

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE TEOLOGIA  
MESTRADO EM TEOLOGIA

CARLOS JOSÉ MONTEIRO STEFFEN

**IGREJA E DIREITO CANÔNICO**  
**A dimensão jurídica do mistério da Igreja**

Professor Dr. Geraldo Luiz Borges Hackmann  
Orientador

Porto Alegre  
2014

CARLOS JOSÉ MONTEIRO STEFFEN

**IGREJA E DIREITO CANÔNICO**  
**A dimensão jurídica do mistério da Igreja**

Dissertação apresentada à Faculdade de Teologia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Teologia, Área de Concentração em Teologia Sistemática.

Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz Borges Hackmann.

Porto Alegre

2014

## Catálogo na Publicação

S817i Steffen, Carlos José Monteiro  
Igreja e direito canônico : a dimensão jurídica do  
mistério da Igreja / Carlos José Monteiro Steffen. – Porto  
Alegre, 2014.  
112 f.  
  
Diss. (Mestrado) – Faculdade de Teologia, Pontifícia  
Universidade Católica do Rio Grande do Sul.  
Orientador: Prof. Dr. Geraldo Luiz Borges  
Hackmann  
  
1. Igreja. 2. Direito Canônico. 3. Justiça.  
4. Sacramento. 5. Comunhão. 6. Teologia.  
I. Hackmann, Geraldo Luiz Borges. II. Título.

CDD 262.9

Bibliotecária Responsável: Salete Maria Sartori, CRB 10/1363

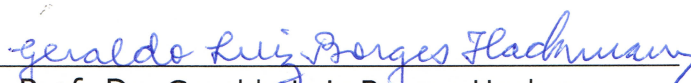
**Carlos José Monteiro Steffen**

**"IGREJA E DIREITO CANÔNICO A dimensão jurídica do mistério da Igreja"**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do grau de Mestre em Teologia, pelo Mestrado em Teologia da Faculdade de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovado em 27 de junho de 2014, pela Banca Examinadora.

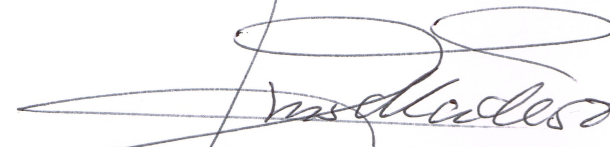
**BANCA EXAMINADORA:**



Prof. Dr. Geraldo Luiz Borges Hackmann  
(Orientador)



Prof. Dr. Urbano Zilles



Prof. Dr. Luis Madero López

## AGRADECIMENTOS

Ao Diretor, professores e colaboradores do  
Programa de Pós-Graduação em Teologia da FATEO;

À Elisete Teresinha Polese;

À Liane Specke da Silva.

## RESUMO

Pesquisa de direito eclesial. O objetivo é reunir, analisar e interpretar informações acerca da relação entre Igreja e direito canônico. A metodologia é bibliográfica. A compreensão do direito eclesial se assenta sobre dois pilares: a concepção de Igreja e o conceito de direito. O ponto de partida é a nova consciência eclesial manifestada no Concílio Vaticano II. A ótica privilegiada é a do realismo jurídico. O direito entendido como objeto da justiça. A estrutura da dissertação compreende três partes. A primeira reúne elementos eclesiológicos da Constituição dogmática *Lumen Gentium*. Privilegia as noções de sacramento e de *communio*. A segunda apresenta as principais correntes da ciência do direito canônico no contexto atual: a *teológica*, a *pastoral* e a *jurídica*. A terceira confronta o direito canônico, entendido como aquilo que é justo na Igreja, com os diversos aspectos teológicos do mistério da Igreja: sacramento, comunhão, corpo de Cristo, templo do Espírito Santo, povo de Deus. A pesquisa é concluída com uma exposição sobre o estatuto epistemológico da ciência canônica. A diversidade de abordagens das diferentes escolas de direito canônico é expressão de uma saudável liberdade de pesquisa teológica. Seus enfoques são complementares. A dimensão teológica da ciência canônica permite ao canonista conhecer as exigências de justiça eclesiais, a partir dos dados da Revelação recebidos à luz da fé e interpretados pelo magistério conciliar. Mediante o conceito de direito segundo o realismo jurídico e a eclesiologia do Concílio Vaticano II, é possível superar a concepção segundo a qual a Igreja e o direito canônico são realidades mutuamente extrínsecas.

**PALAVRAS-CHAVE:** Igreja, direito, justiça, sacramento, comunhão.

## **ABSTRACT**

Research of ecclesial law. The aim is to gather, analyze and interpret informations about the relationship between church and canon law. Bibliographic methodology is used. The understanding of ecclesial law is based in two pillars: the conception of Church and the concept of law. The beginning point is the new ecclesial perception manifested at the Vatican Council II. The privileged optic is the one of the legal realism. Law understood as justice object. The structure of the dissertation comprises three parts. The first comprises ecclesiological elements of the dogmatic Constitution *Lumen Gentium*. It privileges notions of sacrament and of *communio*. The second presents the principal currents of canonic law in the actual context: the *theological*, the *pastoral* and the *judicial*. The third compares canon law, seen as that which is just in the church, Christ body, temple of the Holy Spirit, people of God. The research finishes with an exposition about the epistemological statute of the canonic science. The diversity of approaches from the different schools of canonic law is an expression of a healthy liberty in theological research. Its approaches are complementary. The theological dimension of canonic science allows the canonist meet demands of ecclesial justice beginning with Revelation data received through the faith light and misinterpreted by the conciliation teaching. Using the concept of law, in agreement with the judicial realism and the ecclesiology of the Vatican Council II, it is possible to overcome the conception that Church and canonic law are realities conversely extrinsic.

**KEY WORDS:** Church, law, justice, sacrament, communion.

## ABREVIATURAS

CCE: *Catechismus Catholicae Ecclesiae*.

CCEO: *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*.

CD: Concílio Vaticano II, Decreto *Christus Dominus*.

CIC: *Codex Iuris Canonici*.

DH: Concílio Vaticano II, Declaração *Dignitatis Humanae*.

GS: Concílio Vaticano II, Constituição pastoral *Gaudium et Spes*.

LG: Concílio Vaticano II, Constituição dogmática *Lumen Gentium*.

NEP: Nota Explicativa Prévia à Constituição dogmática *Lumen Gentium*.

OT: Concílio Vaticano II, Decreto *Optatum Totius*.

ST: Santo Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*.



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>1 O MISTÉRIO DA IGREJA: ELEMENTOS ECLESIOLÓGICOS DA CONSTITUIÇÃO <i>LUMEN GENTIUM</i>.....</b>	<b>14</b>
1.1 A QUESTÃO HERMENÊUTICA .....	14
1.2 A NOVA CONSCIÊNCIA ECLESIAL .....	18
1.3 A IGREJA COMO SACRAMENTO DE SALVAÇÃO .....	19
1.4 A IGREJA COMO POVO DE DEUS .....	20
1.5 O SACERDÓCIO COMUM E A VOCAÇÃO UNIVERSAL À SANTI- DADE .....	23
1.6 O COLÉGIO EPISCOPAL E OS FIÉIS CRISTÃOS LEIGOS .....	25
1.7 A ECLESIOLOGIA DE COMUNHÃO .....	31
1.8 AS FORMAS HISTÓRICAS DO MISTÉRIO DA IGREJA .....	35
<b>2 INTRODUÇÃO AO CONCEITO DE DIREITO CANÔNICO .....</b>	<b>38</b>
2.1 O DEBATE ATUAL SOBRE A NATUREZA DO DIREITO CANÔNICO	38
<b>2.1.1 A corrente <i>teológica</i> .....</b>	<b>38</b>
<b>2.1.2 A corrente <i>pastoral</i> .....</b>	<b>48</b>
<b>2.1.3 A corrente <i>jurídica</i> .....</b>	<b>51</b>
2.2 O CONCEITO DE DIREITO EM GERAL .....	54
2.3 AS FONTES DO DIREITO ECLESIAL NA HISTÓRIA .....	58
2.4 O DIREITO DIVINO E O DIREITO HUMANO NA IGREJA .....	63
2.5 A CONFIGURAÇÃO DO DIREITO NA IGREJA .....	65
2.6 O PODER ECLESIAÍSTICO E OS DIREITOS DOS FIÉIS CRISTÃOS	69
2.7 O DIREITO CANÔNICO E O DIREITO SECULAR .....	72

<b>3 O DIREITO CANÔNICO NO MISTÉRIO DA IGREJA .....</b>	<b>75</b>
3.1 O DIREITO ECLESIAL RADICADO NA IGREJA-SACRAMENTO DE SALVAÇÃO .....	75
3.2 O DIREITO ECLESIAL E A CONFIGURAÇÃO CRISTOLÓGICO-PNEUMATOLÓGICA DA IGREJA .....	78
3.3 O DIREITO ECLESIAL RADICADO NA IGREJA-COMUNHÃO .....	82
3.4 O DIREITO ECLESIAL RADICADO NA IGREJA-POVO DE DEUS ....	86
3.5 O DIREITO CANÔNICO NA VIDA DO CRISTÃO E DA IGREJA .....	89
3.6 O CONHECIMENTO DO DIREITO CANÔNICO .....	91
3.7 A TEOLOGIA DO DIREITO CANÔNICO .....	93
3.8 A DIMENSÃO PASTORAL DO DIREITO CANÔNICO .....	95
3.9 O ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DA CIÊNCIA CANÔNICA .....	98
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>103</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>107</b>

## INTRODUÇÃO

No final do século XIX, o jurista alemão Rudolph Söhm (1841-1917) escreveu que a essência espiritual da Igreja está em *contradição* com a essência mundana do direito<sup>1</sup>. Essa tese da contraposição entre direito e Igreja ainda hoje continua a operar no âmbito da teologia católica, apesar da visão unitária do mistério da Igreja proposta pelo Concílio Vaticano II. Ao longo de sua história, no entanto, a Igreja teve de forma ininterrupta um sistema de direito. Essa presença constante do direito na Igreja, e as frequentes atitudes culturais de sua rejeição, exigem um aprofundamento da reflexão acerca das raízes eclesiais do direito canônico e da dimensão jurídica do mistério da Igreja.

Os séculos XVIII e XIX caracterizados pelo iluminismo e romantismo geraram a escola de Direito Público Eclesiástico. A Igreja é entendida como sociedade perfeita em confronto com a comunidade política. O princípio de direito natural *ubi societas, ibi ius* é aplicado à Igreja: *Ecclesia societas est, ergo: ubi Ecclesia ibi et ius*. A relação entre Igreja e direito é exposta à vista de todos. Com o evento do Concílio Vaticano II, a autoconsciência eclesial modifica a reflexão sobre a natureza da Igreja. Os dados bíblicos e da tradição patrística são aprofundados segundo a perspectiva da Revelação cristã. Uma nova eclesiologia se manifesta. Em consequência disso, a relação entre Igreja e direito não mais resulta evidente. O que se entende por direito canônico? Como se conhece e se interpreta esse direito? Por que um direito eclesial? São perguntas que se impõem.

Atualmente, entre os autores que defendem a legitimidade da presença do direito na Igreja, a ciência canônica é interpretada, no seu estatuto de ciência, segundo uma pluralidade de visões. Essas diversas posições podem ser sintetizadas em três modelos principais: a ciência do direito canônico como disciplina teológica com método teológico, tendo como autor de referência E. Corecco;

---

<sup>1</sup> Cf. GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (curatore), *Il diritto nel sapere teologico*, p. 15.

disciplina teológica com método jurídico, K. Mörsdorf; ciência jurídica com método jurídico operada à luz da fé, J. Hervada. Não se deve ignorar, além disso, a corrente representada pela Revista *Concilium*, que serve de tribuna internacional para o programa de *desteologização* da ciência canônica e de *desjuridicização* da teologia.

O adjetivo *canônico* aplicado ao direito da Igreja provém do grego *kanon*, termo que designa a vara, o bastão reto, o nível, o esquadro, o braço da balança<sup>2</sup>. A partir disso, se entende que as concepções dominantes do direito canônico são as de caráter normativo, ou seja, aquelas que definem o direito eclesial como o conjunto de normas jurídicas vigentes na Igreja. Tais noções, todavia, não conseguem dar uma visão completa do fenômeno jurídico, menos ainda do fenômeno jurídico existente *na* Igreja.

Esta pesquisa pretende examinar a questão sobre a relação entre a Igreja e o direito canônico. Há um nexo intrínseco entre os dois? Qual o lugar do direito eclesial na Igreja, mistério de comunhão? Os conceitos de direito e de comunhão se encontram em antinomia radical? É necessário esclarecer a noção de direito e especificar de que modo se realiza na comunhão eclesial. Somente será possível fundar o direito na Igreja.

O conhecimento adequado do direito na Igreja tem necessidade da fé e, por isso, implica uma problemática de índole teológica, no sentido amplo do termo. A fé, porém, não pode prescindir da razão, nem a teologia da filosofia. Caso contrário, seria cair em um fideísmo inútil. A pesquisa, portanto, deve estar aberta às contribuições que a filosofia do direito pode aportar para o esclarecimento da questão.

A compreensão do direito eclesial depende essencialmente da concepção de Igreja e do conceito de direito. A nova consciência eclesiológica expressa pelos documentos conciliares e os conceitos de direito e justiça estão na base da pesquisa realizada.

---

<sup>2</sup> Cf. NEUENZEIT, Cânon. In: FRIES, *Dicionário de Teologia*, v.1.

O primeiro capítulo reúne elementos eclesiológicos presentes na Constituição *Lumen Gentium* do Concílio Vaticano II (1962-1965), que propõe uma visão de conjunto da Igreja a fim de superar antigas concepções unilaterais. Diversos teólogos examinam a abertura conciliar para o mundo; o espírito, a concepção fundamental e as propriedades da Constituição dogmática sobre a Igreja; a nova consciência eclesial; a Igreja como sacramento de salvação e como povo de Deus; o sacerdócio comum e a vocação universal à santidade; o Colégio episcopal; a definição tipológica do fiel cristão leigo; as relações recíprocas entre ministros ordenados e demais fiéis cristãos. A eclesiologia se vê obrigada a recorrer a várias imagens e a diversos conceitos para tratar do mistério da Igreja. Entre esses conceitos, a noção de comunhão, produto da releitura dos documentos conciliares feita, principalmente, pelo Sínodo extraordinário dos Bispos de 1985, recebe destaque. Fecha o capítulo uma síntese sobre três categorias que expressam a autocompreensão da Igreja: povo, comunidade e sociedade.

O segundo capítulo inicia apresentando as principais correntes da ciência canônica no contexto atual. Expõe o conceito de direito em geral, segundo a ótica do realismo jurídico e, em seguida, mostra uma visão panorâmica do direito eclesial na história. Para a compreensão de forma adequada do direito na Igreja, é tratada a distinção e a relação entre direito divino e direito humano, bem com da confrontação do direito canônico com o direito secular.

Após reunir e analisar os dados referentes à questão em estudo, o terceiro capítulo expõe as raízes do direito canônico na Igreja. O direito eclesial, entendido segundo o enfoque da Escola de Lombardía, é relacionado com diversos aspectos teológicos do mistério da Igreja: sacramento, comunhão, povo de Deus, corpo de Cristo, templo do Espírito Santo. A reflexão sobre o direito canônico na vida do cristão e da Igreja, a observação sobre os graus de conhecimento do canonista a cerca do direito eclesial, as considerações sobre a teologia do direito canônico e o comentário sobre a dimensão pastoral do direito canônico completam a pesquisa realizada.

A metodologia da pesquisa realizada é bibliográfica com aplicação de método *analítico*, sem perder de vista a construção de um quadro orgânico de pensamento.

A finalidade da investigação é encontrar o lugar autêntico do direito canônico no interior da Igreja, ou seja, determinar qual o aspecto do mistério da Igreja corresponde àquilo que se denomina *direito canônico* ou *direito eclesial*. Na situação atual, investigar a relação entre a Igreja e o direito canônico é uma das maiores responsabilidades de quem se dedica ao estudo do direito eclesial e, provavelmente, a sua mais valiosa contribuição para o trabalho de reforma e renovação pós-conciliar da Igreja.

# 1 O MISTÉRIO DA IGREJA: ELEMENTOS ECLESIOLÓGICOS DA CONSTITUIÇÃO *LUMEN GENTIUM*

## 1.1 A QUESTÃO HERMENÊUTICA

O problema permanente do Concílio Vaticano II é a interpretação dos seus documentos. A compreensão do seu conteúdo depende da lente hermenêutica utilizada. Uma leitura literal não resolve a complexidade interior dos textos conciliares. Para Joseph Ratzinger<sup>3</sup>, a chave de leitura é *crístocêntrica*. Mais ainda: o significado real do Vaticano II está estreitamente associado com a leitura da Constituição pastoral *Gaudium et Spes*. O número 22 do referido documento funciona como uma chave hermenêutica para a compreensão dos textos do Concílio:

Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente. Adão, o primeiro homem, era efetivamente figura do futuro, isto é, de Cristo Senhor. Cristo, novo Adão, na própria revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime (GS 22).

Há uma estreita relação entre cristologia e antropologia. A pessoa humana compreende a sua identidade somente na medida em que está aberta à relação com Jesus Cristo. O Evangelho de Cristo proporciona esperança ao homem do mundo moderno: as suas legítimas aspirações traduzem a dignidade da pessoa humana; o seu desejo de liberdade e de autorrealização pode ser realizado com a graça de Cristo. Aqui se encontra uma das orientações básicas do Concílio: abrir a Igreja para o *diálogo* permanente com o mundo atual. Não é possível voltar atrás, para antes do Iluminismo. O diálogo entre a Igreja e o mundo moderno exige que ambas as partes reflitam sobre si mesmas e estejam dispostas a se corrigir<sup>4</sup>. A intenção do Concílio é

---

<sup>3</sup> Cf. ROWLAND, *A fé de Ratzinger*, p.60.

<sup>4</sup> Cf. HABERMAS; RATZINGER, *Dialética da secularização*, p. 87.

superar a contraposição entre Igreja e mundo como se fossem duas realidades paralelas:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração (GS 1).

O Concílio Vaticano II pode ser definido, por conseguinte, como “abertura para o mundo”<sup>5</sup>. A Igreja vive em virtude do mistério trinitário revelado em Jesus Cristo. Em Cristo, Deus “abriu-se”, comunicou-se e “mundanizou-se” (cf. Jo 1,14). A missão de Jesus Cristo se apresenta como abertura, comunicação e humanização de Deus, com a finalidade de levar o mundo a ouvir a palavra de Deus e fazê-lo participante da unidade do amor de Deus. Isso significa que a verdadeira abertura da Igreja deve se efetuar mediante o serviço e o amor, a fim de que possa ser uma abertura do tipo *cristológico*. Abertura que se desdobra em diversas formas. Antes de tudo, coloca-se a questão da linguagem. Quase todos os documentos conciliares empregam uma *nova linguagem* teológica, principalmente aqueles que tratam da Revelação, da Igreja no mundo, da formação sacerdotal, das missões e do ecumenismo. Com isso, o Concílio ensina que a teologia não deve considerar as suas fontes apenas através do filtro da interpretação do Magistério dos últimos cem anos, mas deve lê-las e compreendê-las em sua totalidade e integridade. Além disso, não se deve dar atenção apenas à tradição católica, mas estudar também o desenvolvimento da teologia de outras Igrejas e denominações cristãs. O Concílio também considerou que deve ser dada especial atenção aos problemas do homem de hoje. Essa tríplice abertura às fontes da fé, aos cristãos não católicos e aos problemas da humanidade convoca os teólogos para vitalizar a função missionária da própria teologia<sup>6</sup>.

