uma e outra cidade, a procurarem desempenhar fielmente suas tarefas terrestres, guiados pelo espírito do evangelho” (GS 43/1). Critica a contraposição entre ambos e insiste em sua mútua implicação:

Afastam-se da verdade os que, sabendo não termos aqui cidade permanente, mas buscarmos a futura, julgam, por conseguinte, poderem negligenciar seus deveres terrestres, sem perceberem que estão mais obrigados a cumpri-los, por causa de sua fé, de acordo com a vocação à qual cada um foi chamado (GS 43/1)<sup>7</sup>.

Mas, continua o texto,

não erram menos aqueles que, ao contrário, pensam que podem entregar-se de tal maneira às atividades terrestres, como se elas fossem absolutamente alheias à vida religiosa, julgando que esta consiste somente nos atos do culto e no cumprimento de alguns deveres morais (GS 43/1).

Na verdade, “este divórcio entre a fé professada e a vida cotidiana de muitos deve ser enumerado entre os erros mais graves do nosso tempo”. Não se deve criar “oposição artificial entre as atividades profissionais e sociais de uma parte, e de outra, a vida religiosa”, pois “ao negligenciar os seus deveres temporais, o cristão negligencia os seus

---

<sup>7</sup> No capítulo anterior, tratando do “sentido da atividade humana no mundo”, adverte o Concílio: “A esperança de uma nova terra, longe de atenuar, antes deve impulsionar a solicitude pelo aperfeiçoamento desta terra” (GS 39/2).

deveres para com o próximo e o próprio Deus e coloca em perigo a sua salvação eterna” (GS 43/1).

A seguir, o texto chama atenção para o que é próprio dos leigos e o que é próprio dos pastores. “As profissões e atividades seculares competem propriamente aos leigos, ainda que não de modo exclusivo”. Eles devem “gravar a lei divina na cidade terrena” (GS 43/2): “Os leigos, que devem participar ativamente em toda a vida da igreja, estão obrigados não somente a impregnar o mundo de espírito cristão, mas também são chamados a serem testemunhos de Cristo em tudo, no meio da comunidade humana” (GS 43/4). Aos pastores, cabe pregar “a mensagem de Cristo de tal modo que todas as atividades terrestres dos fieis sejam banhadas pela luz do evangelho”, sem esquecer que, “com seu comportamento cotidiano e com sua solícitude, apresentam ao mundo a face da Igreja, por onde os homens julgam a força e a verdade da mensagem cristã” (GS 43/5).

Esse texto é resultado de um esforço gigantesco por explicitar e formular a relação da Igreja com o mundo, a partir da própria compreensão que ela tem de si no Concílio (GS 2/1; 40/1), de modo que essa relação aparece como algo constitutivo da Igreja, sem o qual sua identidade e missão ficam gravemente comprometidas, quando não negadas e/ou inviabilizadas. Ele representa um passo fundamental tanto na autocompreensão da Igreja quanto no modo de conceber e configurar sua presença e ação no mundo. Nisso residem sua importância e seu valor permanentes.

Mas é preciso avançar, sobretudo, na conceituação dessa problemática. A relação da Igreja com o mundo é formulada ainda em termos um tanto dualistas e ambíguos ou, pelo menos, pouco precisos (terrestre-celeste; humano-religioso; fé-vida), o que pode levar a equívocos na compreensão do texto ou mesmo a distorções de seu sentido fundamental, sem falar no caráter genérico e abstrato de sua compreensão, na medida em que não considera suficientemente o mundo com o qual a Igreja tem que se relacionar (pobreza, injustiça, opressão), nem o lugar que ela deve ocupar nesse mundo e a partir de onde deve agir (mundo dos pobres e oprimidos). São os dois aspectos que comentaremos a seguir

e a partir dos quais cremos poder e dever avançar na compreensão e formulação da relação Igreja-mundo.