Para Alois Grillmeier<sup>7</sup>, o Concílio Vaticano II procura ver a Igreja em seu conjunto. Ver o todo da Igreja e relacionar a Igreja ao todo do mundo moderno,

---

<sup>5</sup> Cf. RATZINGER, *O novo povo de Deus*, p. 264.

<sup>6</sup> Cf. RATZINGER, *O novo povo de Deus*, p. 267-277.

<sup>7</sup> Cf. GRILLMEIER, *O espírito, a concepção fundamental e as propriedades da Constituição*, p. 255.



secularizado e pluralista. A Igreja se entende essencialmente como *sacramento*, ou seja, um sinal visível instituído por Jesus Cristo de uma graça salvífica invisível. A Igreja é uma só realidade complexa, em que se fundem elementos divinos e humanos (cf. LG 8). A Constituição dogmática propõe uma *visão de conjunto*: visível e invisível, graça e instituição, ação e contemplação, passado, presente e futuro. Partindo dessa visão sacramental, se tem a garantia da renovação da vida eclesial. Nisso também estão baseados os princípios do ecumenismo.

A eficácia da Constituição dogmática *Lumen Gentium* para a vida e a missão da Igreja está contida na sua vontade de permitir autênticas diferenciações dentro da unidade do povo de Deus. Tal abertura foi favorecida pelo desenvolvimento do mundo moderno e exige a supressão do feudalismo eclesiástico, a educação para a liberdade e para responsabilidade e o respeito aos fiéis cristãos leigos. O Concílio teve consciência do fato de que a Igreja perdeu a massa popular em muitos países e não mais a atinge. A Constituição *Lumen Gentium*, por isso, dedica um capítulo cuidadosamente elaborado sobre os fiéis cristãos leigos. O testemunho da vida cristã no mundo, o sentido do matrimônio e a estrutura cristã da família são enfatizados. Na relação com a hierarquia eclesiástica, são destacadas a liberdade cristã do fiel cristão leigo e a sua colaboração responsável (cf. LG 37). São reconhecidas diferenças na unidade. A Constituição apresenta também a união de esforços do primado e do episcopado. A doutrina da colegialidade dos bispos é algo essencialmente novo com relação aos Concílios anteriores. Do mesmo modo, o capítulo “O Povo de Deus” manifesta de modo mais claro a vontade do Concílio de aceitar a unidade na variedade e a variedade na unidade. O espírito de fraternidade deve reinar entre os membros da Igreja (cf. LG 27-28).

A concepção da Igreja como sacramento primordial conduz à vontade de *reforma* das estruturas da Igreja. No tocante a isso, as mais importantes e fundamentais orientações conciliares são as seguintes: a simplicidade, o serviço e a situação em que a Igreja se encontra no mundo. “Volta à simplicidade” é um verdadeiro lema de reforma. O Papa João XXIII<sup>8</sup>, em seu discurso de abertura do Concílio Vaticano, dá a norma: conservar a substância transmitida pela Tradição e

---

<sup>8</sup> Cf. JOÃO XXIII. Gaudet Mater Ecclesia. In: LORA, *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede 1962-1965*, v. 1, p. 32-55.

apresentá-la em nova forma adaptada aos dias de hoje. A nobre simplicidade (*nobilis simplicitas*) da liturgia é o melhor caminho para a *adaptação* ao mundo moderno. O Concílio exige a reforma do culto eclesial, da educação cristã, da formação sacerdotal, da vida consagrada, do Direito canônico. A renovação passa por todos os aspectos ou dimensões da vida cristã: da liturgia à administração dos bens temporais. Outra orientação para a renovação é a questão do ministério na Igreja. O aspecto jurídico do ministério eclesial é função indispensável para uma comunidade visível. Aspecto que deve ser completado por uma visão teológica segundo a mentalidade eclesiológica patrística. A descrição jurídica do poder episcopal não pode faltar, como salienta a nota explicativa prévia do capítulo terceiro. Isso, porém, em nada diminui a primazia da função salvífica dos ministros, no *múnus* episcopal. Por fim, o anseio da Igreja pela autorreforma se manifesta também pela situação peculiar em que a própria Igreja se encontra no mundo: o *já* do presente e o *ainda não* do futuro. O Povo de Deus da nova aliança, ao mesmo tempo santo e necessitado de purificação, reunindo no seu interior pecadores, segue pelo caminho da penitência e da renovação (cf. LG 8).

Como síntese da forma e do conteúdo da Constituição *Lumen Gentium*, Grillmeier<sup>9</sup> propõe duas palavras: moderação e diálogo. Com o Papa João XXIII, a moderação se tornou princípio diretivo característico do Concílio. Já o Papa Paulo VI<sup>10</sup>, com vistas aos sinais dos tempos, fez do diálogo um programa eclesial. A Igreja deve conformar-se com aquilo que ela é à luz da Revelação. Após o autoexame conciliar, a Igreja quer irradiar no mundo moderno essa luz da Revelação e da vida de Deus. Não sem razão, a Constituição começa com as palavras que a Escritura utiliza para anunciar a vinda do Salvador ao mundo: *lumen gentium* (Lc 2,32). Jesus Cristo é a luz dos povos e a Igreja deve refletir essa luz no mundo<sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Cf. GRILLMEIER, *O espírito, a concepção fundamental e as propriedades da Constituição*, p. 265.

<sup>10</sup> Cf. PAULO VI. *Carta encíclica Ecclesiam Suam*. In: DOCUMENTOS DE PAULO VI, p. 43-67.

<sup>11</sup> A Igreja é, no mundo, o reflexo da presença e da ação de Jesus Cristo. A consciência desse dado elementar esclarece o ensinamento do Concílio Vaticano II sobre a Igreja. A percepção da Igreja como reflexo da luz de Cristo encontra-se na teologia dos Padres da Igreja, que nos primeiros séculos recorreram à imagem do mistério da lua (*mysterium lunae*) para sugerir qual é a natureza e a missão da Igreja no mundo. Isso significa que a Igreja não deve ser concebida como um sujeito fechado em si mesmo, mas como uma realidade sacramental, orientada cristocentricamente. Quer dizer também que a sua missão só pode acontecer no diálogo com o mundo. É o caminho indicado por Paulo VI na Encíclica *Ecclesiam Suam* (1964).

## 1.2 A NOVA CONSCIÊNCIA ECLESIAL

Olegário González Hernández<sup>12</sup> afirma que a Constituição dogmática sobre a Igreja é a expressão magistral da nova consciência eclesiológica. Tal novidade consiste em haver tornado a Igreja reflexamente consciente de sua dimensão cristocêntrica, pneumatológica, sacramental e escatológica. O cristocentrismo da Constituição *Lumen Gentium* é a culminação de um movimento eclesiológico que teve início na Escola romana e na de Tübingen. A Igreja prolonga a encarnação e a obra redentora de Jesus Cristo. Ela existe desde Cristo e em Cristo. A Igreja não é eclesiocêntrica, mas cristocêntrica. Sua ação é obediência. Sua existência é fidelidade. A eclesiologia só é possível com cristologia e pneumatologia em ato. A dimensão pneumática é uma das contribuições mais importantes da Constituição dogmática sobre a Igreja para a renovação eclesial. Mais ainda: aquilo que o Espírito Santo é para a Igreja, isso os cristãos devem ser para o mundo, princípio de informação e de vitalização. Um aspecto dessa dimensão é a dimensão carismática.

A dimensão sacramental da Igreja é uma consequência da sua dimensão cristocêntrica<sup>13</sup>. A comunidade de ser e de vida entre os discípulos de Jesus Cristo é anterior a todas as diferenciações funcionais subsequentes. Comunidade constituída pela regeneração batismal, pela unção pelo Espírito na confirmação e pela comunhão no Corpo eucarístico. Dessa comunhão sacramental nascem e a ela servem todas as funções na Igreja. O sacramento do batismo confere a máxima dignidade cristã. Em relação ao sacramento da ordem, é válido o princípio da implicação intrínseca entre jurisdição e ordem, entre capacitação sacramental e autoridade jurídica. Fundada por Jesus Cristo, a Igreja deve viver aberta ao Espírito. Nascido na história, o povo de Deus da nova aliança é realidade inacabada, em constante dinamismo missionário. É povo peregrino, em incessante busca do reino de Deus. A qualificação da Igreja como sacramento de salvação é situada pelo Concílio Vaticano II em contexto escatológico (cf. LG 48).

---

<sup>12</sup>Cf. GONZALEZ HERNANDEZ, *A nova consciência eclesial e seus pressupostos histórico-teológicos*, p. 280.

<sup>13</sup> Cf. GONZALEZ HERNANDEZ, *A nova consciência eclesial e seus pressupostos histórico-teológicos*, p.286.

### 1.3 A IGREJA COMO SACRAMENTO DE SALVAÇÃO

Em Jesus Cristo a Igreja é, de algum modo, sacramento (cf. LG 1). Pieter Smulders<sup>14</sup> define sacramento, em sentido amplo, como “o eterno desígnio salvador de Deus que se revela e se realiza com eficácia entre os homens”. O primeiro sacramento primordial (*Ursakrament*) é a pessoa de Jesus Cristo. No tempo que vai da sua ascensão até ao seu segundo advento, é sacramento primordial seu Corpo sobre a terra: a Igreja. A concepção da Igreja como um sacramento acentua a unidade da realidade espiritual com a estrutura jurídica:

Cristo, mediador único, estabelece e continuamente sustenta sobre a terra, como um todo visível, a Sua santa Igreja, comunidade de fé, esperança e amor, por meio da qual difunde em todos a verdade e a graça. Porém, a sociedade organizada hierarquicamente, e o Corpo místico de Cristo, o agrupamento visível e a comunidade espiritual, a Igreja terrestre e a Igreja ornada com os dons celestes não se devem considerar como duas entidades, mas como uma única realidade complexa, formada pelo duplo elemento humano e divino. Apresenta por esta razão uma grande analogia com o mistério do Verbo encarnado. Pois, assim como a natureza assumida serve ao Verbo divino de instrumento vivo de salvação, a Ele indissoluvelmente unido, de modo semelhante à estrutura social da Igreja serve ao Espírito de Cristo, que a vivifica, para o crescimento do corpo (cf. Ef 4,16) (LG 8).

A Igreja é uma comunidade fundada e socialmente caracterizada por Jesus Cristo. Embora o essencial da Igreja seja a comunidade animada pelo Espírito, todavia não são sem importância as suas estruturas sociais. Isso por três razões principais. Primeira, porque não existe uma verdadeira comunidade humana que não se exprima e não se fundamente numa ordem social. Segunda, porque a Igreja só pode existir ao redor do colégio dos apóstolos. Terceira, porque a ação salvadora de Deus para com os homens foi historicamente encarnada em Jesus Cristo, de modo que nenhuma participação plena na salvação é possível sem um vínculo histórico e visível com Jesus Cristo.

---

<sup>14</sup> Cf. SMULDERS, *A Igreja como sacramento de salvação*, p. 410.

As estruturas sociais da Igreja estão a serviço de sua natureza sacramental. Elas a comunicam e a expressam. Todos os fiéis, por conseguinte, devem empenhar-se constantemente em fazer resplandecer nas estruturas externas a autenticidade da comunidade de fé, esperança e caridade. Outra consequência prática é o dever missionário de toda a Igreja. Como Jesus Cristo chamou os discípulos para estarem com ele e para enviá-los (cf. Mc 3,14), assim o Senhor ressuscitado reúne ao redor de si a Igreja para enviá-la em missão. Mediante o testemunho da Igreja, a mensagem e a graça da salvação são comunicadas a todos os homens. Salvação entendida como comunhão com Deus e com os homens. Não sem razão, a Igreja é sacramento de salvação, ou seja, sinal e instrumento de comunhão dos homens com Deus e entre si. Para completar o quadro, Smulders<sup>15</sup> faz breve referência ao caráter escatológico da Igreja-sacramento. Comunidade de homens, a Igreja é antecipação da salvação definitiva. Sua lei fundamental é a do amor, sua maneira de ser é o estado de dignidade e liberdade dos filhos de Deus (cf. LG 9).

#### 1.4 A IGREJA COMO POVO DE DEUS

Para Otto Semmelroth<sup>16</sup>, o sentido verdadeiro da Igreja não se deixa limitar numa única definição teológica de sua natureza. No decorrer da história, uma determinada época pode fixar sua atenção num determinado aspecto e outra, num aspecto diferente. Isso não significa que sejam excluídos os demais aspectos, mas que podem ser relegados a um segundo plano. A *visão de conjunto* da Igreja, além do corte vertical através da sua totalidade, deve levar em conta também o corte longitudinal de seu percurso através da história.

Depois da II Guerra Mundial, o desenvolvimento da teologia deu relevo à designação da Igreja como povo de Deus. Conceito usado não exclusivamente, mas como complemento das demais designações. No mundo cultural germânico, a iniciativa coube ao direito canônico quando, na quinta edição do Manual de Direito Canônico de Eichmann, revista por Klaus Mörsdorf (1909-1989) e publicada em 1947, encontra-se a seguinte definição da natureza da Igreja: “A Igreja é o novo

---

<sup>15</sup> Cf. SMULDERS, *A Igreja como sacramento de salvação*, p. 417.

<sup>16</sup> Cf. SEMMELROTH, *A Igreja, novo povo de Deus*, p. 472.

povo de Deus, vivendo em ordem hierárquica para a realização do reino de Deus sobre a terra”<sup>17</sup>. A exegese e a teologia sistemática se associaram ao direito canônico. Rudolf Schnackenburg<sup>18</sup> deduziu do Novo Testamento a importância dessa designação própria da Igreja. Michel Schmaus<sup>19</sup> ressaltou a ideia do novo povo de Deus em seus tratados eclesiológicos. Não se trata, evidentemente, de substituir a doutrina da Igreja como Corpo de Cristo, mas de uma complementação, porque a realidade da Igreja possui diversos aspectos. Sua imagem não pode ser limitada em nenhuma definição teológica, nem em uma única figura bíblica.

A eclesiologia conciliar propicia uma visão unitária do mistério da Igreja: o visível e o invisível, ou o exterior e o interior formam uma única realidade complexa (cf. LG 8). A Igreja é entendida a partir de Jesus Cristo e não desde a oposição entre hierarquia e laicato<sup>20</sup>. Nisto consiste a advertência feita pelo Sínodo Extraordinário de 1985: deve-se evitar uma leitura unilateral da Constituição *Lumen Gentium* fruto do esquecimento do seu primeiro capítulo. A eclesiologia conciliar é trinitária e cristocêntrica<sup>21</sup>.

Ao designar a Igreja como povo de Deus, a Constituição dogmática *Lumen Gentium* destaca duas características particulares da realidade eclesial: a *igualdade* dentro da Igreja hierarquicamente estruturada e a sua *historicidade* ou determinação pela história. A distinção institucional entre ministério ordenado e fiéis cristãos leigos não é a primeira coisa que se deve ter em mente quando se considera a natureza da Igreja. Anterior a qualquer diferenciação, está a unidade e a igualdade essencial no interior do povo de Deus:

E ainda que alguns, por vontade de Cristo, sejam constituídos como doutores, administradores dos mistérios e pastores para os outros, reina, afinal entre todos, verdadeira igualdade no que diz respeito à

---

<sup>17</sup> MÖRSDORF *apud* SEMMELROTH, *A Igreja, novo povo de Deus*, p. 475.

<sup>18</sup> Cf. SCHNACKENBURG; DUPONT, *A Igreja como povo de Deus*, p. 79-87.

<sup>19</sup> Cf. SCHMAUS, *A fé da Igreja*, v. IV, p. 51-58.

<sup>20</sup> A falta de visão da unidade dos dois elementos (visível e invisível) inerentes ao mistério da Igreja acarreta uma má compreensão da natureza da Igreja. A unidade entre o mistério da Igreja (capítulo primeiro) e o povo de Deus (capítulo segundo da LG) deve ser sempre reconhecida. Essa unidade manifesta também o caráter dinâmico da Igreja, expresso na imagem do povo de Deus peregrino na história em busca do reino de Deus (cf. HACKMANN, *A amada Igreja de Jesus Cristo*, p. 50).

<sup>21</sup> Cf. SINODO EXTRAORDINARIO DOS BISPOS, *Relatio Finalis*, p. 36.

dignidade e à ação comum de todos os fiéis para a edificação do Corpo de Cristo (LG 32).

O outro traço característico é o fator histórico. A Constituição *Lumen Gentium* acentua a qualidade de peregrino pelo deserto como nota característica do povo de Deus do Novo Testamento. Existem os que pensam que a existência da Igreja corre perigo quando ocorrem modificações nas formas de expressão da vida cristã condicionadas pelo tempo. Não aceitar tal fato corresponde a não levar em conta a historicidade da Igreja.

Se a igualdade e a historicidade são qualidades do povo de Deus, o que distingue esse povo, que é a Igreja, de tudo o que lhe possa ser semelhante, é a sua pertença a Deus. A Igreja é povo *de Deus*. Isso indica não apenas uma relação de propriedade meramente exterior, mas uma característica interna da sua natureza e um princípio informador da sua existência histórica. O elemento unificador desse povo é a sua comunhão com Deus. Ser povo de Deus tem um sentido positivo: esse povo pertence a Deus e a mais ninguém senão Deus (alteridade entre Igreja e mundo). Tem também um sentido exclusivo: somente esse povo pertence a Deus (alteridade entre Igreja e Israel). A verdadeira igualdade de todos (cf. LG 32) significa que a Igreja existe para cumprir uma missão no mundo: representar e estabelecer o reino de Deus, dar testemunho da Revelação, tornar presente em todos os tempos o sacrifício redentor de Jesus Cristo. Essas são as ações fundamentais que dão sentido e realidade à igualdade de todos na Igreja. O ministério ordenado está a serviço do ministério régio, profético e sacerdotal que é próprio e comum ao povo de Deus como um todo<sup>22</sup>.

O capítulo II da Constituição dogmática sobre a Igreja, ao focar os valores *comuns* ao povo de Deus, anuncia intencionalmente a divisão dos capítulos seguintes, segundo a *diversidade* de membros e ofícios:

Pois há diversidade entre seus membros, quer de ofícios, enquanto alguns exercem o sagrado ministério a bem de seus irmãos, quer de

---

<sup>22</sup> Cf. SEMMELROTH, *A Igreja, novo povo de Deus*, p. 482-483.

condição e ordenação de vida, enquanto um maior número, no estado religioso, tendendo à santidade por um caminho mais estreito, estimula os irmãos com o exemplo (LG 13).

A primeira divisão diz respeito aos ofícios e poderes, na linha daquilo que reúne a Igreja e a constitui. É desse ponto de vista que são distinguidos os ministros ordenados (capítulo III) e os fiéis leigos (capítulo IV). A segunda divisão diz respeito à tendência àquilo que é o fim da Igreja, a santidade. Todos são chamados à santidade pelo simples fato de serem cristãos (capítulo V). Alguns tomam por profissão pública caminhos especiais para atingir esse mesmo fim da santidade, testemunhando expressamente essa vocação, mediante a prática dos conselhos evangélicos (capítulo VI). São, portanto, dois princípios de distinção, que não se misturam, nem se anulam<sup>23</sup>.

### 1.5 O SACERDÓCIO COMUM E A VOCAÇÃO UNIVERSAL À SANTIDADE

Uma grande parte da Constituição dogmática *Lumen Gentium* está reservada ao sacerdócio dos fiéis cristãos, designado na Constituição pelo termo *sacerdócio comum* (LG 10). É um sacerdócio universal, porque é comum a todos os fiéis cristãos. Segundo Emile Joseph de Smedt<sup>24</sup>, é errôneo chamá-lo de sacerdócio dos leigos, porque ele não é privativo dos fiéis leigos. Os fiéis cristãos que recebem o sacramento da ordem continuam revestidos do sacerdócio batismal. O batismo é condição indispensável para a recepção do sacramento da ordem. É importante destacar que a referida Constituição, antes de falar da hierarquia eclesiástica, se ocupa do povo de Deus e de seu sacerdócio universal. Apenas mais adiante estuda as vocações particulares e as funções que se encontram no interior da comunidade cristã.

A relação entre o sacerdócio comum e o sacerdócio ordenado é definida pelo Concílio Vaticano II nestes termos: “embora se diferenciem na essência e não somente em grau” (LG 10). A distinção é, por conseguinte, mais profunda do que o grau existente entre o diaconato, o presbiterado e o episcopado. Comporta uma

<sup>23</sup> Cf. LABOURDETTE, *A santidade, vocação de todos os membros da Igreja*, p. 1060.

<sup>24</sup> Cf. SMEDT, *O sacerdócio dos fiéis*, p. 486.



relação de semelhança analógica: “ordenam-se um ao outro... porque ambos participam, cada qual a seu modo, do único sacerdócio de Cristo” (LG 10). O sacerdócio ordenado implica um poder sagrado (*sacra potestas*). Essa é sua característica específica. Ele tem por função formar e dirigir (*efformat e regit*) o povo sacerdotal. Foi estabelecido para realizar (*conficit*) o sacrifício eucarístico em nome da pessoa de Jesus Cristo e para oferecê-lo (*offert*) em nome de todo o povo de Deus.

Dotado de especial poder (*specialis potestas*), o sacerdócio ministerial está capacitado a agir como mediador, ou seja, como representante tanto de Jesus Cristo quanto de todo o povo sacerdotal. Essa missão representativa não foi confiada ao sacerdócio comum. O sacerdócio universal dos fiéis cristãos, porém, confere uma missão especial: habilita-os a tomarem parte ativa na liturgia da Igreja. Trata-se da celebração comunitária da Eucaristia, da celebração dos demais sacramentos, da oração e da ação de graças em união com Jesus Cristo, do testemunho de uma vida consagrada à santidade, da abnegação e do esquecimento de si mesmo e, finalmente, de uma caridade efetiva e ativa (cf. LG 10). O exercício do sacerdócio ministerial é sempre orientado para o sacerdócio universal do povo de Deus. O primeiro existe em função do segundo. É um serviço. Por outro lado, o sacerdócio comum necessita do ministerial para se realizar plenamente<sup>25</sup>.

O texto conciliar assinala o aspecto cristológico e trinitário da vocação à santidade. A Igreja e a vida cristã aparecem assinaladas pelo selo da Trindade: a santidade é participação na vida das três Pessoas divinas e manifestação da sua glória, destaca Michel Labourdette<sup>26</sup>. A Igreja é santa. A santidade, porém, não provém dela. É recebida da fonte trinitária e comunicada a ela por Jesus Cristo. A santidade não é outra coisa senão a vida nova de Jesus Cristo ressuscitado. Ela é, simultaneamente, um dom que o cristão recebe no sacramento do batismo e uma vocação exigente, que nenhum progresso pode satisfazer inteiramente. Todo o esforço diante da graça da santidade recebida no batismo consiste em desenvolvê-la e aperfeiçoá-la. Afirmar que todos os cristãos são chamados à santidade significa expressar essa exigência da vida da graça: ela deve crescer. Ela implica uma tendência à perfeição, ou seja, à totalidade da doação pessoal em Jesus Cristo.

---

<sup>25</sup> Cf. SMEDT, *O sacerdócio dos fiéis*, p. 488.

<sup>26</sup> Cf. LABOURDETTE, *A santidade, vocação de todos os membros da Igreja*, p. 1060.

Só há uma única santidade: a de Deus. Dela são chamados a participar todos os fiéis cristãos. Não existem classes, nem monopólios. O exercício dessa única santidade, no entanto, é multiforme. A Constituição *Lumen Gentium*, no seu quinto capítulo, aborda as exigências da santidade para os membros da hierarquia eclesial e para o conjunto dos fiéis cristãos leigos, em especial, os esposos e pais cristãos. Reserva para o capítulo VI o caso dos fiéis cristãos que, mediante voto ou engajamento semelhante, fazem profissão de prática pública dos conselhos evangélicos. A vida consagrada é uma forma privilegiada de viver a vocação universal à santidade. A santidade cristã assume e aperfeiçoa a condição humana: “Por esta santidade se promove também, na sociedade terrestre, um modo mais humano de viver” (LG 40). Se os homens tomarem a sério os ensinamentos de Jesus Cristo, atingirão um gênero de vida *mais humano*<sup>27</sup>.

## 1.6 O COLÉGIO EPISCOPAL E OS FIÉIS CRISTÃOS LEIGOS

O Concílio Vaticano II, desde o início dos seus trabalhos, teve em vista completar a doutrina do Vaticano I sobre o primado com uma correspondente doutrina sobre o episcopado. O terceiro capítulo da Constituição dogmática sobre a Igreja realizou esse objetivo, desenvolvendo o ensinamento sobre o Episcopado em torno de uma ideia chave: a estrutura colegial do *múnus* episcopal. Joseph Ratzinger<sup>28</sup> destaca que as declarações conciliares sobre o episcopado começam com um olhar sobre a atividade do Jesus histórico na fundação da Igreja. Jesus Cristo organizou os doze “à maneira de um colégio ou grupo estável” (LG 19) e colocou Pedro como o seu chefe. Aqui está de modo incoativo o pensamento fundamental sobre o qual todo o restante se baseia: a forma primitiva do ofício episcopal é *colegial*. Um dos doze, Pedro, está em evidência, porque está colocado à frente dos demais, sem deixar de pertencer ao colégio apostólico. No texto da Constituição conciliar, segue a parte sobre a instituição da sucessão apostólica (cf. LG 20). Assim como o Romano Pontífice é sucessor de Pedro, os bispos são sucessores dos Apóstolos. Além disso, a sucessão dos Apóstolos é estruturada colegialmente como o *múnus* apostólico.

---

<sup>27</sup> Cf. LABOURDETTE, *A santidade, vocação de todos os membros da Igreja*, p. 1068.

<sup>28</sup> Cf. RATZINGER, *A colegialidade dos bispos*, p. 763.

Um novo pensamento aparece no número 21 da Constituição *Lumen Gentium*: a sacramentalidade do múnus episcopal. A instituição do múnus episcopal na função dos doze, o princípio da sucessão, a sacramentalidade do episcopado e a colegialidade episcopal formam um único curso de ideias, conexas e inseparáveis. O elemento unificador está na passagem do número 22, que afirma: “Alguém é constituído membro do corpo episcopal pela ordenação sacramental e pela hierárquica comunhão com o chefe e os membros do colégio”. Essa, por sua vez, está diretamente vinculada com outra passagem, que ensina: “A ordenação episcopal, juntamente com o múnus de santificar, confere também os múnus de ensinar e de reger. Esses, todavia, de per si não podem ser exercidos a não ser em comunhão hierárquica com o chefe e os demais membros do colégio” (LG 21). Nesses textos conciliares, transparece o limite rigoroso entre o poder da ordenação e o poder do direito e aparece, também, o estreito relacionamento entre ambas as realidades, que em última análise são apenas uma única coisa. O Concílio diz que o membro do colégio episcopal se torna tal pela ordenação sacramental e pela comunhão hierárquica com o chefe e demais membros da comunidade episcopal. O Colégio dos bispos não é uma criação de direito papal, mas provém de uma realidade sacramental, sendo que o desempenho concreto da colegialidade necessita de regulamentação mediante o direito positivo da Igreja<sup>29</sup>.

Em relação à teologia da alta escolástica, os conceitos de *sacramento* e de *jurisdição* aparecem sob nova luz. O múnus episcopal está ordenado à Igreja, mas justamente por isso, tem a ver, de maneira específica, com a Eucaristia e com a natureza do sacramento da ordem. O bispo, ao servir à unidade da Igreja e ao se encarregar da comunhão na Igreja particular e com as outras Igrejas particulares e, em especial, com a Igreja de Roma, serve ao requisito essencial da própria comunhão gerada pela Eucaristia. Jesus Cristo quis essa comunhão como vínculo de união. Apenas quando é cumprida como tal, retém sua legitimidade interna. Na ordenação episcopal, se compenetraram indissolivelmente sacramento e direito, colegialidade episcopal e unidade da Igreja universal. O múnus episcopal é constituído de modo colegial, porque, por natureza, representa o serviço de unidade eclesial. O múnus da unidade, no qual está incluída a reciprocidade dos portadores

---

<sup>29</sup> Cf. RATZINGER, *A colegialidade dos bispos*, p. 766-768.

do múnus, é execução do próprio plano sacramental. Na Igreja, a ordem provém do sacramento e o sacramento se revela como inserção na ordem (*ordo*), ou seja, na sociedade daqueles que juntos exercem o múnus episcopal na Igreja e, apenas juntos, o podem exercer. A jurisdição, por sua vez, aparece como o desdobramento concreto do que foi disposto no sacramento, o qual deve ser determinado juridicamente pela legislação da Igreja<sup>30</sup>.

A natureza da unidade da Igreja é delineada por quatro conceitos: *communio*, *collegium*, *caput* e *membra*. Na junção desses conceitos transparece qual é propriamente o eixo da unidade eclesial: a comunhão, no seu pleno sentido espiritual como comunidade eucarística hierarquicamente organizada. Após tratar do colégio episcopal como sucessor do colégio apostólico, Ratzinger<sup>31</sup> aborda a questão da relação entre poder papal e poder colegial sobre toda a Igreja (cf. LG 22). Traça o duplo limite da colegialidade: a dependência do colégio da cooperação do Romano Pontífice e a independência do Romano Pontífice da cooperação do colégio episcopal.

Examinar a organização da Igreja e interpretar teologicamente as funções relativas a cada um de seus membros são tarefas básicas da eclesiologia. A Constituição *Lumen Gentium* fez isso cuidadosamente, destaca Magnus Löhrer<sup>32</sup>. A Igreja, em sua múltipla organização, é unificada pelo Espírito “na comunhão e no ministério” (LG 4). O único Espírito “para a utilidade da Igreja distribui seus vários dons segundo suas riquezas e as necessidades dos ministérios” (LG 7). Há, portanto, uma coordenação mútua entre os diversos ministérios para a edificação da Igreja. Para essa edificação da comunidade eclesial em Jesus Cristo, o Espírito distribui aos vários membros as suas funções próprias. Essa variedade de ofícios e de condição de vida entre os membros da Igreja deve ser entendida *funcionalmente*, ou seja, ela deve servir ao bem comum. Tem-se simultaneamente diversidade funcional e unidade essencial. Quando se trata de serviço mútuo, ninguém tem motivo para exaltar-se acima dos outros:

---

<sup>30</sup> Cf. RATZINGER, *A colegialidade dos bispos*, p. 769-770.

<sup>31</sup> Cf. RATZINGER, *A colegialidade dos bispos*, p. 777.

<sup>32</sup> Cf. LOHRER, *A hierarquia a serviço do povo cristão*, p. 729.

(...) Porquanto a distinção que o Senhor estabeleceu entre os ministros sacros e o resto do povo de Deus traz em si certa união, pois que os pastores e os demais fiéis estão intimamente relacionados entre si. Os pastores da Igreja, seguindo o exemplo do Senhor, sirvam-se mutuamente e aos outros fiéis. Estes, porém, ofereçam com alegria seus préstimos aos pastores e mestres. Assim, na variedade, todos dão testemunho da admirável unidade existente no Corpo de Cristo. Pois a própria diversidade das graças, ministérios e trabalhos unifica os filhos de Deus, porque “tudo isso opera um e o mesmo Espírito” (1Cor 12,11) (LG 32).

O Concílio Vaticano II busca constantemente alicerçar cristologicamente as afirmações sobre a Igreja. A Constituição, por essa razão, apresenta também uma fundamentação cristológica da organização ministerial da Igreja: a Igreja segue o exemplo do seu Fundador. O conceito de *fundação* é complementado com a noção de *exemplo*<sup>33</sup>. A Igreja recebe sua norma de vida do seu Fundador. O modo existencial da Cabeça deve ser norma de vida para o Corpo. Jesus Cristo realizou a obra da redenção em pobreza e abnegação, assim também a Igreja deve agir (cf. LG 8). Jesus Cristo tomou a condição de servo. O espírito de serviço é essencial para a Igreja.

A relação existente entre o ministério ordenado e a comunidade se revela na Constituição dogmática, quando ela distingue entre os “ministros sacros” e “o resto do povo de Deus” (LG 8) e também quando faz a distinção entre o sacerdócio comum e o sacerdócio ministerial como sendo duas formas de sacerdócio que se ordenam um ao outro (cf. LG 10). Ao longo de todo o texto constitucional, o ofício eclesial é considerado simplesmente como um serviço em função da comunidade. Fundamentos bíblicos são apontados para esta função ministerial específica da hierarquia. Eles indicam como deve ser entendido esse serviço. Nesse sentido, a imagem bíblica do pastor e do apascentar ganha grande importância. A Constituição *Lumen Gentium*, sobretudo, esforça-se em manifestar para o leitor a amplitude concreta desse ministério pastoral (dirigido aos fiéis praticantes e não praticantes, aos cristãos católicos e não católicos e aos não cristãos, cf. LG 14-17) e

---

<sup>33</sup> Cf. LÖHRER, *A hierarquia a serviço do povo cristão*, p. 738.

a forma específica do serviço a ser prestado pelo ofício eclesiástico ao povo cristão (ministério a ser exercido no espírito de Jesus Cristo, cf. LG 24-27).

A Igreja, tomada em sua totalidade, é essencialmente *diaconia*. Assim o Concílio Vaticano II vence a excessiva valorização do elemento objetivo do ofício eclesiástico. O ofício eclesiástico é limitado por sua total subordinação ao múnus pastoral de Jesus Cristo, pelo acesso imediato dos fiéis cristãos a Deus e pela área de ação dos fiéis cristãos leigos, na qual desenvolvem suas possibilidades humanas e cristãs. Essa área de ação é um direito básico. Dentro da qual somente eles, guiados pelas exigências inerentes às próprias coisas, são competentes (cf. liberdade dos fiéis cristãos leigos em matéria temporal). O caráter ministerial da Igreja deve também transparecer no seu direito. O direito canônico pode ser considerado como expressão concreta do amor e do serviço eclesiásticos. Deve conjugar a perfeita formulação jurídica com o caráter ministerial da Igreja<sup>34</sup>.

As relações entre os fiéis cristãos leigos e os ministros ordenados são estudadas pela Constituição dogmática sobre a Igreja. Conforme Edward Schillebeeckx<sup>35</sup>, o termo *leigo* deve ser definido a partir da natureza da Igreja. É preciso também considerar que a missão da Igreja possui dois aspectos distintos e complementares: o primeiro refere-se diretamente à ordem da salvação e o segundo, que é uma consequência do primeiro, trata da ordenação do mundo para essa salvação. Evangelização (em sentido estrito) e promoção humana possuem uma necessária ligação, ensinará Paulo VI<sup>36</sup>. Dessa forma, a descrição tipológica do fiel leigo contém três elementos, de acordo com o Concílio Vaticano II. Um genérico e positivo: o fiel cristão leigo é membro ativo do povo de Deus. Outro negativo, ou antes, eclesial e funcional: o fiel cristão leigo é não ordenado. Por fim, um elemento distintivo e positivo: o fiel cristão leigo tem uma relação cristã com o mundo - o modo pelo qual ele busca o reino de Deus. O fiel cristão leigo tem uma missão na Igreja e no mundo: participar da comunidade eclesial e “procurar o reino de Deus exercendo funções temporais e ordenando-as segundo Deus” (LG 31).

---

<sup>34</sup> Cf. LÖHRER, *A hierarquia a serviço do povo cristão*, p.741.

<sup>35</sup> Cf. SCHILLEBEECKX, *A definição tipológica do leigo cristão conforme o Vaticano II*, p. 981.

<sup>36</sup> Cf. PAULO VI, *Exortação Apostólica Evangelii Nuntiandi*. In: DOCUMENTOS DE PAULO VI, p. 401.

Em tempos pré-conciliares, aos olhos do bispo, a obediência à autoridade representava a única medida da virtude de um fiel cristão leigo. Por outro lado, aos olhos dos fiéis leigos, a virtude de um bispo tendia a ser avaliada pelo grau de liberdade que deles tolerava, lembra Mario Gozzini<sup>37</sup>. A Constituição *Lumen Gentium* procura conjugar a devida obediência com a capacidade de participação ativa na missão da Igreja no mundo. Essa participação exige o cumprimento de certas condições. Por exemplo, assim como do Concílio de Trento nasceram os seminários para a formação do clero, assim, também, do Concílio Vaticano II devem surgir institutos para a formação cristã dos fiéis cristãos leigos. O diálogo reciprocamente ativo entre fiéis cristãos leigos e bispo diocesano é necessário, em função de uma verdadeira *redistribuição de responsabilidades* dentro da Igreja (cf. LG 37). Essa redistribuição, entendida como uma tomada de consciência dos direitos e deveres de todos os membros do povo de Deus, deve se traduzir em artigos do novo Código de Direito Canônico<sup>38</sup>. A Constituição *Lumen Gentium*, assim, devolve ao fiel cristão leigo o seu lugar constitucional na Igreja.

Ao encerrar o capítulo IV da Constituição sobre a Igreja, o Concílio Vaticano II deixa transparecer que uma das melhores maneiras de recomendar a concretização do serviço mútuo prestado pelos fiéis cristãos consiste em uma declaração de direitos e deveres correspondentes, tais como o direito de receber os bens espirituais da Igreja, o direito-dever de apostolado, o direito de petição e o de liberdade nas coisas temporais:

Como todos os fiéis, também os leigos têm o direito de receber com abundância, dos sagrados pastores, os bens espirituais da Igreja, principalmente os auxílios da palavra de Deus e dos sacramentos; e com aquela liberdade e confiança que convém a filhos de Deus e a irmãos em Cristo, manifestem-lhes as suas necessidades e aspirações (...).

Por seu lado, os sagrados pastores devem reconhecer e fomentar a dignidade e responsabilidade dos leigos na Igreja; recorram espontaneamente ao seu conselho prudente, entreguem-lhes confiadamente cargos em serviço da Igreja e deem-lhes margem e liberdade de ação, animando-os até a tomarem a iniciativa de empreendimentos. Considerem atentamente e com amor paterno,

---

<sup>37</sup> Cf. GOZZINI, *As relações entre os leigos e a hierarquia*, p.1040.

<sup>38</sup> Cf. GOZZINI, *As relações entre os leigos e a hierarquia*, p.1055. O CIC 1983 efetivamente acolheu o princípio da corresponsabilidade de todos os fiéis cristãos na missão da Igreja. Um dos canais jurídicos dessa responsabilidade comum é a participação em organismos colegiais, tais como os conselhos pastorais (cf. cânones 511-514).

em Cristo, as iniciativas, pedidos e desejos propostos pelos leigos. E reconheçam a justa liberdade que a todos compete na cidade terrestre. Muitos bens se devem esperar destas relações confiantes entre leigos e pastores: é que assim se fortalece nos leigos o sentido da própria responsabilidade, fomenta-se o seu empenho e mais facilmente se associam nas suas energias à obra dos pastores. Estes, por sua vez, ajudados pela experiência dos leigos, tanto nas coisas espirituais como nas temporais, mais facilmente julgarão com acerto, a fim de que a Igreja inteira, com a energia de todos os seus membros, cumpra mais eficazmente a sua missão para a vida do mundo (LG 37).