Antes de tudo, é preciso avançar na formulação dessa problemática. O texto insiste em que não se pode separar, muito menos opor, “celeste e terrestre”, “religioso e humano”, “fé e vida”, “Igreja e mundo”, ainda que tampouco se possa identificar sem mais um com o outro. Esse modo de formular a questão, em contraposição explícita a concepções excessivamente dualistas, é ainda um tanto dualista: parte dos dois termos para estabelecer, depois, uma relação entre eles. É verdade que, ao explicitar a relação como algo constitutivo, supera-se o dualismo. É verdade também que a conservação dos dois termos pode servir como advertência contra possíveis reducionismos. No entanto, a tradição dualista em que esses termos estão inseridos e, ainda hoje, em boa medida, são interpretados pode fazer de seu uso e de sua conservação um instrumento eficaz de permanência e/ou retorno do dualismo que se quer combater e superar. Daí a necessidade de se avançar na busca de uma formulação mais precisa e rigorosa.

Um passo importante nesse sentido, parece-nos, é a formulação latino-americana dessa problemática a partir e em função da realidade e do conceito de Reino de Deus — centro da vida e da missão de Jesus Cristo e, conseqüentemente, centro da vida e da missão de sua Igreja<sup>8</sup>. Se ela existe a partir e em função do Reino de Deus e se este tem a ver com o senhorio de Deus sobre a totalidade da vida de Seu povo, não há nenhum aspecto e nenhuma dimensão da vida humana que

---

<sup>8</sup> É o que fazem, por exemplo, em El Salvador, dom Oscar Romero e dom Arturo Rivera em sua Carta Pastoral sobre A Igreja e as organizações populares (ELLACURÍA, 1993; ROMERO; RIVERA, 1987). Embora essa formulação tenha sido desenvolvida sobretudo na América Latina, não é completamente estranha ao texto conciliar. Ela aparece explicitamente, por exemplo, na conclusão da primeira parte do documento: “A Igreja, enquanto ela mesma ajuda o mundo e dele recebe muitas coisas, tende a um único fim: que venha o Reino de Deus e seja instaurada a salvação de toda a humanidade. Todo o bem que o povo de Deus, no tempo de sua peregrinação terrestre, pode prestar à família dos homens, deriva do fato de ser a Igreja ‘o sacramento universal da salvação’, manifestando e ao mesmo tempo operando o mistério de amor de Deus para com o homem” (GS 45/1).

sejam indiferentes a ela. Tudo que diz respeito à vida humana (economia, política, sociedade, cultura, religião, sexualidade etc.) diz respeito à Igreja, na medida em que deve ser configurado segundo o dinamismo do Reino de Deus, tal como se revelou na práxis de Jesus de Nazaré.

Aqui, podemos entender mais plenamente e sem ambiguidade a afirmação feita logo no proêmio da GS: “não se encontra nada verdadeiramente humano que não lhe ressoe o coração” (GS 1), bem como aquela outra afirmação tão central e decisiva, mas um tanto ambígua, de que a “missão própria” da Igreja “não é de ordem política, econômica ou social”, mas de “ordem religiosa”, embora dela “decorram benefícios, luzes e forças” para a sociedade (GS 42/2)<sup>9</sup>, de modo que a compreensão e formulação da relação Igreja-mundo a partir e na perspectiva do Reino de Deus, além de mais precisas e rigorosas tanto do ponto de vista teológico (natureza e missão da Igreja) quanto do ponto de vista teórico (conceituação), evitam o dualismo e as ambiguidades nunca totalmente superados do conceito “religioso” – compreendido, normalmente, em certa oposição ao “secular”.

Além dessa precisão teórico-teológica, ela permite concretizar melhor essa relação, seja do ponto de vista histórico (assumindo

---

<sup>9</sup> A propósito desse texto do Concílio, diz Ellacuría (1993, p. 693) em seu comentário à 3ª Carta Pastoral de dom Oscar Romero e dom Arturo Rivera sobre A Igreja e as organizações políticas populares: “É preciso esclarecer, aqui, o que significa que a missão não é de ordem política, econômica ou social, esclarecimento exigido pelo próprio texto que fala de como a missão religiosa reverte sobre o político, o econômico e o social. Efetivamente, a Igreja tem uma missão própria que não se identifica com a missão do Estado, nem com a dos partidos políticos, nem com a das empresas, nem com a dos sindicatos, nem com a das próprias organizações populares. Distingue-se de todas essas instituições pelo fim que a Igreja pretende e pelos meios que lhes são próprios, mas não se distingue por se referir ao que não fosse próprio das outras instituições. Nada do humano é estranho ao cristianismo; o próprio do cristianismo é o fim que se persegue com o humano e os meios com os quais se busca a realização desse fim. Daí que a missão da Igreja tenha a ver com o político, com o econômico e com o social. Não é dessa ordem, mas tem a ver com cada uma dessas ordens. O Concílio formula esse ter a ver em termos de ter funções, luzes e energias para que a sociedade humana seja como Deus quer. Portanto, a Igreja deve ter que introduzir no político, no econômico e no social não apenas luzes e energias, mas também funções que dêem mais realidade a essas luzes e energias”.