## 1.7 A ECLESIOLOGIA DE COMUNHÃO

Etimologicamente, o termo *communio* não deriva de *cum-unio*, no sentido de união ou comum união, mas de *cum-munus* (*com-munis*): o que tem em comum com outro um múnus, um encargo, uma missão. Comunhão, portanto, enquadra-se em um contexto de co-participação, de co-implicação ativa em uma missão. Obviamente, isso supõe uma unidade, mas como consequência, não como causa. Essa questão etimológica prévia tem grande importância para compreender o termo *communio*, quando é referido à Igreja. O uso do termo no Novo Testamento é complexo e flexível, no entanto, conota necessariamente a noção de co-participação em um mesmo ofício ou encargo de conteúdo religioso, implicando uma íntima conexão entre as pessoas. Essa participação em uma tarefa comum dá origem a uma unidade externa, visível e operativa. Unidade que é expressão do vínculo interno que une os sujeitos da relação, fazendo-os solidários e corresponsáveis. Ser fiel cristão, ser parte da comunhão, significa participar ativamente, ser co-protagonista da missão da Igreja<sup>39</sup>.

No primeiro milênio da vida da Igreja, a *communio* se apresenta como uma realidade complexa, pouco teorizada, mas vivida com intensidade, especialmente na Eucaristia. A controvérsia ariana provoca uma progressiva acentuação da importância da comunhão da fé. Posteriormente, se verifica outro deslocamento dos critérios de autenticação da comunhão: a ênfase acaba recaindo na disciplina eclesial, com notável protagonismo, por exemplo, da pena de excomunhão<sup>40</sup>. No

<sup>39</sup> Cf. MARZOA, *Comunión y derecho*, p. 28-33.

<sup>40</sup> Cf. MARZOA, *Comunión y derecho*, p. 67.



século XIX, a Igreja precisou dar resposta a questões decisivas, tais como: o tema das relações entre fé e razão, no contexto dos ataques do Iluminismo aos fundamentos da teologia e do ser cristão; e também a matéria das relações entre Igreja e Estado, na conjuntura da difusão da ideologia liberal e da nova estruturação social que começava a se desenvolver em todo o mundo. No debate das relações com o Estado, o conceito de sociedade é enfatizado. Reivindica-se para a Igreja sua natureza de sociedade perfeita. Esse conceito promovido pelo Direito Público Eclesiástico (*Ius Publicum Ecclesiasticum*) destaca os direitos da hierarquia eclesial em prejuízo de uma visão abrangente da Igreja. No próprio século XIX, começa, porém, a gestar-se um enfoque eclesiológico que inicia a recuperação da noção de Igreja como comunhão. A Escola de Tübingen foi o fermento mais ativo dessa renovação. Johann Sebastian von Drey (1777-1853) é considerado o patriarca dessa Escola, que se situa sob a influência do idealismo alemão de Schelling. Reconhecido como o melhor teólogo católico de sua época, Johann Adam Möhler (1796-1838), é o grande nome da Escola de Tübingen.

Möhler busca alcançar uma síntese entre os aspectos cristológico e pneumatológico da Igreja. Lendo os Padres da Igreja, o teólogo alemão descobre a Igreja como uma esplêndida vida divina, fruto da presença criadora do Espírito Santo. O elemento cristológico completa a perspectiva geral: a encarnação do Verbo exige que a Igreja seja visível. Essa visão acerca da Igreja da Escola de Tübingen exerceu influência sobre os teólogos que marcaram decisivamente o Concílio Vaticano II. Atualmente, Walter Kasper<sup>41</sup> se sente comprometido com o pensamento eclesiológico dessa Escola, especialmente com as ideias de Möhler.

O conceito de comunhão está presente nos textos do Concílio Vaticano II (por exemplo, LG 1, 4, 8, 13-15, 18, 21, 24-25; GS 32; DV 10), mas não ocupou uma posição central durante a realização do Concílio. Somente alcançou uma posição privilegiada a partir do Sínodo dos Bispos de 1985<sup>42</sup>, convocado para fazer uma reflexão sobre a recepção do Concílio. A universalidade da Igreja envolve, de um lado, a unidade da fé e também uma pluralidade que não prejudica a unidade, mas

---

<sup>41</sup> Cf. KASPER, *A Igreja católica*, p. 28.

<sup>42</sup> Cf. COMBLIN, *O povo de Deus*, p. 115-132; DONNEAUD, *Le débat sur l'herméneutique du Concile*, p. 33-37.

lhe confere o caráter de *communio*. A pluralidade se refere tanto à diversidade de funções, ministérios, carismas e formas de vida e de apostolado dentro de cada Igreja particular, quanto à diversidade de tradições espirituais entre as várias Igrejas particulares. A Nota explicativa prévia da Constituição dogmática *Lumen Gentium* esclarece que por comunhão se entende não um sentimento vago, mas uma realidade orgânica que exige uma estrutura jurídica e, ao mesmo tempo, é animada pela caridade<sup>43</sup>. O Sínodo Extraordinário dos Bispos de 1985 utiliza o conceito de *comunhão* com a função de síntese dos elementos essenciais da eclesiologia conciliar<sup>44</sup>. Explica o termo do seguinte modo:

Que significa a complexa palavra comunhão? Trata-se fundamentalmente de comunhão com Deus por Jesus Cristo no Espírito Santo. Tem-se essa comunhão na palavra de Deus e nos sacramentos. O batismo é a porta e o fundamento da comunhão na Igreja. A Eucaristia é a fonte e o ápice de toda a vida cristã (cf. LG 11). A comunhão do corpo de Cristo eucarístico significa e produz, isto é, edifica a íntima comunhão de todos os fiéis no Corpo de Cristo que é a Igreja<sup>45</sup>.

A eclesiologia de comunhão não deve ser reduzida ao tema da relação entre Igreja universal e Igrejas particulares, menos ainda ao problema da divisão de campos de competência entre elas. Para confrontar possíveis distorções, a Congregação para a Doutrina da fé elaborou uma Carta para os bispos da Igreja Católica sobre alguns aspectos da Igreja entendida como comunhão (28/5/1992)<sup>46</sup>. De acordo com ela, a noção de comunhão é apropriada para expressar o núcleo do mistério da Igreja. Pode ser utilizada como chave de leitura para uma eclesiologia renovada pelos princípios conciliares. O termo, no entanto, não é unívoco. Para que possa servir como chave interpretativa da eclesiologia, deve ser entendido no contexto dos ensinamentos bíblicos e da tradição patrística. Na visão bíblica e patrística, a comunhão traz consigo sempre uma dupla dimensão: a vertical (comunhão com Deus) e a horizontal (comunhão entre as pessoas humanas). Ela é

<sup>43</sup> Cf. DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMENICO VATICANO II, p. 195.

<sup>44</sup> Cf. HACKMANN, *A amada Igreja de Jesus Cristo*, p. 178.

<sup>45</sup> SINODO EXTRAORDINARIO DOS BISPOS, *Relatio Finalis*, p. 44.

<sup>46</sup> Cf. CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FE, *Carta sobre alguns aspectos da Igreja considerada como comunhão*, p. 392-401.

fruto da iniciativa de Deus cumprida no mistério da Páscoa. Da relação com Deus, estabelecida em Jesus Cristo, nasce uma nova relação dos homens entre si. A partir desse contexto, o conceito de comunhão é capaz de exprimir a natureza sacramental da Igreja.

A comunhão eclesial é simultaneamente invisível e visível. Na sua realidade invisível, é comunhão de cada pessoa com Deus Pai por Cristo no Espírito e com os outros homens que participam na natureza divina (cf. 2Pd 1,4). Na Igreja que peregrina sobre a terra, existe uma intrínseca relação entre a comunhão invisível e a visível na profissão da fé apostólica, nos sacramentos e no regime eclesiástico (cf. cânon 205 do CIC 1983). Para a comunhão ser plena, deve ser *communio fidei*, *communio sacramentorum* e *communio regiminis*. A relação entre os elementos visíveis e os invisíveis é constitutiva da Igreja como sacramento de salvação. A natureza sacramental da Igreja faz com que ela não seja uma realidade voltada para si mesma, mas aberta de forma permanente à missão evangelizadora e à dinâmica ecumênica. A Igreja é enviada ao mundo para testemunhar, atualizar e expandir o mistério de comunhão dos homens com Deus e entre si.

A Igreja de Jesus Cristo é a Igreja universal: a universal comunidade dos discípulos, que se torna presente e ativa na diversidade dos tempos e lugares. Entre as múltiplas expressões particulares da presença da única Igreja de Cristo, se encontram as Igrejas particulares. Elas são constituídas à imagem da Igreja universal e cada uma delas é uma porção do povo de Deus, confiada ao cuidado pastoral do bispo com a cooperação do seu presbitério (cf. CD 11). A concepção de comunhão de Igrejas particulares se encontra na fórmula conciliar: “(as) Igrejas particulares, formadas à imagem da Igreja universal, *nas quais e pelas quais* existe a Igreja católica una e única” (LG 23). Trata-se de uma relação de mútua imanência entre dois elementos: o totalizante (*in quibus*) e o particularizante (*ex quibus*). Tal é a estrutura da *communio ecclesiarum*<sup>47</sup>.

A comunhão entre as Igrejas particulares na Igreja universal está radicada na fé, no batismo e, especialmente, na Eucaristia e no episcopado. A Eucaristia

---

<sup>47</sup> Cf. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologicali del diritto canonico*, p. 193.

torna impossível o fechamento da Igreja particular sobre si mesma. A unidade da Igreja está também radicada na unidade do episcopado. Unidade da Eucaristia e unidade do episcopado, com Pedro e sob Pedro, não são raízes independentes da unidade da Igreja, mas realidades essencialmente vinculadas, instituídas por Jesus Cristo. O episcopado é um só, assim como uma só é a Eucaristia. O bispo é princípio e fundamento visível da unidade da Igreja particular confiada ao seu ministério pastoral (cf. LG 23). Para que cada Igreja particular seja plenamente Igreja, ou seja, presença particular da Igreja universal, nela deve estar presente a suprema autoridade da Igreja como elemento próprio. O Colégio episcopal juntamente com sua cabeça, o Romano Pontífice, e jamais sem ele (cf. NEP 3).

A universalidade da Igreja comporta unidade e pluralidade. A pluralidade refere-se à diversidade de ministérios, de carismas, de formas de vida e de apostolado no interior de cada Igreja particular. Remete igualmente à diversidade de tradições litúrgicas e culturais entre as diferentes Igrejas particulares. A promoção da unidade não elimina a diversidade, nem tampouco a pluralidade impede a unidade. A diversificação confere à unidade o caráter de comunhão. É preciso uma visão abrangente e completa deste aspecto da comunhão eclesial: a unidade na diversidade. Por fim, a Carta da Congregação para a Doutrina da fé destaca a relação entre a eclesiologia de comunhão e o ecumenismo. Nas Igrejas e comunidades cristãs não católicas, existem muitos elementos da Igreja de Cristo, que permitem reconhecer certa comunhão, se bem que não perfeita. Essa situação exige, de todos, empenho ecumênico com relação à plena comunhão na unidade da Igreja. No esforço ecumênico, assumem importância decisiva a oração, a penitência, o estudo, o diálogo e a colaboração.

## 1.8 AS FORMAS HISTÓRICAS DO MISTÉRIO DA IGREJA

Severino Dianich e Serena Noceti<sup>48</sup> colocam em evidência três categorias sociológicas principais, que expressam a autocompreensão da Igreja: sociedade, comunidade e povo. Subjacentes a cada uma dessas categorias, existe um modo de pensar a identidade eclesial, de expor os critérios de pertença ao corpo social, de

---

<sup>48</sup> DIANICH; NOCETI, *Tratado sobre a Igreja*, p. 70.

descrever as relações dos diversos sujeitos entre si e com a instituição e de explicar o modo como tais relações se tornam estáveis, de acordo com algumas formas consideradas prioritárias em comparação com outras, que são vistas como derivadas. Emprestada da linguagem sociopolítica, a categoria sociedade (*societas*) se desenvolveu no contexto da contra Reforma em contraposição ao Estado laico e à situação surgida das guerras de religião. Caráter sobrenatural, autoridade sacral delegada e fim próprio distinguem a Igreja de qualquer outra sociedade. As relações com o mundo e com os outros sujeitos sociais são consideradas acidentais, porque não atingiriam a realidade substancial da Igreja. Essa categoria, central na eclesiologia da Escola romana (Perrone, Franzelin, Schrader) e presente nas declarações e projetos do Concílio Vaticano I, traz as marcas da concepção jurídica latina e do desenvolvimento conceitual aristotélico-tomista. A articulação e a busca da finalidade da Igreja se fundamentam no princípio da autoridade de maneira exclusiva.

Com a categoria de comunidade (*communitas*) estão correlacionados os termos de identidade, reciprocidade e confiança e uma compreensão do fato social a partir da base. Uma coletividade pode ser definida como “comunidade” quando seus membros agem reciprocamente e em confronto com os outros, na comunhão de uma mesma experiência. É afirmada, desse modo, uma igualdade de princípios entre os seus componentes. Não ficam excluídas, porém, certas formas de organização institucionalizadas. O conceito de comunidade compreende a ideia de um ambiente social, no qual as relações são imediatas e primárias e a ação das pessoas permanece em uma dimensão controlável. A localização é um dos traços característicos desse termo, o que limita a sua aplicação à Igreja. Para os referidos autores, se trata de uma noção de forte apelo para o homem contemporâneo, mas de escassa capacidade pedagógica, porque incapaz de explicar o processo de formação eclesial (*eclesiogênese*) e os motivos de escolha e pertença do indivíduo à coletividade.

A categoria de povo (*populus*) aplicada à Igreja expressa a identidade eclesial, a igual dignidade de todos os fiéis cristãos e a sua missão no mundo, anteriores a qualquer especificação de estado de vida e de ministério. Os documentos conciliares evidenciam que a expressão “povo de Deus”, ou seja, a

conjunção do termo sociológico *povo* com a determinação teológica *de Deus*, tem sua origem na autocompreensão da Igreja primitiva. O conceito sociológico de povo possui certa ambiguidade. Pode ser apresentado apenas mediante a descrição dos elementos que unem os seus componentes, tais como língua, etnia, território, cultura, região, correndo o risco de se tornar um termo sem um sentido preciso. O conceito teológico, por sua vez, expressa a unidade, a universalidade e a igualdade dos componentes desse povo que Deus escolheu para si. A unidade é dada pela fé em Jesus Cristo, a universalidade é a mesma de um grupo social que reúne pessoas de diversas etnias, línguas e culturas, e a igualdade em dignidade dos seus membros é garantida pela comum celebração do batismo. O critério de pertença a esse povo foi determinado, ao longo da história, por duas condições: a profissão de fé e o sacramento do batismo<sup>49</sup>.

---

<sup>49</sup> Cf. DIANICH; NOCETI, *Tratado sobre a Igreja*, p. 80.

## 2 INTRODUÇÃO AO CONCEITO DE DIREITO CANÔNICO

### 2.1 O DEBATE ATUAL SOBRE A NATUREZA DO DIREITO CANÔNICO

No período pós-conciliar, três correntes se distinguem na ciência do direito canônico: a “teológica”, a “pastoral” e a “jurídica”. Errázuriz<sup>50</sup> entende que as duas primeiras são obrigatórias, porque tais denominações são unicamente uma tentativa de descrição aproximativa, com base no ponto de vista preferido de cada orientação. Cada uma dessas correntes admite certamente as perspectivas que caracterizam as demais. Todavia, o modo de entender essas perspectivas difere muito, porque a ótica escolhida condiciona a visão sobre os outros aspectos. As ambiguidades acerca do significado dos três adjetivos certamente contribuem para tornar o diálogo e a compreensão recíproca mais difícil.

Essas três correntes dizem respeito ao modo de entender o direito canônico em si mesmo, bem como à autocompreensão da própria ciência do direito canônico. Na exposição a seguir, a questão que se refere à *realidade* do direito na Igreja será privilegiada, porque é prioritária e mais adequada para esclarecer o tema do conhecimento do direito canônico, segundo a ótica do realismo jurídico. Não faltarão, porém, acenos às questões epistemológicas surgidas da discussão entre as três correntes.

#### 2.1.1 A corrente *teológica*

Em certo sentido, o estudo do direito canônico pós-conciliar, prescindindo das suas várias linhas, tem uma preocupação teológica em sentido amplo, ou seja, procura determinar o lugar do direito no mistério da Igreja. Numa época de crise não é possível prescindir da tentativa, mais ou menos bem realizada, de oferecer um fundamento teológico, sobretudo eclesiológico, dos próprios pontos de vista. Por isso, quando se fala em corrente “teológica” não se refere a esta característica

---

<sup>50</sup> Cf. ERRAZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, p. 59.

comum, mas à ênfase peculiar de conceber o direito eclesial essencialmente como realidade teológica e a ciência canônica como disciplina preferentemente teológica.

Não são poucos os autores que têm evidenciado de várias formas certa sensibilidade teológica no período pós-conciliar. O nome mais relevante nesse sentido é certamente o de Klaus Mörsdorf (1909-1989), fundador da escola de München (Alemanha). A partir de 1947, ele começou a elaborar uma visão original do direito da Igreja. Depois do Concílio Vaticano II, seus discípulos desenvolveram criativamente essa corrente muito influente e apreciada, não somente no âmbito da ciência canônica, mas também no espaço teológico e eclesial em geral.

A doutrina de Mörsdorf considera o direito canônico como realidade teológica, defende a intrínseca dimensão jurídica da palavra e do sacramento e define a ciência do direito canônico como disciplina teológica com método jurídico. As posições do canonista alemão não procuram responder imediatamente aos desafios antijurídicos surgidos nos anos posteriores ao Concílio Vaticano II, mas se referem a preocupações mais permanentes, que se manifestaram antes mesmo da contestação pós-conciliar. O eminente canonista de München pretende contribuir para resolver os problemas de fundo levantados pela posição de Rudolph Söhm (1841-1917). O confronto crítico com o jurista luterano representa sem dúvida alguma uma chave de leitura muito importante para compreender a obra de Mörsdorf. Ele não só percebeu lucidamente a profundidade da crítica, mas também compreendeu a necessidade de elaborar de modo positivo uma doutrina sobre a fundação teológica do direito na Igreja. Segundo o próprio Mörsdorf, Söhm teve o mérito de ter tornado consciente para a ciência canônica o fato de que o direito canônico depende no fundo da própria concepção da Igreja e, por isso, é uma realidade teológica<sup>51</sup>.

No pano de fundo da exposição de Mörsdorf, encontra-se a convicção acerca do *nexo intrínseco* entre o direito canônico e a Igreja. O direito eclesial participa da sacramentalidade da própria Igreja. Por isso, não pode ser visto como realidade meramente externa, sem relação com os aspectos invisíveis do mistério da

---

<sup>51</sup> Cf. ERRAZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, p. 62.



Igreja. Essa fundação sacramental do direito, que se apóia sobre a união entre o visível e o invisível na Igreja, e em última análise se refere à encarnação do Verbo de Deus, não representa em si mesma uma novidade no panorama doutrinal de teólogos e canonistas. Todavia, nesse autor adquire uma fisionomia própria, não somente porque ele sublinha que o direito não deve ser colocado do lado externo da Igreja, como uma espécie de compartimento estanque, sem comunicação com a vitalidade salvífica interna da Igreja, mas principalmente porque ele não adota uma noção do direito como norma. É verdade que Mörsdorf não tematiza especificamente o conceito de direito, mas a partir do contexto parece claro que ele não está pensando unicamente em um conjunto de leis, mas em uma realidade intrínseca ao mistério da Igreja.

Isso se torna mais transparente quando se considera a intuição central da sua construção teológico-canônica: a palavra e o sacramento são elementos que edificam a Igreja. Na proclamação da palavra e na administração dos sacramentos, é o próprio Jesus Cristo que age mediante a sua Igreja, ontem, hoje e sempre. Mörsdorf afirma decididamente o caráter jurídico da palavra e do sacramento. Não são jurídicos por serem objeto de normas ou de disposições humanas, mas por possuírem uma intrínseca dimensão jurídica. Particularmente desenvolvida é a sua apresentação da juridicidade da palavra de Deus. A esse propósito o canonista de München contesta os pontos de vista de Söhm, para o qual à palavra se deveria unicamente uma livre obediência de amor movida pelo Espírito, nunca uma obediência jurídica por motivos formais. Justamente por isso Mörsdorf insiste sobre o motivo pelo qual se deve obediência ao Evangelho de Jesus Cristo, que fala com autoridade recebida de Deus Pai. A estrutura jurídica da palavra se manifesta na sua exigência de obediência ligada com a salvação: “quem crer e for batizado, será salvo, mas quem não crer será condenado” (Mc 16,16). Com essa mesma força a palavra continua a viver na Igreja, de modo que os Apóstolos têm direito à mesma obediência devida ao seu Senhor.

Por trás dessa argumentação está implícita a sua eclesiologia e cristologia, como se pode verificar no seguinte texto:

R. Söhm, com a sua tese de que a natureza da Igreja e a natureza do direito se encontram em recíproco antagonismo, traçou um profundo sulco de separação entre o direito e a Igreja e, sem contestar a necessidade, expulsou o direito canônico da essência da Igreja. É característica sua que fale de Jesus Cristo sempre e somente enquanto Deus; esquece assim a primeira e fundamental realidade sobre a qual se baseia a Igreja: a encarnação do Filho de Deus. Como Corpo místico de Cristo, a Igreja é necessariamente uma comunidade visível, capaz e necessitada de uma estrutura jurídica, a qual, na continuação da obra divino-humana da salvação, é guiada por órgãos instituídos pelo próprio Senhor. A Igreja requer, por isso, um direito próprio em virtude da sua essência<sup>52</sup>.

A relação fiel cristão com a palavra não é (como em Söhm) individual-carismática, mas profundamente eclesial: dependente da mediação salvífica de Jesus Cristo. A palavra se torna assim objeto de uma verdadeira exigência voltada para a salvação, e, portanto, é uma realidade intrinsecamente jurídica na Igreja. É importante observar que Mörsdorf assume as categorias conceituais com as quais Söhm imposta o problema. Concretamente, acaba adotando a noção formal de direito que este usa e saindo em defesa do poder de governo conferido por Jesus Cristo aos Apóstolos, pertencente à unidade do mistério sacramental da Igreja.

A demonstração do caráter jurídico do sacramento segue o caminho da analogia entre símbolo jurídico e sinal sacramental. Nesse contexto, emerge claramente a concepção recorrente do autor: a distinção e ao mesmo tempo a unidade entre o visível (o sinal sacramental) e o invisível (o efeito de graça) na Igreja. Nisso ele descobre a sacramentalidade da Igreja e também o lugar da sua própria estrutura jurídica.

Palavra e sacramento são vistos no sistema de Mörsdorf estreitamente unidos: a Igreja é constituída pela palavra e pelo sacramento. No sacramento, o que é ouvido pela palavra se torna visível e tangível. Característico do seu pensamento é a aproximação do binômio palavra-sacramento com os dois termos poder de jurisdição-poder de ordem: “na união dos dois poderes se mostra ao mesmo tempo a unidade da palavra e do sacramento”<sup>53</sup>. O canonista alemão insiste na distinção e,

---

<sup>52</sup> Cf. MÖRSDORF, *Direito canônico*, p. 418.

<sup>53</sup> Cf. MÖRSDORF, *Direito canônico*, p. 419.

simultaneamente, na unidade operativa entre os dois poderes. A sua concepção é original, porque a referida distinção não é segundo a matéria, mas é do tipo formal. O poder de ordem seria o princípio vital ou força geradora, enquanto que o poder de jurisdição seria o princípio ordenador ou força ordenadora, colocado a serviço da fiel conservação dos dons de Deus diante dos possíveis abusos humanos. Ambos os poderes agiriam concretamente nos sacramentos.

Mörsdorf evita conectar exclusivamente o direito com o poder de governo (jurisdição), porque isso levaria a romper a relação harmônica entre sacramento e direito. Para o canonista alemão o direito não pode ser considerado como mera regulamentação externa do mistério sacramental da Igreja. Adotando a conhecida conexão entre direito e sacramento, na tradição jurídica da Igreja, ele agrega como inseparável a dimensão jurídica da palavra de Deus. Surge assim uma concepção unitária, na qual o direito da Igreja se apresenta verdadeiramente como algo essencial para o mistério da Igreja.

Apesar da ênfase na índole teológica do direito canônico, Mörsdorf permaneceu sempre como um canonista convencido do dever de ser fiel à especificidade da disciplina canônica. A expressão “não menos teólogo que jurista, e por isso canonista” descreve bem a identidade à qual aspirava. A sua célebre definição da ciência do direito canônico (disciplina *teológica* com método *jurídico*) também traduz esta espécie de dupla alma:

A canonística ocupa-se do ordenamento da comunidade eclesial como instituição que, nas suas linhas fundamentais, se baseia na vontade de Jesus Cristo; por isso é uma disciplina teológica e colhe seu objeto do mesmo modo que a dogmática, ou seja, iluminada pela fé que se baseia na autoridade de Deus. A canonística é ao mesmo tempo uma ciência jurídica e, do ponto de vista formal, pode se comparar com sua irmã civil, da qual tomou as características do pensamento jurídico que, aplicadas ao âmbito eclesial, originaram um fecundo desenvolvimento. Por isso, se pode afirmar brevemente que a canonística é uma disciplina teológica com método jurídico<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Cf. MÖRSDORF *apud* ERRAZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, p. 66.

A abordagem de Mörsdorf acerca do direito eclesial tem grandes valores. É mérito seu ter colocado o direito eclesial no coração mesmo do mistério da Igreja e no interior dos bens da salvação, a palavra e o sacramento. Desse modo, é superada radicalmente toda e qualquer forma de positivismo jurídico, que considere o direito canônico como mera técnica humana normativa e coercitiva, com relação puramente extrínseca com a natureza da Igreja. Mörsdorf abriu uma linha de reflexão que desenvolve positivamente aquilo que o Söhm refutava por princípio. Apesar disso, a resposta do canonista de München permanece como uma primeira tentativa, necessitada de aprofundamentos posteriores.

Na opinião de Errázuriz<sup>55</sup>, o problema mais grave que condiciona o pensamento de Mörsdorf se refere à falta de clareza acerca do *conceito de direito*. Não obstante o canonista alemão conheça muito bem a tradição jurídica e filosófica católica a esse respeito, não a leva em conta em suas reflexões fundamentais. O caráter jurídico da palavra e dos sacramentos parece estar mais conectado com a sua obrigatoriedade última, em vista da salvação, do que com as relações intersubjetivas especificamente jurídicas. Com efeito, a dimensão jurídica da palavra é vista em conexão com a sua necessidade para a salvação e também com a autoridade que os Apóstolos receberam de Jesus Cristo. Com relação à argumentação acerca da índole jurídica do sacramento, parece ainda menos convincente, na medida em que se limita a indicar uma analogia com o símbolo jurídico do mundo secular, sem explicar em que consiste a juridicidade desse símbolo, nem a dos sacramentos instituídos por Jesus Cristo.

O centro das preocupações de Mörsdorf continua sendo o do poder de governo, mesmo que ele evite identificar a Igreja com a hierarquia eclesiástica. A perspectiva do poder e da hierarquia eclesiástica é a que domina o seu horizonte e sua percepção do direito canônico. A liberdade dos fieis cristãos, os seus direitos e deveres, são temas que necessitam de explicitação e aprofundamento. Enfim, a própria descrição da ciência do direito canônico como conhecimento teológico que se serve do método jurídico, mostra que a integração do elemento teológico e do jurídico resta substancialmente aberta para aprofundamentos ulteriores. Do ponto de

---

<sup>55</sup> Cf. ERRAZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, p. 68.

vista do positivismo jurídico, alguém poderia interpretar erroneamente que a teologia providencia os conteúdos, enquanto que ao direito corresponde unicamente fornecer os meios técnicos para colocá-los em prática.

Se, anteriormente, a combinação entre a dimensão teológica e a jurídica se apresenta como uma espécie de equilíbrio instável, em Eugenio Corecco (1931-1995) há uma decidida opção em favor da teologia. Isso não quer dizer que ele abandone os termos e os conceitos jurídicos, mas esses são submetidos a uma revisão, de acordo com uma chave de interpretação, mediante a qual a dimensão jurídica assume um significado essencialmente diverso daquele que possui na ciência jurídica tradicional.

A noção central no pensamento de Corecco é a de comunhão:

O fim último do ordenamento canônico não é simplesmente o de garantir o *bonum commune ecclesiae*, mas de realizar a *communio*. Com efeito, esta é a modalidade específica com a qual, no interior da comunidade eclesial, se tornam juridicamente vinculantes, sejam as relações intersubjetivas, sejam as existentes em nível mais estrutural, das Igrejas particulares entre si e com a universal. [...] Disso deriva que o princípio da *communio* deve ser considerado como o princípio formal do direito canônico, ou seja, da *nova Lex evangelii*, a partir da qual deve ser declinada tanto em nível formal quanto material a estrutura jurídica dos institutos canônicos. A diversidade radical existente entre o *bonum commune ecclesiae* – entendido em sentido filosófico – e a *communio*, como realidade teológica fundada na Revelação, é qualitativa, como é qualitativa a diferença existente na analogia entre a lei de Moisés e a lei da graça. Esta é criada pelo fato de que a graça, ‘encarnando-se’ ontologicamente no homem, o insere numa relação nova com Deus e com os outros homens: a da comunhão. Por isso, esta é a nova modalidade, especificamente eclesial, da existência do *ius divinum* como raiz de uma sociabilidade visível diferente de toda outra forma de sociabilidade somente humana, mas muito mais vinculante, em nível não só ético, mas também estrutural, porque tem a pretensão de mediar, encarnando-a através da instituição Igreja, a salvação, ou seja, a justiça de Deus<sup>56</sup>.

---

<sup>56</sup> CORECCO, *Teologia del diritto canonico*, p. 213.

Essas palavras conclusivas do seu escrito de síntese sobre a teologia do direito canônico revelam em profundidade a alma do trabalho intelectual de Corecco. A juridicidade canônica é vista na ótica da *communio*, ou seja, daquilo que ele considera como mistério da “imanência recíproca” de todos os elementos da Igreja: palavra e sacramento, sacerdócio comum e ministerial, fiel cristão e comunidade eclesial, instituição e carisma, Igreja particular e Igreja universal. As estruturas e as instituições eclesiais são concebidas segundo uma relacionalidade que afirma fortemente a transcendência a respeito de qualquer relação social puramente humana. Aqui emerge a aguda sensibilidade de Corecco, que marca constantemente a absoluta diversidade estrutural entre direito canônico e direito secular. Mais profundamente, existe uma contraposição recorrente entre filosofia e teologia, que reporta em definitivo à relação entre razão e fé<sup>57</sup>.

As suas teses mais características representam a aplicação de tal ponto de partida. A sua atitude diante da noção do direito como aquilo que é justo é particularmente relevante para o presente estudo. Segundo ele, essa definição, sendo de tipo filosófico, não tem condições de explicar a estrutura interna da Igreja. O canonista suíço insiste sobre a prevalência eclesial das virtudes teologais (fé, esperança e caridade) sobre a virtude cardinal da justiça. Segundo ele, o direito canônico tem como objeto a caridade e não a virtude de dar a cada um o que lhe é devido. Nessa mesma ótica, se inscreve a sua definição da lei canônica, não como ordenação da razão (*ordinatio rationis*), mas como ordenação da fé (*ordinatio fidei*). A posição de Corecco sobre o tema da relação entre direito secular e direito da Igreja deriva também dessas premissas. Segundo ele, o termo direito tem sentido *análogo*, no ordenamento secular e no canônico.

Igualmente significativa é a sua doutrina acerca da relação entre direitos humanos e direitos dos fiéis cristãos:

Os valores naturais dos direitos do homem não têm, como contradição, valor absoluto, mas são simplesmente relativos com relação aos valores sobrenaturais e aos direitos do cristão na Igreja. Esta relatividade manifesta-se em dois níveis diferentes. No grau de

---

<sup>57</sup> Cf. ERRAZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, p. 71.

conhecimento, porque, como já vimos, só a fé dá uma certeza absoluta de verdade; no grau de aplicabilidade, porque podem ter uma função só de suplência. São aplicáveis somente quando a fé não chegou ainda a um conhecimento da verdade e dos valores superior à da razão, ou quando a falta concreta de fé, nos cristãos ou nos pastores, exige o recurso a critérios mais facilmente difundidos e aceitos por todos<sup>58</sup>.

Nesse contexto, se insere a sua tese segundo a qual a estrutura constitucional da Igreja não tem como fim assegurar a realização dos direitos dos fiéis cristãos, mas tem como finalidade primária garantir que a palavra e o sacramento celebrados hoje na Igreja sejam ainda a mesma palavra e o mesmo sacramento instituídos por Jesus Cristo. A imanência recíproca da *communio* mudaria a impositação das relações jurídicas eclesiais. De acordo com Corecco, o cristão não deve ser visto como uma entidade individual contraposta à coletiva, mas como sujeito ao qual toda a comunidade dos cristãos é misteriosa, mas realmente *imane*nte. No plano jurídico, a relação com todos os outros membros da comunidade cristã muda estruturalmente. Não existe mais como relação entre dois pólos concorrentes.

Com referência ao estatuto epistemológico da ciência do direito canônico, Corecco radicaliza a posição de Mörsdorf e entende a ciência canônica como disciplina teológica com método teológico. A natureza teológica do estatuto ontológico do direito canônico impõe que este seja tratado teologicamente também sob o perfil epistemológico. Para ele, o método histórico-sistemático, do qual se serve a ciência jurídica secular, é de natureza somente auxiliar na ciência canônica. Por isso, deve ser eliminado “o erro de acreditar que, após ter afirmado a natureza teológica do direito canônico, seja ainda possível tratá-lo desde o perfil jurídico como realidade puramente humano-relacional”<sup>59</sup>. Segundo o canonista suíço, a ciência do direito canônico deve abandonar o ponto de vista iusnaturalista, não só de tipo racionalista, mas também cristão, como a concepção elaborada pelo pensamento medieval na síntese tomista. A noção formal do direito como aquilo que é justo foi elaborada em função de um sistema filosófico e teológico, no qual o direito era considerado em primeiro lugar como fenômeno antropológico-natural. Percebe-se,

---

<sup>58</sup> CORECCO *apud* ERRAZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, p. 72.

<sup>59</sup> CORECCO *apud* ERRAZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, p. 73.

assim, que Corecco sustenta uma concepção fortemente sobrenatural do direito canônico. Rompe com tudo aquilo que de longe pudesse ser afetado por uma concepção meramente natural ou humana do direito da Igreja.

Para Corecco<sup>60</sup>, o CIC 1983 reflete um dualismo entre a ótica da sociedade, de índole jurídica, na qual se inspira o livro I sobre as normas gerais e os livros finais sobre os bens patrimoniais (V), as sanções (VI) e os processos (VII), e a ótica da comunhão, de natureza teológica, dominante nos três livros centrais, sobre o povo de Deus (II), o múnus de ensinar (III) e o múnus de santificar (IV). Essa dicotomia comporta uma profunda crítica dos institutos jurídicos tradicionais e uma relutância para com tudo aquilo que possa implicar acolhimento de técnicas jurídicas procedentes do campo secular. A tese de Acerbi<sup>61</sup> encontra pleno acolhimento no pensamento do canonista suíço.

Para apreciar a importância da contribuição de Corecco à ciência do direito canônico basta um olhar para o índice da coleção *Ius et commnio*<sup>62</sup>. O título escolhido para a obra revela a chave de interpretação de seus escritos. Fio de Ariadne que atravessa suas reflexões canonísticas é a convicção de que o direito eclesial deve ser elaborado e renovado como elemento intrínseco ao mistério de comunhão que é a Igreja. O direito canônico, segundo o canonista suíço, deve ser necessariamente compreendido numa perspectiva de fé e a ciência canônica estudada como ciência teológica e não meramente jurídica<sup>63</sup>.

A abordagem proposta por Mörsdorf e desenvolvida por Corecco tem despertado grande interesse e aprovação em amplos setores da ciência canônica. Essa abordagem é também criticada, por vezes de forma bastante radical, por canonistas de outras escolas. Essas críticas podem ser resumidas da seguinte forma: dizer que o direito canônico é uma realidade intrinsecamente teológica resulta em negligenciar o aspecto jurídico; o desejo de conceber o direito canônico como

---

<sup>60</sup> Cf. CORECCO, *Fundamentos eclesiológicos do CIC*, p. 13.

<sup>61</sup> Acerbi descreve a passagem da eclesiologia jurídica para a de comunhão na Constituição dogmática *Lumen Gentium*. Por eclesiologia jurídica, entende uma visão burocrática da Igreja como sociedade desigual, cf. ACERBI, *Due ecclesiologie*, p. 16-17.

<sup>62</sup> BORGONOVO, G.; CATTANEO, A. (a cura di). *Ius et communio*: Scritti di diritto canonico. Casale Monferrato: Piemme, 1997.

<sup>63</sup> Cf. CATTANEO, *Il contributo di Eugenio Corecco alla canonistica*, p. 35.



*ordinatio fidei* implica a inaceitável substituição da razão pela fé; uma ciência canônica elaborada com método teológico acaba não sendo mais ciência canônica, mas diluindo-se na teologia<sup>64</sup>.

Cattaneo opina que as teses de Corecco podem ser interpretadas de modo que não conduzam às conclusões acima. Entende que teologizar o direito canônico não significa negar seu caráter jurídico, que a *ordenatio fidei* não exclui a *ordenatio rationis* e que o método teológico não exclui o método jurídico. Essa proposta de interpretação, no entanto, não deve ocultar o perigo de que a teologização do direito canônico venha a ser entendida e praticada de forma que leve à desvalorização efetiva da juridicidade do direito eclesial. Isso acontece, por exemplo, quando se dá um grande espaço para as considerações que são mais típicas da eclesiologia ou da teologia pastoral, perdendo-se de vista a perspectiva especificamente jurídica.

### 2.1.2 A corrente *pastoral*

Antes de tudo, é importante esclarecer que aqui não se pretende tratar da índole intrinsecamente pastoral do direito canônico, admitida pelos canonistas de todas as tendências. Com a denominação de “corrente pastoral” visa-se englobar diferentes autores, não agrupados pela pertença a uma escola bem definida como aqueles que integram as posições teológica e jurídica. A preocupação central desse conjunto de autores é justamente de natureza *pastoral*, no sentido que pretendem renovar o enfoque jurídico da Igreja conforme as necessidades atuais do povo de Deus<sup>65</sup>. Não participam da contestação radical contra o direito canônico, mas provêm mais ou menos dos mesmos ambientes eclesiais comprometidos com a reforma da Igreja no período pós-conciliar, segundo o paradigma da modernidade.