o mundo tal como ele é), seja do ponto de vista teológico (determinando o lugar social que a Igreja deve ocupar nesse mundo). Como indicamos anteriormente, embora o Concílio tenha aberto a Igreja ao mundo, “não historicizou devidamente o que era esse mundo” (ELLACURÍA, 2000b, p. 449).

É verdade que, ao falar das alegrias e das esperanças, das tristezas e das angústias dos “homens de hoje”, acrescenta um “sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem” (GS 1/1). É verdade que, ao falar da “condição do homem no mundo de hoje”, não deixa de se referir aos que padecem de fome, miséria, analfabetismo, escravidão (GS 4/4), à injustiça e à distância cada vez maior entre nações ricas e pobres, à situação dos operários e dos lavradores (GS 9/2) e, assim, em várias outras ocasiões. No entanto, esta não é a preocupação central do Concílio<sup>10</sup>, nem a perspectiva fundamental com a qual ele olha o mundo atual. Normalmente, fala do mundo, do homem, da humanidade em termos genéricos, abstratos, “universais”, sem considerar devidamente sua concreção histórica atual (que mundo? Que homem?).

Lorscheider (2004, p. 69) chega a dizer que “o Vaticano II ignorou o sub-mundo”. Foi um Concílio “na perspectiva dos países ricos e da chamada cultura ocidental”, dirá Ellacuría (2000a, p. 173). Não se trata apenas de uma questão de análise da realidade que se poderia e deveria corrigir, melhorar etc., mas, mais radicalmente, do problema do lugar social que a Igreja deve ocupar nesse mundo. Ao não se explicitar e enfatizar devidamente os diferentes lugares sociais em nosso mundo, corre-se o risco de relativizar a determinação do lugar social que a Igreja, a partir e em vista de sua própria missão, deve ocupar nesse mundo: o dirigir-se a “todos” e o colocar-se a serviço de “todos”,

---

<sup>10</sup> Referindo-se à intervenção de vários bispos no Concílio em defesa da centralidade dos pobres na Igreja ou da “Igreja dos pobres”, como propôs João XXIII, afirma Gauthier (1967, p. 247): “Toda esta intervenção era, por certo, necessária e útil. Ela traçava caminhos para a evangelização dos pobres e para o apostolado no mundo do trabalho. Ela podia iluminar o conjunto das outras questões do Concílio. A marcha conciliar, entretanto, era comandada por outras preocupações: o episcopado, seu caráter sacramental, a colegialidade dos bispos como sucessores dos apóstolos, o diaconato como função normal do sacerdócio”.

além de ofuscar/mascarar a distância e os conflitos reais entre as pessoas concretas e os povos concretos, termina sendo uma forma sutil de manter-se no lugar social que vinha ocupando historicamente (mundo dos ricos e opressores) e de evitar a discussão acerca do lugar social que, em razão de sua missão, a Igreja deve ocupar (mundo dos pobres e oprimidos). Basta ver as “ponderações” e resistências à opção pelos pobres e as reações contra a teologia da libertação dentro da Igreja.

Aqui, mais uma vez, a compreensão e formulação da relação Igreja-mundo a partir e na perspectiva do Reino de Deus são muito fecundas e eficazes, uma vez que, na perspectiva bíblica, esse reino diz respeito fundamentalmente à justiça aos pobres e oprimidos. Sua característica ou marca principal, diz Jeremias (1977, p. 154), é que “Deus está realizando o ideal de justiça que sempre se esperava do rei, mas nunca realizado na terra”: proteção aos desamparados, fracos e pobres, às viúvas e aos órfãos. De fato, nos Evangelhos, Jesus compreende Sua missão como dirigida aos pobres (Lc 4,18), proclama os pobres como bem-aventurados (Lc 6,20; Mt 5,3), realiza sua ação messiânica curando enfermos, libertando possessos e proclamando boa notícia aos pobres (Lc 7,18-23; Mt 11,2-6), põe o amor a Deus e ao próximo (caído/derrubado à beira do caminho) como condição para herdar a vida eterna (Lc 10,25-37) e estabelece como critério definitivo de pertença ou exclusão a seu reinado o fazer ou não fazer pelos pequenos (Mt 25,31-46), de modo que a vida real/concreta dos pobres e oprimidos desse mundo se converte em lugar e critério positivo (realização) e/ou negativo (obstáculo/impedimento) do Reino de Deus e, conseqüentemente, em lugar e critério da presença e ação da Igreja no mundo. Certamente, ela está destinada a “todos” e deve se dirigir a “todos”, mas a partir dos pobres e oprimidos. A universalidade da missão da Igreja (todos) passa, portanto, necessariamente, por sua parcialidade (pobres e oprimidos) (TABORDA, 1984).