Um ponto de partida para entender o espírito dessa tendência é oferecido pelo editorial da revista *Concilium* em 1965, cuja formulação programática tornou-se célebre: *desteologização* do direito canônico e *desjuridicização* da teologia<sup>66</sup>. O

---

<sup>64</sup> Cf. CATTANEO, *La necessità del metodo teológico per la canonistica nel pensiero di Eugenio Corecco*, p. 79.

<sup>65</sup> Cf. ERRAZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, p. 75.

<sup>66</sup> Cf. EDELBY, N.; JIMENEZ URRESTI, T. I.; HUIZING, P. Direito canônico e teologia. *Concilium*, Petrópolis, v. 1, n. 8, p. 3-5, 1965.

*programa 1965* trata da relação entre fé e direito canônico, entre teologia e ciência do direito canônico. A teologia oferece as bases pré-jurídicas, relativas àquilo que é permanente na constituição da Igreja, além da finalidade meta-jurídica da salvação. Todavia se insiste, sobretudo, na distinção entre teologia e direito canônico, assim como também sobre o caráter relativo das normas canônicas. Trata-se, por isso, de evitar *teologizar* indevidamente a legislação eclesiástica e *juridicizar* uma determinada teologia. O direito canônico é apresentado como instrumento para a pastoral, constantemente atualizável. Sua função é regular e ordenar a pastoral.

A seção sobre a “Igreja institucional” redigida por Peter Huizing (1911-1995) para a coleção *Mysterium salutis*<sup>67</sup> contém uma síntese particularmente nítida das ideias subjacentes à abordagem *pastoral*. Segundo o canonista holandês, a estrutura sacramental da Igreja é o cerne permanente de toda a “ordem eclesial” (*Kirchenordnung*). Tal ordem tem um único significado e uma única finalidade: proteger a vida e o crescimento da comunhão sacramental de fé. O critério decisivo para a ordem eclesial como um todo e para uma de suas partes é *servir* à evangelização, à vida sacramental, à vida de fé e à missão da comunidade eclesial no meio do mundo. A primeira noção que disso resulta se resume no princípio de que a ordem eclesial não admite contrastes entre direito e amor, lei e espírito, obrigação e liberdade, comunidade e pessoa, interesse comunitário e interesse pessoal, e outras duplas de categorias análogas. Por um lado, quem postulasse, em nome do amor, a abolição da ordem eclesial, exigiria na realidade a supressão da própria comunidade eclesial. Por outro lado, não é admissível atribuir à instituição e à norma um valor tão absoluto que possam restringir a liberdade da obediência ao Senhor e à direção por seu Espírito. As instituições e normas têm a finalidade exclusiva de proteger e promover essa liberdade<sup>68</sup>.

O enfoque da ordem eclesial como ordem da *communio* traz diversas consequências: a maleabilidade do direito canônico, sua capacidade de adaptação às mais variadas situações, como seu caráter específico a diferenciá-lo do direito secular; o caráter típico da estrutura social da Igreja como colegialidade: seja a

---

<sup>67</sup> HUIZING, P. A Igreja institucional. In: *Mysterium Salutis*: a estrutura sacramental da Igreja. Petrópolis: Vozes, 1977, v. IV/4, p. 130-154.

<sup>68</sup> Cf. HUIZING, *A Igreja institucional*, p. 132.

colegialidade que tem origem no sacramento do batismo, seja a colegialidade no ministério ordenado<sup>69</sup>. A constituição social da Igreja como comunidade sacramental de fé e não como sociedade perfeita (*societas perfecta*). A não admissão em aplicar a distinção entre poder próprio e poder vicário ao ordenamento eclesial. Com referência à questão da relação entre direito divino e direito humano no direito canônico, Huizing<sup>70</sup> primeiramente expõe a concepção “clássica” do direito divino como uma série de normas estabelecidas por autoridade divina, que constituem o cerne invariável da ordem eclesial, e do direito humano como um conjunto de preceitos decretados pela autoridade eclesiástica. Afirma que se costuma distinguir, quanto ao direito divino, o direito divino natural e o direito divino positivo. Em seguida, reflete criticamente sobre ambos. Não existem negações explícitas da juridicidade do direito divino, mas se nota a ausência de uma verdadeira valorização<sup>71</sup>.

Depois de tratar da obediência eclesial, Huizing qualifica o direito eclesial como *direito de serviço*<sup>72</sup>: um direito sempre funcional para as exigências dos fiéis cristãos, livre de formalismos inúteis. O caráter de serviço do ordenamento eclesial exige que o exercício de funções dirigentes se processe como prestação de serviço às pessoas. O canonista holandês entende que, em última análise, a ordem eclesial constitui uma organização de serviços espirituais a favor de homens individuais. No momento de determinar mais precisamente o conceito de direito, mesmo que não seja possível encontrar no autor esclarecimentos aprofundados, se cai novamente no conceito de norma ou regra. A corrente *pastoral* passa de uma concepção do direito eclesial como um conjunto de leis eclesiásticas, vistas como expressão do poder da hierarquia eclesiástica, para uma descrição do direito canônico como uma *regulamentação*, que deve ser atualizada permanentemente segundo as necessidades da Igreja e os sinais dos tempos<sup>73</sup>. Em resumo, assim como em

---

<sup>69</sup> Huizing utiliza o termo *colegialidade* em sentido amplo. Colégio é um termo originalmente vinculado à tradição jurídica romana, que foi recebido no direito da Igreja. A Nota Explicativa prévia à Constituição *Lumen Gentium* adverte que o termo colégio não deve ser entendido em sentido estritamente jurídico, mas significa um grupo (*coetus*) estável, cuja estrutura e autoridade devem ser deduzidas da Revelação. A colegialidade episcopal é um princípio eclesiológico, de direito divino, que expressa o vínculo que une todos os bispos entre si e com o Romano Pontífice (cf. LG 19, 22).

<sup>70</sup> Cf. HUIZING, *A Igreja institucional*, p. 137.

<sup>71</sup> Cf. ERRAZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, p. 81.

<sup>72</sup> Cf. HUIZING, *A Igreja institucional*, p. 148.

<sup>73</sup> Cf. ERRAZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, p. 77.

Mörsdorf e Corecco, o problema mais grave que condiciona o pensamento de Huizing se refere ao *conceito de direito*. O canonista holandês fala do direito eclesial como “ordem eclesial” (*Kirchenordnung*) sem um caráter estritamente jurídico.

O programa da Revista *Concilium* é um projeto focado mais no método do que no conteúdo. Um plano elaborado para revisar de modo *renovado* os métodos de elaboração e de aplicação do direito canônico e não um programa teórico destinado a estabelecer conceitos e princípios para a compreensão da natureza e da função do direito canônico. A ausência de uma teoria explicativa justifica porque o “programa 1965” não pode oferecer uma resposta à altura para a questão da fundação teológica do direito canônico na Igreja. Essa crítica deve ser considerada, apesar das numerosas simpatias despertadas em distintos setores de opinião<sup>74</sup>.

### 2.1.3 A corrente *jurídica*

A terceira e última corrente principal da ciência do direito canônico pós-conciliar insiste no fato de que o direito canônico é verdadeiro direito. Essa tese inicial é, contudo, genérica. Presta-se às mais variadas interpretações se o modo de entender o direito não for esclarecido. Mesmo que existam outros autores que compartilhem com várias tonalidades da mesma concepção, para apresentar esta tendência escolheu-se a doutrina de Pedro Lombardía (1930-1986) e de Javier Hervada, porque esses canonistas, devido à amplitude e profundidade de suas propostas gerais sobre vários campos e níveis do conhecimento canônico, são cofundadores de uma autêntica escola canônica: a escola de Lombardía, assim denominada porque Lombardía foi mestre de Hervada.

As características dessa escola são descritas por Hervada<sup>75</sup>. Primeira: a visão jurídica, daí a definição “ser canonista é ser jurista”. Segunda: a pureza metódica formal. Terceira: o método sistemático com a divisão em ramos do saber canônico. O professor Hervada parte da proposição de que o direito canônico é verdadeiro direito. Admitido o pressuposto, seguem as consequências. Quem estuda o direito canônico é verdadeiro jurista. A técnica e o método da ciência do direito

---

<sup>74</sup> Cf. ROUCO VARELA, *Teología y derecho*, p. 240.

<sup>75</sup> Cf. HERVADA, *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*, p. 23.

canônico devem ser jurídicos. A expressão “técnica jurídico-canônica”, no entanto, não deve ser confundida com formalismo legalista. O direito e a realidade social da Igreja são dois agentes inter-relacionados: “se é certo que a realidade social deve amoldar-se à estrutura jurídica, também é certo que a estrutura jurídica deve amoldar-se à realidade social”<sup>76</sup>. Ora, é precisamente a teologia que nos descreve a realidade da Igreja (a sua natureza sacramental, a vocação batismal dos fiéis cristãos, a colegialidade episcopal e assim por diante). Por essa razão, sem teologia não é possível estudar a ciência canônica, nem desenvolver adequadamente a sua atividade. Ser canonista não é ser teólogo, mas sem teologia não se pode ser canonista. A partir daí, se entende também a dimensão pastoral do direito canônico. Legislar é parte da função do bom Pastor. Quem interpreta as leis deve ter em conta as exigências pastorais. Eclesiologia, pastoral e direito canônico são três ciências com o mesmo objeto material: a Igreja.

Estudar a ciência do direito canônico não significa apenas se ocupar de matérias canônicas, mas fazê-lo com método próprio. Ora, os dois pressupostos do método jurídico-canônico são o critério jurídico e a pureza metódica formal. A pureza no método permite a constituição de um saber canônico em toda a sua autenticidade e salvaguarda o canonista dos vícios: o teologismo, o pastoralismo e o juridismo<sup>77</sup>. O adequado método canônico é aquele que permite determinar o justo na Igreja. Hervada propõe rigor metódico formal. O termo *formal* quer dizer duas coisas. Por uma parte, significa não total, não excludente, não separado das demais ciências, porque a ciência do direito canônico necessita dos dados das demais ciências, principalmente da teologia. Por outra parte, significa que esses dados devem ser elaborados de acordo com a formalidade própria da ciência canônica a fim de se alcançar uma solução jurídica do problema.

A distinção em ramos do conhecimento canônico está relacionada também com o método. Ela permite entender e aplicar adequadamente os princípios contidos no CIC 1983: o da igualdade na dignidade de todos os fiéis cristãos, o da

---

<sup>76</sup> Cf. HERVADA, *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*, p. 24.

<sup>77</sup> *Teologismo*, processo de substituição dos conceitos jurídicos pelos teológicos. *Pastoralismo*, processo de substituição dos recursos práticos do direito canônico pelos recursos práticos próprios da ciência pastoral. *Juridismo*, concepção que se limita exclusivamente ao aspecto jurídico, como se esse bastasse para a vida da Igreja, cf. HERVADA, *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*, p. 16-20.

diversidade de carismas e funções, o da legalidade e assim por diante. A não diferenciação, ou a inadequada distinção em ramos na construção da ciência canônica, limita as possibilidades de tais princípios. E, conseqüentemente, diminui a vitalidade de instituições ou institutos canônicos herdeiros do ensinamento do Concílio Vaticano II, não apenas os organismos colegiais e a vida associativa, mas principalmente os direitos dos fiéis cristãos e as funções da hierarquia eclesiástica como serviço ao povo de Deus. De acordo com Hervada<sup>78</sup>, os ramos do saber canônico são o direito constitucional, o direito da pessoa, a organização eclesiástica, o direito administrativo, o direito penal e o direito processual.

Com relação à *noção de direito* adotada sucessivamente por Lombardía e Hervada, num primeiro momento ambos empregam o conceito de *ordenamento*, herdado da ciência jurídica secular mediante a ciência canônica laica italiana<sup>79</sup>. Os dois canonistas procedem a um trabalho de reinterpretação, ao ressaltar a juridicidade do direito divino e ao superar o positivismo jurídico, definindo, a partir disso, o direito canônico como “estrutura da Igreja”. Segundo Hervada<sup>80</sup>, o ordenamento canônico deve ser concebido como estrutura jurídica da Igreja: um sistema de relações jurídicas, mais do que um conjunto de normas.

Em um segundo momento, sob o ponto de vista da concepção do direito, aconteceu uma mudança muito significativa no pensamento de Hervada<sup>81</sup>. Tal alteração se deu graças ao seu contato com a tradição tomista e se reflete nas suas obras mais recentes<sup>82</sup>. Trata-se da redescoberta do direito como objeto da virtude da justiça, isto é, do direito como aquilo que é justo. Direito é a realidade, que sendo própria de um sujeito, lhe é devida por outro. Tal realismo jurídico foi aplicado pelo professor espanhol ao direito da Igreja, concebendo-o, por fim, como aquilo que é justo na Igreja<sup>83</sup>.

---

<sup>78</sup> Cf. HERVADA, *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*, p. 64.

<sup>79</sup> Sobre a escola laica italiana ou dogmático-jurídica, veja-se CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologici del diritto canonico*, p. 43-45.

<sup>80</sup> Cf. HERVADA, *Introducción al estudio del derecho canónico*, p. 35.

<sup>81</sup> Cf. ESCRIVA IVARS, *Relectura de la obra científica de Javier Hervada*, parte II, p. 579.

<sup>82</sup> Cf. *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*. Pamplona: EUNSA, 1990. (2.ed. 2002).

<sup>83</sup> Cf. ERRAZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, p. 88.

## 2.2 O CONCEITO DE DIREITO EM GERAL

Por que existe o direito? Para responder a essa pergunta, pode ser útil enunciá-la de outra maneira: por que a arte do direito nasceu? Considerando que toda arte responde a uma necessidade, qual a necessidade que a arte do direito satisfaz? A missão do juiz é resolver controvérsias. Quando alguém recorre ao juiz pede simplesmente que este profira a sentença, que diga com autoridade o que corresponde a cada uma das partes do processo judicial. O juiz diz o que corresponde a cada um, sentencia sobre o seu de cada um. A coisa de cada um é o objeto do saber do jurista. O juiz não é um benfeitor ou um mecenas, tampouco é um mesquinho: o que determina não é o que convém a cada um, o que gosta ou deseja, ou o mínimo possível, mas sim o que deve ser dado a cada um.

Aqui se trata da noção de justiça situada no âmbito da experiência jurídica. Nessa ótica, Aristóteles<sup>84</sup> e os antigos juristas romanos definiram a justiça como dar a cada um o que é seu ou também dar a cada um seu direito. Na mesma linha, Tomás de Aquino ensina que a justiça é a virtude segundo a qual alguém, com vontade constante e perpétua, dá a cada qual seu direito (cf. ST II-II, q. 58, a. 1)<sup>85</sup>. Essa definição não é imprecisa, nem vazia de conteúdo, mas é prática e realista. Tão prática quanto o trabalho cotidiano dos juízes e dos demais juristas. E suficientemente realista para ser acessível a toda pessoa. De acordo com essa definição, a justiça é considerada em função do direito. Onde não há um direito existente, a justiça não é invocável. A justiça sucede ao direito, não o antecede. É posterior a ele, no sentido de que age em relação ao direito existente. Pode-se questionar, no entanto: se a justiça consiste em dar a cada um seu direito e o direito preexiste à justiça, como dar algo a quem já tem? Se tem, como dá-lo? É a pergunta feita por Kant<sup>86</sup>. De fato, a justiça não consiste em criar ou outorgar direitos, mas em dar o que cabe a eles, *quando foram afetados ou lesados*. O direito é uma coisa, que recebe esse nome na medida em que é atribuída a uma pessoa. As coisas,

---

<sup>84</sup> Cf. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, livro V.

<sup>85</sup> A justiça é uma das quatro virtudes cardeais. Consiste na vontade constante de dar a Deus e ao próximo o que lhes é devido. Para com Deus, chama-se “virtude de religião”. Para com os homens, ela dispõe a pessoa a respeitar os direitos de cada um (cf. CCE 1807).

<sup>86</sup> Cf. HERVADA, *O que é o direito?*, p. 35.

porém, podem deixar de estar dentro da esfera de poder de seu titular. Dar ao que cabe o direito quer dizer respeitar, devolver, compensar, restituir.

O direito é a coisa que, por estar atribuída a um sujeito, lhe é devida em justiça. Em princípio, a palavra “coisa” tem um sentido genérico: indica que múltiplas realidades podem constituir um direito. Podem ser coisas materiais (casas, veículos, objetos de arte, produtos agrícolas) ou imateriais (funções, cargos, poderes, faculdades). Todas elas, porém, devem ter uma característica: ser coisas que possuam uma dimensão externa (*res exteriores*), que em si ou em suas manifestações saiam da esfera íntima da pessoa. O que permanece na consciência, o que não entra na relação com os outros, não é objeto da virtude da justiça. A coisa se constitui em direito por sua condição de devida, por recair sobre ela uma dívida. A arte do direito tem por objeto dizer o direito (*iuris dictio*), determinar os direitos das pessoas e sua extensão. Isso significa concretamente determinar o título e a medida do direito. O título é aquilo que causa a atribuição da coisa a um determinado sujeito. Os muitos tipos de títulos podem ser resumidos na natureza humana, nas leis, nos costumes, nos pactos e nos contratos. Tanto as leis quanto os contratos que outorgam direitos podem conter cláusulas que lhes dêem menor ou maior amplitude, pois não existe nenhum direito ilimitado. A medida do direito é a delimitação da coisa: sua quantidade, qualidade e natureza, o modo como é do titular, as faculdades jurídicas que cabem ao titular, os pressupostos e requisitos de exercício do direito<sup>87</sup>.

A ação justa é dar a cada um seu direito. Essa fórmula “dar a cada um o que é seu” tem um segredo, que estava de posse dos juristas em geral, até que no século XIX apareceram os positivistas, ou seja, aqueles que afirmam que o Estado é a fonte formal única do direito. O positivismo jurídico dos séculos XIX e XX trouxe para o direito resultados de inegável importância, mas também grandes males, tendo contribuído de maneira significativa para tragédia humana da II Guerra Mundial<sup>88</sup>. O segredo da definição de justiça que está sendo exposta é o direito

---

<sup>87</sup> Cf. HERVADA, *O que é o direito?*, p. 54.

<sup>88</sup> O erro fundamental de todas as formas de positivismo jurídico não consiste em valorizar o direito positivo, mas sim em valorizá-lo exclusivamente. A tese de que tem validade jurídica inquestionável tudo e somente o que tiver a *forma* de direito positivo é errônea. É o conteúdo de justiça que dá ao direito positivo a natureza de direito. A história está repleta de conflitos entre poder e direito, entre lei



natural, porque sem ele restam apenas os direitos concedidos pelas leis determinadas pelos homens. Séculos antes da era cristã se encontram testemunhos de uma tradicional divisão do direito: o direito é em parte natural e em parte positivo. Na verdade, o adjetivo *positivo* não foi usado até a Idade Média. Anteriormente, em seu lugar, foram utilizados outros qualificativos: Aristóteles distingue entre o justo natural e o justo legal, ou seja, o direito próprio das leis humanas<sup>89</sup>. Por direito positivo entende-se todo direito cujo título e cuja medida devem sua origem à vontade humana, mediante a lei, costumes ou contrato. Por direito natural compreende-se todo direito cujo título não é a vontade humana, mas a natureza humana, e cuja medida é a natureza do homem ou a natureza das coisas. O ponto chave do direito natural é a percepção que há coisas que são justas em si e coisas em si injustas. Em determinadas áreas da ação humana, há condutas racionais e comportamentos irracionais, há ações condizentes com a razão e contrárias a ela<sup>90</sup>.