## **Igreja e política**

É nesse horizonte mais amplo da problemática da relação Igreja-mundo que se pode e se deve compreender a relação da Igreja

com a política. Certamente, a política tem dinamismo, estruturas e características ímpares que tornam peculiar sua relação com a Igreja, mas, na medida em que ela é um aspecto ou uma dimensão do mundo ou da realidade humana em sua totalidade, sua relação com a Igreja se inscreve e só pode ser compreendida no quadro mais amplo da relação Igreja-mundo, concretizando-a sob um determinado aspecto.

Conforme indicamos anteriormente, a segunda parte da GS aborda “certos problemas” que considera de “maior urgência”, entre eles, “a vida da comunidade política” (CAMACHO, 1995, p. 288). Foi o último capítulo a ser redigido (não aparecia como capítulo independente nos quatro primeiros esboços) (CAMACHO, 1995) e é o menor da segunda parte do documento. Ele está estruturado em quatro pontos:

1. começa apresentando algumas características da vida pública atual: influência das transformações culturais, políticas e econômicas sobre a comunidade política; exigência de maiores garantias dos direitos da pessoa; desejo de participação na vida política; rejeição de qualquer forma política que negue a liberdade (civil e/ou religiosa), que desvirtue o exercício da autoridade e que comprometa o bem comum em função de interesses particulares (GS 73);
2. aborda, em seguida, a problemática da natureza e do fim da comunidade política. Para isso, distingue “comunidade civil” (indivíduos, famílias, agrupamentos diversos), “comunidade política” (comunidade mais vasta) e “autoridade política” (cargo, responsabilidade). A comunidade política e, nela, a autoridade política existem por causa e em função do “bem comum”, entendido como o “conjunto daquelas condições de vida social que permitem aos homens, às famílias e às sociedades conseguir mais fácil e desembaraçadamente a própria perfeição”<sup>11</sup>. Por fim, fala dos limites do “exercício da

---

<sup>11</sup> “Parte-se de uma *comunidade política*, considera-se depois o *bem comum*, e se desemboca, por fim, na

autoridade política” (“ordem moral” – “ordem jurídica legitimamente estabelecida ou por estabelecer”), da legitimidade de reação contra o “abuso da autoridade”, bem como da legitimidade do pluralismo dos “modos concretos” de organização e estruturação da comunidade política (GS 74);

3. prossegue tratando da cooperação de todos na vida política. Nesse contexto, fala da participação dos cidadãos na vida política (“estabelecimento dos fundamentos jurídicos”, “gestão dos negócios públicos”, “determinação do campo de ação e dos fins das várias instituições”, “eleição dos governantes”); do ordenamento jurídico-positivo da comunidade política em vista da divisão dos poderes e da proteção dos direitos; alerta para que não se atribua “demasiado poder à autoridade” nem se exija dela “privilégios e proveitos”; rejeita as “formas totalitárias ou ditatoriais” de exercício da autoridade política; estimula o “amor à pátria, mas sem estreiteza de espírito”; trata do “papel próprio e especial” dos cristãos em uma comunidade política plural: “reconheçam as opiniões legítimas, mas discordantes entre si, sobre a organização da realidade temporal; respeitem os cidadãos, também associados, que as defendem honestamente”; e termina destacando a importância da “educação civil e política” para todos os cidadãos, particularmente para os que exercem ou vão exercer “a difícil e ao mesmo tempo nobilíssima arte política”: “lutem contra a injustiça e a opressão ou o absolutismo e a intolerância [...]”; dediquem-se, porém, ao

---

autoridade política. Para descobrir a novidade dessa proposta da *Gaudium et Spes*, basta recordar que a doutrina tradicional sempre tomou como eixo central a autoridade. Talvez a comunidade política seja o conceito mais inovador. A autoridade não é, como costumava aparecer na tradição, uma exigência apenas da sociedade, mas sim da comunidade política” (GAUTHIER, 1967, p. 291), que tem como finalidade o “bem comum”. Nesse contexto, “pode-se entender o sentido da *autoridade*: ela nada mais é do que um instrumento para tornar possível o bem comum em uma comunidade pluralista” (GAUTHIER, 1967, p. 292).

bem de todos com sinceridade e retidão, bem mais, com o amor e a coragem exigidos pela vida política” (GS 75);

4. por fim, confronta-se com a problemática da relação entre a comunidade política e a Igreja — problemática particularmente relevante, “onde vigora a sociedade pluralista”. Nesse contexto, é necessário, antes de tudo, distinguir entre “as atividades que os fieis, isoladamente ou em grupos, guiados pela consciência cristã, executam em seu nome como cidadãos e as que realizam em nome da igreja, juntamente com os pastores”. Além disso, é preciso distinguir claramente a Igreja e a comunidade política. Elas são “independentes e autônomas uma da outra”, embora estejam “a serviço da vocação pessoal e social dos mesmos homens”. Essa independência e autonomia se dão em razão da “finalidade” e da “competência” de cada uma delas. Por isso, a Igreja “de modo algum se confunde com a comunidade política e nem está ligada a nenhum sistema político”. Certamente, pode e deve haver uma “sã cooperação” entre elas, desde que esteja de acordo com sua finalidade e sua competência (“caráter transcendente”, “vocação eterna”) e com os meios próprios de que dispõe (“caminhos e auxílios próprios ao Evangelho — pregação do Evangelho e da doutrina, testemunho dos fiéis). É dessa forma que a Igreja, em um contexto político plural, “contribui para que a justiça e a caridade floresçam mais amplamente no seio de cada nação e entre as nações”, ao mesmo tempo que “respeita e promove também a liberdade política e a responsabilidade dos cidadãos”. Para isso, deve, por um lado, renunciar aos “privilégios” historicamente adquiridos<sup>12</sup> e, por outro, ter assegurado

---

<sup>12</sup> O texto, aqui, é um tanto ambíguo. Começa afirmando que a Igreja, no exercício de sua missão, “não coloca a sua esperança nos privilégios oferecidos pela autoridade civil” e, como que reforçando, justificando e exemplificando isso, afirma que ela “renunciará [deverá renunciar?] ao exercício de direitos legitimamente adquiridos, onde constar que o uso deles coloca em dúvida a sinceridade do seu testemunho ou as novas condições de vida exigirem outra disposição” (GS 76/5). Afinal, “privilégios” ou “direitos legitimamente adquiridos”?

e respeitado o livre exercício de sua missão, inclusive no que diz respeito à “ordem política”, sempre que “exijam os direitos fundamentais da pessoa ou a salvação das almas, empregando todos os recursos, e somente estes, que estão de acordo com o Evangelho e com o bem de todos, conforme a diversidade dos tempos e das situações” (GS 76).

Certamente, o Concílio não faz uma abordagem completa e exaustiva da problemática da relação entre a Igreja e a política, até porque, pela natureza mesma dessa relação, ela depende em boa medida do contexto e das circunstâncias em que se dá, o que, de algum modo, vale para a problemática mais ampla da relação Igreja-mundo, como reconhece e adverte explicitamente o próprio documento em sua conclusão (GS 91/2). Em todo caso, ele identifica alguns aspectos fundamentais e determinantes dessa relação, bem como alguns critérios que devem orientar e regulamentar sua configuração histórica. É o que destacaremos a seguir, em uma formulação mais concisa e rigorosa.