Junto com os direitos naturais e positivos puros existem os direitos mistos: aqueles cujo título é natural e sua medida concreta é positiva, e vice-versa (por exemplo, o direito de viajar pelo mundo é um direito natural, mas as leis humanas regulam esse direito, impondo-lhe limites, exigindo passaporte, visto de entrada, atestado de vacinação). Essas relações entre direito natural e direito positivo são um ponto central da ciência do direito. O ordenamento jurídico vigente em uma sociedade é um fato cultural, que depende dos dados naturais, pois o ser humano tem direitos inerentes a sua condição de pessoa. O direito entendido como aquilo que é justo pressupõe que a pessoa humana é titular de direitos, ou seja, que o direito é algo que pertence à pessoa enquanto tal. Somente as pessoas (e as coletividades compostas por pessoas) podem ter direitos, porque somente elas são dotadas de dignidade própria que não permite instrumentalização em vista do bem de outros.

---

e justiça. Diante do Tribunal de Nürnberg, os responsáveis pelo trágico evento se defenderam afirmando que nada mais tinham feito do que cumprir as leis e a vontade de seu governante, cf. MENDONÇA, *Curso de filosofia do direito*, p. 225.237-243.

<sup>89</sup> Cf. ARISTOTELES, *Ética a Nicômaco*, livro V.

<sup>90</sup> Cf. HERVADA, *O que é o direito?*, p. 67. Sobre a lei natural, veja-se COMISSÃO TEOLOGICA INTERNACIONAL. *Em busca de uma ética universal: um novo olhar sobre a lei natural*. São Paulo: Paulinas, 2010.

Segundo a concepção acima exposta, o direito é a coisa justa: a coisa devida em justiça. Direitos são *coisas*, bens materiais e imateriais: a vida humana, a liberdade, a verdade na comunicação, a intimidade, a fama, a casa que pertence a determinada pessoa, o uso da via pública, viajar livremente, reclamar perante tribunais. O direito *sobre* determinado bem ou o direito *a* usar um bem, é o que se chama de direito subjetivo. O conceito tem origem em Guilherme de Ockham (1285-1347). Significa a faculdade de fazer, omitir ou exigir algo. Sobretudo, a faculdade de exigir alguma coisa de outro sujeito<sup>91</sup>. Na medida em que se propagou a noção de direito subjetivo foi desaparecendo a noção objetiva ou realista do direito. Para o realismo jurídico, o direito é primariamente uma realidade pessoal e relacional; secundariamente, uma faculdade jurídica ou poder da pessoa em relação a uma coisa.

Em resumo, a realidade jurídica está ligada com as relações sociais entre as pessoas. O direito não é uma realidade autoreferencial do indivíduo, mas relacional: supõe alteridade de, pelo menos, dois sujeitos diferentes<sup>92</sup>. Tais sujeitos se encontram em situações correlativas. O primeiro aparece como titular de algo que é seu. O segundo entra em cena, obrigado a respeitar de algum modo o domínio do primeiro sobre aquilo que é seu. Além disso, o fenômeno jurídico comporta a existência de um sistema social (mais ou menos culturalmente desenvolvido) de declaração ou determinação e também de tutela dos direitos e deveres correlativos de cada um. A própria peculiaridade do direito, com suas propriedades clássicas (alteridade, exterioridade, obrigatoriedade, exigibilidade, coercibilidade), exige a existência desse sistema, que supera as incertezas e os riscos da autotutela espontânea dos próprios direitos. Tal *sistema jurídico*, composto por regras ou normas, processos e organismos, conceitos e princípios, constitui o mundo do direito. Ora, a apresentação do direito sobre a qual se apoia a pesquisa tem este ponto de partida: o fenômeno jurídico é intrínseco às relações entre as pessoas humanas. Por consequência, a partir desse ponto de vista, não se pode afirmar que o direito seja algo *instrumental*. Aquilo que é instrumental é o sistema ou a técnica jurídica, que serve para tornar operativos os direitos<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> Cf. HERVADA, O que é o direito?, p. 44.

<sup>92</sup> A partir da concepção de intersubjetividade se pode inferir o direito como coisa justa, ou seja, aquilo que, no produto de nossas ações, corresponde ao outro, segundo certa igualdade.

<sup>93</sup> Cf. ERRAZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, p. 96-97.

Conforme ponto de vista adotado, o direito aparece essencialmente unido com a justiça. E a justiça não é algo abstrato e genérico, mas a justiça do caso concreto. Refletindo sobre o paradigma bíblico ou grego-judaico da justiça, Caputo<sup>94</sup> afirma que a justiça é o que devo ao outro, considerado em sua singularidade: “é a responsabilidade que eu tenho perante as exigências que me apresentas, com toda a força da exigência particular, que tu, na tua individualidade única e irreproduzível, sempre me apresentaste”. Trata-se de um paradigma de singularidade, onde a justiça significa o que é devido a cada um, incluindo principalmente o mais insignificante e humilde. Nessa ótica, “o poder da justiça é o poder da falta de poder, e a regra da justiça a regra que domina em nome dos que não têm poder, que são subjugados pelos poderes deste mundo”<sup>95</sup>.

### 2.3 AS FONTES DO DIREITO ECLESIAL NA HISTÓRIA

O que é o direito na Igreja? A compreensão do direito eclesial se assenta sobre dois pilares: a concepção de Igreja e o conceito de direito. O Decreto conciliar sobre a formação presbiteral estabelece que na exposição do direito canônico deve-se considerar o mistério da Igreja, conforme a Constituição *Lumen Gentium* (cf. OT 16). Não é possível saber o que é o direito na Igreja sem conhecimento do mistério da Igreja, segundo a autocompreensão eclesial, que se encontra presente nos documentos do Concílio Vaticano II. Para a concepção do realismo jurídico, o direito é essencialmente histórico, tanto no sentido de que não é mera abstração, mas coisa justa (*res iustae*), ou seja, realidade concreta na história, quanto no sentido de que se encontra em contínuo movimento, assim como a própria história. Isso é aplicável a qualquer âmbito jurídico, também e principalmente ao da Igreja. Na Igreja, o direito é precisamente a resposta à necessidade fundamental de justiça nas relações intersubjetivas dos fiéis cristãos.

As primeiras gerações cristãs regeram a vida social (coletiva) das comunidades tendo em conta os textos bíblicos, a tradição apostólica, os costumes locais e as decisões episcopais. O perfil da estrutura jurídica da Igreja dos primeiros séculos pode ser conhecido pelas obras dos denominados Padres apostólicos: entre

---

<sup>94</sup> Cf. CAPUTO, *Desmitificando Heidegger*, p. 270.

<sup>95</sup> Cf. CAPUTO, *Desmitificando Heidegger*, p. 286.

outros, Inácio de Antioquia, Clemente de Roma, Policarpo de Esmirna. Obras de autores desconhecidos também contêm informações sobre a liturgia e a disciplina eclesiástica: *Doutrina dos doze apóstolos* ou *Didaquê*, *Didascália dos doze apóstolos*, *Constituições apostólicas*, *Tradição apostólica de Hipólito*, escrita provavelmente por Hipólito de Roma por volta do ano 218<sup>96</sup>. Durante o primeiro milênio houve numerosos concílios particulares e oito concílios ecumênicos. Os primeiros textos que revelam um estilo jurídico-legislativo (fórmulas breves em tom imperativo) são justamente os cânones ditados pelos concílios. Os bispos de Roma, por sua vez, em virtude de seu primado de jurisdição sobre toda a Igreja, enviaram às diversas comunidades cristãs epístolas decretais ou abreviadamente *decretais* ditadas por iniciativa própria ou para dar resposta a consultas ou, ainda, para dirimir controvérsias<sup>97</sup>.

A necessidade de consultar com facilidade os cânones dos concílios e as decretais papais originou as chamadas *Coleções canônicas* em uso nas diferentes Igrejas particulares. Embora existam precedentes mais antigos, o primeiro grande movimento recopilador ocidental é o denominado *Renascimento gelasiano*, no final do século V e no início do século VI. Nesse movimento, nascem coleções canônicas no norte da África, na península ibérica, na França e na Itália. Diante das tendências particularizantes existentes em diversas coleções canônicas, especialmente as francesas anteriores a Carlos Magno (742-814), os Pontífices romanos promoveram as coleções mais antigas de cunho universal. Responde a esse propósito o envio, em 774, pelo Papa Adriano I a Carlos Magno de uma coleção, que passou a ser conhecida como *Adriana*. Esse método tinha a vantagem de apresentar textos antigos indiscutíveis, mas oferecia o inconveniente de não levar em conta os novos problemas referentes à relação da Igreja com as estruturas do feudalismo. Para enfrentar esses novos desafios, surgiram na França, em meados do século IX, falsificações, ou seja, coleções de textos que se apoiavam no prestígio de cânones antigos, mas que os apresentavam junto a textos alterados ou até mesmo completamente novos, redigidos pelos recopiladores<sup>98</sup>.

---

<sup>96</sup> Cf. LOMBARDIA, *Lições de direito canônico*, p. 33.

<sup>97</sup> Cf. FALBO, G. *Il primato della Chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*, p.195-198.273-380.

<sup>98</sup> Cf. LOMBARDIA, *Lições de direito canônico*, p. 35.

O fato das falsificações testemunha o problema fundamental do direito canônico nos séculos IX ao XII: a carência do exercício do poder legislativo da Igreja, mediante atos de alcance universal que enfrentassem as novas controvérsias em continuidade com a tradição. Era necessário fazer reformas institucionais, libertar a Igreja das intromissões do poder temporal e estimular o sentido da unidade eclesial. A reforma da Igreja promovida pelo Papa Gregório VII (1020-1085) tem a esse respeito uma importância decisiva. Isso é testemunhado pelas coleções canônicas, tanto nas que preparam a reforma gregoriana, quanto nas que são fruto direto dela. Entre as primeiras estão o *Decreto* de Burcardo de Worms (Alemanha) e a *Coleção dos Cinco Livros* (Itália). Entre as segundas encontram-se o *Dictatus Papae* de Gregório VII (1075) e a *Coleção* de Anselmo de Lucca (1081).

O direito canônico, que corresponde ao período compreendido entre os anos 1140 e 1325, é conhecido como *direito canônico clássico*. Durante esses quase dois séculos, elabora-se um sistema jurídico, coerente e completo, aplicado em todo o ocidente. Os Concílios gerais de Latrão I, II, III e IV, os de Lyon I e II e o de Viena situam-se nesse período. São denominados de Concílios *gerais* para destacar as suas diferenças com relação aos oito Concílios ecumênicos celebrados no Oriente, no primeiro milênio. No Ocidente, o papel do Pontífice romano era de tal modo determinante que dirigia até mesmo pessoalmente as deliberações conciliares<sup>99</sup>. A base sobre a qual se apoiou a edificação do direito canônico clássico foi uma recopilação privada, elaborada pelo monge italiano Graciano por volta de 1140. Seu propósito foi harmonizar os cânones discordantes: elaborar um corpo doutrinal que unificasse o sistema jurídico da Igreja, resolvendo contradições e coordenando critérios. Essa coleção tornou-se famosa com o título de *Decreto do Mestre Graciano*. Sobre esse consistente ponto de referência da tradição jurídica eclesiástica, foram acrescentadas diversas coleções até 1325, constituindo o *Corpus Iuris Canonici* da Idade média, paralelo ao *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano.

O direito canônico clássico constitui um dos elementos fundamentais do direito na Idade média. O outro elemento é o direito dos diversos reinos, estados e cidades. O conjunto desses dois direitos costuma ser denominado de *direito comum*.

---

<sup>99</sup> Cf. LOMBARDIA, *Lições de direito canônico*, p. 36.

Na Europa medieval, eles estavam em contínua e recíproca relação. O direito canônico (contido no *Corpus Iuris Canonici*) e o direito secular (contido no *Corpus Iuris Civilis* de Justiniano) eram estudados nas Universidades em vista da prática jurídica. O direito civil romano contribuiu para articular as soluções do direito eclesial a partir de um ponto de vista técnico. O direito canônico, por sua vez, colaborou para adaptar a recopilação justiniana, originada no século VI, às novas exigências sociais. Essa influência do direito canônico com relação ao direito secular não se limitou, porém, ao aspecto positivo, mas também foi expressão da tendência da legislação eclesiástica, típica da Idade média, de não respeitar devidamente a justa autonomia das realidades temporais<sup>100</sup>.

No século XVI, com a consolidação do Estado nacional moderno e Reforma de Lutero, abre-se um novo período na história do direito canônico. Marco fundamental do direito eclesial da época é o Concílio de Trento (1545-1563). Os seus decretos disciplinares constituem uma das principais fontes do direito canônico ao longo da Idade moderna. Enquanto isso, o *Corpus Iuris Canonici* continuou em vigência até a entrada em vigor do Código de 1917, sem que nenhuma outra coleção canônica de valor universal viesse a completá-lo ou a modificá-lo. No mundo moderno, porém, ele não podia ser aplicado com os mesmos critérios com que fora formado. Com o Concílio Vaticano I (1869-1870) a ideia de uma codificação canônica começou a tomar corpo, devido ao contraste entre os códigos dos diferentes Estados (corpos legais unitários, concisos e facilmente manuseáveis, organizados de acordo com os distintos ramos do direito) e a situação caótica das fontes do direito canônico (um imenso conjunto de materiais acumulados desde o Decreto de Graciano de 1140).

O *Código de Direito Canônico* de 1917, promulgado pelo Papa Bento XV, compreendia 2.414 cânones, estruturados em cinco livros, dedicados às normas gerais, às pessoas, às coisas, aos processos e às penas dos delitos. O primeiro Código canônico facilitou o desenvolvimento ordenado da vida da Igreja e o progresso da ciência do direito canônico, porém, não foi objeto de atualização em matéria de doutrina e jurisprudência. Manteve-se controlado em sua interpretação e

---

<sup>100</sup> Cf. LOMBARDIA, *Lições de direito canônico*, p. 39.

aplicação pelos critérios da Cúria romana. Com o desenvolvimento teológico que a Igreja experimentou com o Concílio Vaticano II, determinados princípios fundamentais que inspiravam seu conteúdo ficaram nitidamente superados.

Entre os princípios mais importantes do Concílio Vaticano II, no âmbito do direito canônico, Lombardía<sup>101</sup> enumera seis. Primeiro: a consideração da igualdade e da liberdade do cristão como condição constitucional da Igreja (cf. LG 9). Segundo: a igualdade na dignidade e a corresponsabilidade na missão da Igreja. Terceiro: o desenvolvimento da doutrina dos carismas pessoais (cf. LG 12). Quarto: o ensinamento sobre o caráter sacramental e a colegialidade do episcopado (cf. LG 21-22). Quinto: as diretrizes doutrinárias sobre a prática do ecumenismo, com os princípios para a compreensão da autonomia das comunidades cristãs separadas de Roma e da posição jurídica dos cristãos que fazem parte dessas comunidades. Sexto: os princípios sobre as relações entre Igreja e comunidade política e sobre a avaliação cristã da ordem temporal (cf. LG 36; GS 73). Evidentemente, esses temas não esgotam os conteúdos jurídicos que se encontram nos documentos do Concílio Vaticano II, mas possuem especial relevo para captar as linhas mestras do ordenamento jurídico da Igreja.

A renovação da Igreja impulsionada pelo Concílio Vaticano II exigia uma profunda reforma da legislação eclesiástica. O processo de revisão da legislação culminou com a promulgação do novo Código de direito canônico, pelo Papa João Paulo II, em 1983. O Código em vigor tem 1.752 cânones organizados em sete livros: normas gerais, povo de Deus, múnus de ensinar, múnus de santificar, bens temporais, sanções e processos. Não é a única lei da Igreja latina. Seu próprio texto remete a leis especiais para a regulação de determinadas matérias, como a estrutura e o funcionamento da Cúria romana (cf. cânon 360) ou o procedimento a seguir nas causas de beatificação (cf. cânon 1403).

O CIC 1983 estabelece que seus cânones são somente para a Igreja latina (cf. cânon 1). As Igrejas católicas orientais têm um direito próprio que corresponde a suas tradições. O Código de Cânones das Igrejas Orientais (CCEO) foi promulgado

---

<sup>101</sup> Cf. LOMBARDIA, *Lições de direito canônico*, p. 48.

pelo Papa João Paulo II, em 1990. Legisla para cinco tradições litúrgico-disciplinares distintas, originadas em Alexandria, Antioquia, Armênia, Caldéia e Constantinopla. Diferentemente do que acontece com o Código latino, o Código oriental não está estruturado em livros, mas em trinta títulos, com seus correspondentes capítulos e artigos. O CCEO possui quatro grandes partes. Primeira: as fontes de codificação do direito oriental. Segunda: as Igrejas *sui iuris*. Terceira: a suprema autoridade da Igreja, a instituição patriarcal e sinodal, as Igrejas arquiépiscopais maiores, metropolitanas e outras. Quarta: as eparquias e os bispos patriarcais, a situação jurídica dos clérigos, religiosos e leigos<sup>102</sup>.

## 2.4 O DIREITO DIVINO E O DIREITO HUMANO NA IGREJA

A primeira e fundamental característica do direito canônico é a unidade existente entre direito divino e direito humano. Para compreendê-lo de forma adequada, é necessário tratar dessa relação. A Igreja, em razão de sua fidelidade a Jesus Cristo, não apenas não pode contradizer o direito divino, mas deve comprometer-se ativamente para que o mesmo seja colocado em prática e vivido em vista da realização da missão evangelizadora. O direito divino abrange o natural e o positivo. O direito divino natural é o direito fundado na natureza social da pessoa humana. O direito divino positivo é o direito que provém da Revelação divina (Escritura e Tradição). Existe também na Igreja um direito de origem humana, denominado direito meramente eclesiástico. Resumindo essas distinções, se pode afirmar que o direito canônico é em parte direito divino (natural e positivo) e em parte direito humano (positivo). São distinções que consideram o direito do ponto de vista de sua origem ou fonte.

Nos autores que seguem o positivismo jurídico, a exposição sobre a distinção entre direito divino e direito humano é formulada na perspectiva do direito como norma: normas de origem divina e de origem humana, que regulam a vida eclesial do ponto de vista jurídico. Tal perspectiva tem seu valor, mas deve ser integrada em outra mais ampla, a do direito como o que é justo. Os direitos dos fiéis cristãos, a constituição hierárquica da Igreja e o conteúdo dos bens da salvação

---

<sup>102</sup> Sobre a codificação do direito oriental, veja-se CAVALCANTE, *Introdução ao estudo do Código de cânones das Igrejas orientais*. São Paulo: Loyola, 2009.



possuem um núcleo permanente que a Igreja deve tutelar. Em todos esses casos existem normas de direito divino positivo, promulgadas pela Revelação. Não convém, no entanto, perder de vista que o direito divino é uma dimensão inerente à realidade eclesial: se deve evitar a concepção segundo a qual o direito divino dependeria de uma aplicação voluntarista de uma norma extrínseca ao mistério da Igreja. Com relação ao direito humano, em geral, se considera quase exclusivamente a intervenção da hierarquia eclesiástica, que contribui para determinar o direito canônico, mediante leis eclesiásticas e outras normas positivas. É verdade que a função da autoridade é de grande importância, porque ela tem o dever de tutelar o direito divino, que é declarado pelas normas humanas, e de introduzir as determinações universais e particulares requeridas para o bem comum da Igreja. Não se deve, porém, menosprezar a função de todos os fiéis cristãos, tanto no conhecimento do direito divino mediante o sentido da fé, quanto na determinação do direito humano (por exemplo, na configuração das iniciativas de associação na Igreja).