Em primeiro lugar, é preciso insistir que a Igreja não é uma organização política, embora não possa ser indiferente à política. Não é uma organização política porque sua finalidade e sua missão não se reduzem à organização política da sociedade e porque não dispõe de meios/instrumentos propriamente políticos de atuação, sem falar que, por sua própria estrutura e por seu próprio dinamismo, sem entrar em questões de ordem estritamente teológicas, ela se configura como uma organização e uma força sociais e não políticas. No entanto, não pode ser indiferente à política, uma vez que sua missão própria e específica tem a ver com a realização histórica do Reino de Deus neste mundo, isto é, com a configuração e estruturação da vida humana em sua totalidade, segundo o dinamismo desse reino revelado na práxis de Jesus de Nazaré, de modo que, embora não seja uma instituição e uma força políticas, a Igreja não pode ser indiferente à organização política da sociedade. Ela tem interesse político (organização da sociedade segundo o dinamismo do Reino de Deus), atua e interfere na vida política com os meios de que dispõe, como organização e força social (princípios e valores, conscientização, denúncia, mobilização popular,

pressão social, articulação com outras forças sociais, como sindicatos, organizações, movimentos populares etc.).

Em segundo lugar, é necessário reconhecer, levar a sério e valorizar o caráter plural da sociedade e de sua organização política. Há quem diga que a maior novidade do Concílio no que diz respeito à problemática da relação Igreja-política seja o “pressuposto sobre o qual é elaborada toda a doutrina deste capítulo: a aceitação, sem reservas, do pluralismo social” (CAMACHO, 1995, p. 296). Se antes insistíamos em que a Igreja é uma organização/força de natureza social e que, como tal, é que atua/interfere na vida política, agora é preciso insistir que ela é uma organização/força social entre outras organizações/forças sociais. Isso aponta não apenas para o fato da existência de forças sociais e políticas diversas e até conflitantes, mas também para as consequências desse fato no que diz respeito ao modo de a Igreja intervir/atuar no conjunto da sociedade, particularmente em sua organização política. Ela não pode ignorar esse pluralismo social e político e querer impor de qualquer modo e a qualquer preço sua concepção e seus interesses para o conjunto da sociedade. Terá que intervir como uma organização/força entre outras e em conflito com outras, sempre em vista de sua finalidade/missão e com os meios próprios de que dispõe e sempre em respeito e diálogo com outras organizações e forças sociais e políticas.

Em terceiro lugar, há que se distinguir e respeitar, na atuação política da Igreja, a ação individual e/ou em grupo dos cristãos e a ação da comunidade eclesial institucionalmente considerada. Ambas são legítimas, mas distintas. Os cristãos atuam na sociedade e na política não apenas por meio da comunidade eclesial, mas também mediante outras forças sociais (associações, sindicatos, movimentos sociais, escolas, universidades, meios de comunicação sociais etc.) e, inclusive, mediante forças estritamente políticas (partidos, governos etc.). Fazem-no com os meios/instrumentos de que dispõem essas organizações e forças sociais e políticas (mobilização, conhecimento, mídia, governo, leis etc.), ainda que devam fazer sempre como cristãos. Já a atuação política da comunidade eclesial, institucionalmente considerada, além de se dar a partir e em vista de sua missão (que o Reino de Deus se torne realidade também nas estruturas políticas da sociedade), dá-se

mediante os meios/instrumentos de que dispõe: ação dos cristãos, conscientização, denúncia, convocação, mobilização, pressão etc., de modo que, por mais legítima que seja a atuação de um cristão ou de um grupo de cristãos em determinada organização/força social e política, ela não pode jamais ser identificada com a atuação da comunidade. Ela tem sua própria dinâmica (fins – meios).

Em quarto lugar, convém considerar o caso particular dos que exercem na Igreja o ministério de coordenação ou de presidência, seja por meio do ministério ordenado (bispo, presbítero, diácono), seja por meio do ministério reconhecido e legitimado pela comunidade eclesial (coordenadores de comunidade, de pastorais e organismos eclesiais, coordenações e conselhos pastorais). Embora a Igreja não se identifique com as pessoas que a presidem, dada a relação estreita e particular destas com o dinamismo institucional, devem cuidar para que sua forma e seu lugar de atuação social e política, por mais legítimos que sejam, não se imponham nem sejam identificados sem mais com a forma e o lugar de atuação social e política da Igreja. Além disso, na medida em que assumem o serviço de coordenação ou de presidência da comunidade eclesial, assumem o compromisso de se dedicar de um modo especial ao seu dinamismo e à sua eficácia institucionais. Por essa razão, pensamos que quem assume a tarefa de coordenação ou presidência eclesial (sobretudo, no caso do ministério ordenado) não deve, a princípio, assumir a direção de uma organização política nem entrar na disputa por cargos de governo. Caso o faça, deveria renunciar à presidência da comunidade eclesial.

Por fim, em quinto lugar, é preciso ter muito claro e levar muito a sério o critério fundamental da atuação política da Igreja. Uma vez que ela se dá a partir e em vista de sua missão, isto é, da realização do Reino de Deus nas estruturas da sociedade, e uma vez que o Reino de Deus tem a ver fundamentalmente com a justiça aos pobres e oprimidos deste mundo, estes se constituem em critério e medida de sua atuação política. Os pobres e oprimidos são a balança de qualquer dinamismo, processo ou estrutura social e política e o critério de qualquer aliança ou oposição social e política. Na perspectiva cristã, uma luta ou movimento, uma organização, um costume, uma lei, um governo

etc. têm nos pobres e oprimidos sua prova de fogo, sua medida ética e escatológica: eles são “os juízes da vida democrática de uma nação” (CNBB, 1989, n. 72) e, mais radicalmente, da afirmação ou negação objetiva do Reino de Deus nas estruturas da sociedade (Mt 20,1-16; 25,1-16), de modo que toda ação política da Igreja deve se dar a partir e em vista dos direitos e dos interesses dos pobres e oprimidos, tanto no que diz respeito à estruturação política da sociedade quanto à aliança ou oposição com as diversas forças sociais e políticas da sociedade — independentemente de sua confissão religiosa e de sua relação com a Igreja.

## Conclusão

A problemática da relação Igreja-política não é algo secundário nem opcional na vida da Igreja, nem de fato (a história está para provar) nem de direito (como explicitamos neste artigo a partir do Concílio). É algo que afeta e diz respeito ao núcleo mais fundamental de sua missão: a realização do Reino de Deus nas estruturas políticas da sociedade, de modo que, embora a Igreja não seja uma organização nem uma força política, tem, em virtude de sua própria missão, interesses políticos (estruturação política da sociedade segundo o dinamismo do Reino de Deus) e interfere/atua na vida política, de acordo com os meios de que dispõe (como organização e força social). Faz isso tomando como critério e medida os clamores e as necessidades dos pobres, dos oprimidos e das vítimas da sociedade (para além de interesses institucionais, de tradições, costumes, normas etc.), juízes e senhores de nossas vidas, de nossas igrejas e das estruturas políticas da sociedade.

## Referências

ALBERIGO, G. O Concílio Vaticano II (1962-1965). In: ALBERIGO, G. (Org.). **História dos concílios ecumênicos**. São Paulo: Paulus, 1995. p. 931-442.

ALBERIGO, G. **Breve história do Concílio Vaticano II**. Aparecida: Santuário, 2006.

BEOZZO, J. O. Presença e atuação dos bispos brasileiros no Vaticano II. In: LOPES GONÇALVES, P. S.; BOMBONATTO, V. I. (Org.). **Concílio Vaticano II: análise e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 117-162.

CAMACHO, I. **Doutrina social da Igreja: abordagem histórica**. São Paulo: Loyola, 1995.

CASALDÁLIGA, P. **Na procura do reino: antologia de textos (1968-1988)**. São Paulo: FTD, 1988.

CATÃO, F. A. C. O perfil distintivo do Vaticano II: recepção e interpretação. In: LOPES GONÇALVES, P. S.; BOMBONATTO, V. I. (Org.). **Concílio Vaticano II: análise e perspectivas**. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 95-115.

COMBLIN, J. **A profecia na Igreja**. São Paulo: Paulus, 2009.

CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL (CNBB). **Exigências éticas de uma ordem democrática**. São Paulo: Paulinas, 1989. (Coleção Documentos da CNBB 42, 72).

ELLACURÍA, I. Comentarios a la Carta Pastoral. In: ELLACURÍA, I. **Escritos políticos II**. San Salvador: UCA, 1993. p. 679-732.

ELLACURÍA, I. Pobres. In: ELLACURÍA, I. **Escritos teológicos II**. San Salvador: UCA, 2000a. p. 171-192.

ELLACURÍA, I. El auténtico lugar social de la Iglesia. In: ELLACURÍA, I. **Escritos teológicos II**. San Salvador: UCA, 2000b. p. 439-451.

ELLACURÍA, I. El verdadero pueblo de Dios según monseñor Romero. In: ELLACURÍA, I. **Escritos teológicos II**. San Salvador: UCA, 2000c. p. 357-396.

GAUTHIER, P. **O Concílio e a Igreja dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1967.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1963-1978: Paulo VI). **Discorso al partecipanti all'Assemblea Generale della Conferenza Episcopale Italiana**. 23 jun. 1966. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/speeches/1966/documents/hf\\_p-vi\\_spe\\_19660623\\_assemblea-cei\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/speeches/1966/documents/hf_p-vi_spe_19660623_assemblea-cei_it.html)>. Acesso em: 30 set. 2012.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1958-1963: João XXIII). Mensagem radiofônica a todos os fiéis católicos, a um mês da abertura do Concílio. In: VATICANO II. **Mensagens, discursos e documentos**. São Paulo: Paulinas, 2007a. p. 20-26.

IGREJA CATÓLICA. Papa (1963-1978: Paulo VI). Discurso na abertura do segundo período do Concílio. In: VATICANO II. **Mensagens, discursos e documentos**. São Paulo: Paulinas, 2007b. p. 45-60.

JEREMIAS, J. **Teologia do Novo Testamento**: a pregação de Jesus. São Paulo: Paulinas, 1977.

KLOPPENBURG, B. **Concílio Vaticano II**. Petrópolis: Vozes, 1966. v. 5.

LIBÂNIO, J. B. **Concílio Vaticano II**: em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005a.

LIBÂNIO, J.B. Concílio Vaticano II: os anos que se seguiram. In: LORSCHIEDER, A. et al. **Vaticano II**: 40 anos depois. São Paulo: Paulus, 2005b. p.71-88.

LOPES GONÇALVES, P. S. A teologia do Concílio Vaticano II e suas conseqüências na emergência da teologia da libertação. In: LOPES GONÇALVES, P. S.; BOMBONATTO, V. I. (Org.). **Concílio Vaticano II**: análise e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 69-94.

LOPES GONÇALVES, P. S.; BOMBONATTO, V. I. (Org.). **Concílio Vaticano II**: análise e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2004.

LOPES, G. **Gaudium et Spes**: texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2011a.

LOPES, G. **Lumen Gentium**: texto e comentário. São Paulo: Paulinas, 2011b.

LORSCHIEDER, A. A Igreja no Ceará: desafios e perspectivas. **Revista Kairós**, Fortaleza, a. I, n. 1-2, p. 64-70, 2004.

LORSCHIEDER, A. **Mantenham as lâmpadas acesas**: revisitando o caminho, recriando a caminhada. Fortaleza: UFC, 2008.

LORSCHIEDER, A. et al. **Vaticano II**: 40 anos depois. São Paulo: Paulus, 2005.

PALÁCIO, C. Trinta anos de teologia na América Latina: um depoimento. In: SUSIN, L. C. (Org.). **O mar se abriu**: trinta anos de teologia na América Latina. São Paulo: Loyola, 2000. p. 51-64.

RATZINGER, J. Kommentar zum II. Kapitel der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung. In: RATZINGER, J. **Lexikon für Theologie und Kirche**. Ergänzungsband 2. Friburgo: Herder, 1967. p. 517-528.

ROMERO, O.; RIVERA, A. A Igreja e as organizações populares. In: VOZ dos sem voz: a palavra profética de dom Oscar Romero. São Paulo: Paulinas, 1987. p. 127-170.

SESBOÜÉ, B. **Karl Rahner**. Itinerário teológico. São Paulo: Loyola, 2004.

SOBRINO, J. Teologia desde la realidad. In: SUSIN, L. C. (Org.). **O mar se abriu**: trinta anos de teologia na América latina. São Paulo: Loyola, 2000. p. 153-170.

SOUSA, N. Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II. In: LOPES GONÇALVES, P. S.; BOMBONATTO, V. I. (Org.). **Concílio Vaticano II**: análise e perspectivas. São Paulo: Paulinas, 2004. p. 17-67.

TABORDA, F. Puebla e as ideologias. In: TABORDA, F. **Cristianismo e ideologia**: ensaios teológicos. São Paulo: Loyola, 1984. p. 99-124.

VALENTINI, D. **Revisitar o Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulinas, 2011.

Recebido: 24/09/ 2012

*Received*: 09/24/2012

Aprovado: 25/10/2012

*Approved*: 10/25/2012