Hervada<sup>103</sup> considera que o direito divino é constituído fundamentalmente por três fatores. Primeiro: normas dadas por Jesus Cristo, que recolhidas pelo Novo Testamento e/ou transmitidas pela Tradição, trazem características básicas da organização da Igreja e diretrizes fundamentais da vida cristã (por exemplo, a colegialidade episcopal e o primado do Romano pontífice). Segundo: princípios e exigências decorrentes da lei da graça ou da realidade sacramental da Igreja. Terceiro: princípios e exigências de direito natural que são válidos também na Igreja (por exemplo, o direito de boa fama). Em síntese, a expressão *direito divino* significa aqueles aspectos do desígnio de Deus acerca da Igreja, que têm consequências relacionáveis com o objeto da justiça. Nesse sentido, o direito divino está na palavra de Deus presente na Igreja.

A visão do realismo jurídico ajuda a compreender que o direito divino e o direito humano não são dois sistemas normativos paralelos, mas duas dimensões do único direito eclesial. O direito canônico é uma realidade unitária, composta por elementos de origem divina e por elementos de origem humana. O direito divino e o

---

<sup>103</sup> Cf. HERVADA, *Introducción al estudio del derecho canónico*, p. 41.

direito humano não existem na Igreja como realidades completas e separadas, mas formam um único sistema jurídico. O direito divino requer uma realização histórica, na qual existem necessariamente aspectos contingentes, e o direito humano exige uma fundação divina, sem a qual não teria valor jurídico. O direito humano deve ser constantemente interpretado e aperfeiçoado à luz do direito divino. Esse último, por sua vez, necessita ser positivado e formalizado na Igreja. Positivção significa tomada de consciência por parte da Igreja do seu conteúdo concreto. Formalização consiste em dispor por ordem os distintos fatores e elementos que integram o direito, mediante mecanismos técnicos, a fim de lhes dar forma, atribuir eficácia, estabelecer condições e requisitos para que sejam válidos ou eficazes<sup>104</sup>.

A coerência entre direito humano e direito divino é consequência da íntima conexão entre fé e vida eclesial. A fé é fonte da vida cristã: é essencialmente dinâmica e operativa (cf. Tg 2,17). A descoberta de uma verdade que implica uma norma de ação é uma *positivação* do direito divino. Além disso, se faz necessária a sua integração no ordenamento jurídico da Igreja. Essa integração é a denominada *formalização* do direito divino. Há uma estreita relação entre vida cristã e experiência jurídica, entre fé e ordenamento canônico. Nesse sentido, o direito canônico pode ser definido como fruto da conjunção harmônica do direito divino e do direito humano.

## 2.5 A CONFIGURAÇÃO DO DIREITO NA IGREJA

A configuração do direito canônico é o processo em virtude do qual se estabelece ou se modifica o que é justo na Igreja. Esse processo implica em determinar as fontes canônicas que interessam para o respectivo assunto. As fontes canônicas constituem o denominado *sistema canônico*, que tem como finalidade servir à realização da justiça. A justiça, também na Igreja, não pode se realizar sem as determinações e meios de tutela que oferece o sistema concreto de direito. No âmbito jurídico-canônico, o princípio fundamental é o da simultânea distinção e unidade entre direito divino e direito humano<sup>105</sup>.

---

<sup>104</sup> Cf. HERVADA, *Introducción al estudio del derecho canónico*, p. 51.

<sup>105</sup> Cf. ERRAZURIZ, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, p. 120.

Ao longo da história, é dever da Igreja, movida pelo Espírito Santo, entrar no mistério de Cristo revelado aos homens cada vez mais profundamente, mediante a fé e a razão. No âmbito canônico, também existe um processo de crescimento na compreensão teórico-prática do direito divino. Esse conhecimento da Igreja acerca do direito divino se fundamenta na Revelação de Deus em Cristo. Do ponto de vista jurídico, a seguinte parte da Constituição *Dei Verbum* é especialmente significativa:

Aprova a Deus, na sua bondade e sabedoria, revelar-se a Si mesmo e dar a conhecer o mistério da sua vontade (...) para convidar e admitir (os homens) à comunhão com Ele. Esta «economia» da revelação realiza-se por meio de ações e palavras intimamente relacionadas entre si, de tal maneira que as obras, realizadas por Deus na história da salvação, manifestam e confirmam a doutrina e as realidades significadas pelas palavras; e as palavras, por sua vez, declaram as obras e esclarecem o mistério nelas contido (DV 2).

O direito divino deve ser conhecido e vivido como um aspecto da Revelação cristã. É inconcebível e irrealizável fora desse contexto vital. Está contido na sagrada Escritura e é transmitido pela sagrada Tradição. Em sua unidade, Escritura e Tradição são a fonte primordial do direito divino. Quando um texto indica um comportamento que é considerado como justo ou injusto na comunidade eclesial, tem relevância jurídica. Sem dúvida, nesses textos, é necessário distinguir entre o que manifesta uma característica essencial da Igreja (por exemplo, a articulação do ministério ordenado em bispos, presbíteros e diáconos) e o que é apenas uma determinada expressão histórica, ainda que muito antiga (por exemplo, as regras para o exercício dos carismas dadas pelo apóstolo Paulo para a Igreja de Corinto em 1Cor 14,26-40).

Todos os fiéis cristãos mediante o sentido da fé (*sensus fidei*) participam do conhecimento do direito divino. Faz parte do sentido da fé o sentido da justiça na Igreja. Além disso, ao Magistério eclesiástico compete a função da interpretação autêntica da palavra de Deus escrita e transmitida. Sem essa função do Magistério, não seria possível manter a unidade e a fidelidade da Igreja em torno da Revelação e, em particular, sob o aspecto jurídico, em torno do direito divino. O direito humano deve sempre respeitar, tutelar e favorecer o direito divino. Sem essa referência, o

direito humano poderia facilmente ser instrumentalizado para fins contrários à justiça na Igreja.

O direito divino não compreende todos os elementos necessários para constituir as relações de justiça no interior da Igreja, nem o sistema para a sua proteção e promoção. Há um amplo espaço do direito humano na Igreja: aquilo que é justo pela legítima determinação da hierarquia eclesiástica e dos fiéis cristãos, cada um em seu âmbito de competência. Em todas as manifestações do direito humano, há uma inevitável imperfeição, que deriva do fato de que as normas jurídicas não se ajustam completamente às exigências complexas e mutáveis da realidade eclesial. Isso requer uma prudente aplicação da lei mediante a equidade e outros mecanismos de adaptação ao caso concreto, como, por exemplo, a dispensa.

As principais fontes canônicas que constituem o ordenamento jurídico da Igreja são as leis eclesiásticas, os costumes canônicos, os atos administrativos e as decisões judiciais. Além dessas fontes, o ordenamento canônico sofre a influência também de outras fontes relacionadas com o direito secular (normas de direito internacional e estatal). Às vezes, as próprias normas canônicas remetem às leis da sociedade civil (cf. cânon 22 do CIC 1983). Existem também numerosos acordos entre a Igreja e os Estados (concordatas). O ponto de vista do realismo jurídico permite compreender a obrigatoriedade intraeclesial dessas fontes vinculadas ao âmbito do direito secular: a essência do direito não depende da autoridade que promulga a lei, mas de seu ser intrinsecamente justo, estabelecido por quem tem autoridade no assunto<sup>106</sup>.

Lombardía<sup>107</sup> define o *ordenamento canônico* como o conjunto de fatores que integram a estrutura jurídica da Igreja. Tais fatores são classificados em dois tipos fundamentais. Primeiro: os elementos do direito (os sujeitos e as relações jurídicas). Segundo: os momentos do direito (as normas, as leis, os costumes, os atos administrativos, as sentenças judiciais, os negócios jurídicos). Os momentos do direito são os fatores dinâmicos que estruturam juridicamente a Igreja. Sua eficácia

---

<sup>106</sup> Cf. ERRAZURIZ, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, p. 127-129.

<sup>107</sup> Cf. LOMBARDIA, *Lições de direito canônico*, p. 163.

concentra-se em originar, modificar ou extinguir as relações jurídicas. Dentre eles, destacam-se as leis canônicas.

Por lei canônica, se entende um ato do poder legislativo da Igreja, dotado de generalidade, cujo teor se expressa em uma fórmula, fixada mediante a promulgação<sup>108</sup>. A promulgação do novo Código de direito canônico por João Paulo II foi um ato de grande eficácia formalizadora do direito. Em outros casos, a formalização é resultado do exercício da corresponsabilidade que compete a todos os fiéis cristãos na edificação da Igreja. Na dinâmica dos momentos do direito, manifestação típica dessa responsabilidade comum é o costume canônico. Os costumes consistem nos próprios usos das comunidades, que podem adquirir eficácia normativa, de acordo com os princípios estabelecidos pelos cânones 23 a 28 do CIC 1983. Trata-se de um reconhecimento da capacidade legislativa do sacerdócio batismal de todos os fiéis cristãos.

A concepção do direito canônico como conjunto de normas emanadas pelo poder de regime impede de captar o caráter jurídico dos atos dos fiéis cristãos. Pelo contrário, na visão do realismo jurídico, ou seja, na ótica do direito como objeto da justiça, se compreende que a criação, determinação, modificação e extinção de relações jurídicas estão relacionadas com o exercício da *liberdade* dos fiéis cristãos. A participação dos fiéis cristãos na configuração do direito humano eclesial corresponde ao âmbito de autonomia jurídica do batizado na Igreja. Os atos de autonomia dos fiéis cristãos podem se referir a situações concretas ou também possuir um caráter normativo geral. No primeiro caso, trata-se de atos jurídicos, ou seja, atos realizados com a intenção de modificar as relações jurídicas (por exemplo, o contrato, típico ato jurídico bilateral). No segundo caso, trata-se de normas jurídicas, que regulam as relações jurídicas entre os fiéis cristãos, no âmbito de sua autonomia intraeclesial (por exemplo, os estatutos e os regulamentos)<sup>109</sup>.

---

<sup>108</sup> Cf. LOMBARDIA, *Lições de direito canônico*, p. 194.

<sup>109</sup> Cf. ERRAZURIZ, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, p. 174.

## 2.6 O PODER ECLESIAÍSTICO E OS DIREITOS DOS FIÉIS CRISTÃOS

A expressão *sacra potestas* está presente nos textos conciliares (cf. LG 10,18, 27; PO 2) como um conceito global e unitário. A escolha do termo *sagrado*<sup>110</sup> certamente expressa o desejo de enfatizar a diferença entre o poder presente na Igreja e na sociedade civil. Na Igreja, o poder tem natureza pastoral: está a serviço da comunicação da salvação.

O poder da hierarquia eclesiástica inclui todos os aspectos da missão dos pastores: anunciar e interpretar com autoridade a palavra de Deus (*munus docendî*), celebrar a liturgia (*munus sanctificandî*), governar o povo de Deus (*munus regendî*). Especial importância do ponto de vista jurídico tem o poder de governo (regime/jurisdição), diretamente relacionado com a declaração e determinação das relações jurídicas dentro da Igreja, tanto em geral (as leis), quanto em concreto (os atos administrativos e as sentenças judiciais).

Historicamente, a necessidade de distinguir entre um elemento indelével (originado pelo sacramento da ordem) e um revogável (o ofício) no poder dos ministros ordenados, levou gradualmente à distinção entre poder de ordem e de regime (ou de jurisdição ou de governo).

Os aspectos jurídicos mais importantes da doutrina conciliar sobre a *sacra potestas* podem ser resumidos em quatro pontos<sup>111</sup>. Primeiro: a *sacra potestas* é transmitida por Jesus Cristo aos seus discípulos através do sacramento da ordem e é conferida para o serviço do povo de Deus (cf. LG 18, 21, 24, 27, 28). Segundo: a *sacra potestas* é exercida de acordo com a tríplice modalidade do múnus de Jesus Cristo (*munus docendi, sanctificandi et regendi*) (cf. LG 10). Terceiro: a diferença essencial existente entre o sacerdócio comum e o ministerial se traduz no fato de que apenas os bispos e os presbíteros, em virtude do poder recebido, são capazes de tornar presente Jesus Cristo como Pastor e Cabeça da Igreja (cf. LG 20, 27, 28, 29). Quarto: a articulação da *sacra potestas* se dá em dois componentes (ordem e jurisdição).

<sup>110</sup> Do latim *sacrum*. Indica aquilo que é separado, reservado, inviolável, digno de profundo respeito. No âmbito da fé cristã, se reconhece uma sacralidade de tipo sacramental, cf. GERARDI, Santo/sagrado. In: PACOMIO; MANCUSO. *Lexicon*: Dicionário teológico enciclopédico.

<sup>111</sup> Cf. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologici del diritto canonico*, p. 196.

O Concílio Vaticano II não eliminou a distinção entre poder de ordem e de jurisdição, mas, tampouco, fez dela um uso generalizado e sistemático. A Constituição *Lumen Gentium*, ao tratar da sacramentalidade do episcopado, no número 21, afirma que “a consagração episcopal, juntamente com o múnus de santificar, confere ainda os ofícios de ensinar e de governar que, por sua natureza, não podem exercer-se senão em comunhão hierárquica com a cabeça e os membros do Colégio”. A referência mais clara, porém, está localizada na nota explicativa prévia da referida Constituição, onde é feita a distinção entre uma participação ontológica (*ontologia partecipatio*) e uma determinação jurídica (*iuridica determinatio*):

Na consagração é conferida uma participação ontológica nos ofícios sagrados, como indubitavelmente consta da tradição litúrgica. Emprega-se propositadamente o termo ofício (*munera*) e não poderes (*potestas*), porque esse último termo poderia entender-se de um poder apto a exercer-se, mas, para que haja um poder apto a exercer-se, é indispensável a determinação canônica ou jurídica da parte da autoridade hierárquica. Determinação de poder que pode consistir na concessão de cargo particular ou na designação dos súditos, e é dada segundo as normas aprovadas pela autoridade suprema (NEP 2).

O Concílio Vaticano II não se pronunciou sobre as possibilidades de relação entre os dois componentes da *sacra potestas*. A questão foi objeto de animado debate nas décadas posteriores ao evento conciliar. Entre as diferentes posições podem-se distinguir duas linhas principais de interpretação. Para a primeira, o poder de jurisdição é apenas um elemento complementar do poder recebido na ordem. Para a segunda, o poder de jurisdição pode ser outorgado (em alguns casos) independentemente da ordem e, em tais casos, pode ser exercido também por fiéis cristãos leigos. Lombardía<sup>112</sup> é favorável a uma maior participação dos fiéis não ordenados no exercício do poder de jurisdição.

Na Igreja, a função de governo e, em particular, o exercício do poder de governo, tem um sentido ministerial (cf. 1Tm 1,6; Tt 1,5). A função de governo é

---

<sup>112</sup> Cf. LOMBARDIA, *Lições de direito canônico*, p. 120.

verdadeiramente serviço. O seu exercício se justifica em razão daquele a quem serve. Trata-se de um serviço com uma finalidade bem determinada: a salvação (cf. LG 18). Isso tem diretas consequências jurídicas. Os fiéis cristãos têm direito a um bom governo. Direito de reto e adequado exercício da função de governo.

Em vista da necessidade de reformar o CIC 1917 à luz da eclesiologia do Concílio Vaticano II, a primeira Assembleia geral do Sínodo dos Bispos, em 1967, aprovou dez princípios diretivos<sup>113</sup>. O sexto princípio se refere expressamente ao ensinamento conciliar acerca do poder eclesiástico como serviço, ao ocupar-se de uma questão que deveria ser resolvida no futuro Código: de que modo defender os direitos das pessoas na Igreja. Nesse contexto, observa que o exercício do poder de governo não deve ser arbitrário, porque o proíbe tanto o direito divino (natural e positivo), quanto o direito eclesiástico. A alusão à arbitrariedade aparece novamente no sétimo princípio, dedicado aos procedimentos jurídicos para tutelar os direitos dos fiéis cristãos na Igreja, quando assinala a necessidade de proclamar que, no direito canônico, o princípio de tutela jurídica se aplica igualmente à hierarquia eclesiástica e aos demais fiéis cristãos, de tal modo que se elimine toda suspeita de arbitrariedade. Nesses textos, se encontra a tradução jurídica do caráter essencialmente ministerial do poder na Igreja: a exclusão da arbitrariedade. Excluir a arbitrariedade não significa apenas eliminar eventuais abusos, mas consiste em regular juridicamente o exercício do poder. Nessa perspectiva, resulta evidente que o princípio da legalidade está a serviço dos fiéis cristãos e, simultaneamente, a serviço dos ministros ordenados, na medida em que tende a facilitar e garantir a fidelidade de todos à missão da Igreja.

O justo exercício do poder de regime implica o respeito aos direitos dos fiéis cristãos (cf. cânones 208-223 do CIC 1983). O reconhecimento dos direitos e deveres do fiel cristão é resultado da eclesiologia do Concílio Vaticano II. A noção de *povo de Deus* permitiu redescobrir a condição comum de fiel cristão: prévia à de clérigo, leigo ou religioso. Essa condição de fiel cristão é um estado de dignidade e

---

<sup>113</sup> Cf. LORA, *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede 1963-1967*, v. 2, p. 1359-1377.



liberdade, de igualdade, de participação ativa na missão da Igreja. Em síntese, uma categoria de comunhão<sup>114</sup>.

## 2.7 O DIREITO CANÔNICO E O DIREITO SECULAR

Para a reta compreensão do direito canônico, outro aspecto decisivo é a sua confrontação com o direito secular. Dois problemas se apresentam: a questão referente às suas mútuas relações e a controvérsia sobre o modo de entender ambos direitos. O primeiro deve ser tratado no âmbito das relações entre a Igreja e a sociedade civil<sup>115</sup>. Com referência ao segundo problema, no período posterior ao Concílio Vaticano II, há amplo acordo em admitir a índole específica do direito canônico. O direito eclesial não é concebível, nem realizável, sem referência constitutiva e permanente à realidade da Igreja. Transladar de forma indiscriminada e acrítica as experiências, os conceitos, os procedimentos e as instituições do âmbito jurídico secular para o campo canônico é impedir o acesso à verdadeira compreensão do direito na Igreja.

Algumas vezes, porém, se vai além das afirmações a respeito da especificidade do direito eclesial e da independência entre os dois direitos. Para a corrente *teológica*, o direito canônico e o direito secular seriam realidades essencialmente diversas, não pelo conteúdo das respectivas relações de justiça, mas pela própria formalidade do direito. Não seriam direitos no mesmo sentido. O termo *direito* aplicado a ambos teria sentido análogo e não unívoco. Nessa discussão, é necessário esclarecer a questão de fundo. O ponto essencial se refere à existência de uma verdadeira dimensão de justiça na Igreja, que peregrina neste mundo. Dimensão integrante do ser e da missão da Igreja.

Na opinião de Errázuriz<sup>116</sup>, a plena juridicidade do direito eclesial e a sua especificidade em relação ao direito secular são melhor evidenciados pela tese da univocidade. Obviamente, o conceito de direito como objeto da justiça não abrange

---

<sup>114</sup> Cf. MOLANO, *Derecho constitucional canónico*, p. 157.

<sup>115</sup> Sobre esse tema, veja-se DALLA TORRE, Orientações e problemas sobre as relações entre Igreja e Estado depois do Vaticano II. In: CAPPELLINI, *Problemas e perspectivas de direito canónico*, p. 287-317; HERVADA, Elementos para una teoría fundamental de la relación Iglesia-mundo. In: *Vetera et Nova*; cuestiones de derecho canónico y afines (1958-2004), p. 427-452.

<sup>116</sup> Cf. ERRAZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, p. 133.

toda a realidade do direito na Igreja. Afirmar que o termo *direito* seja aplicado à Igreja em sentido unívoco não significa esquecer as diferenças reais do direito eclesial com relação ao secular. O conteúdo das relações de justiça intraeclesiais é representado pelos bens da salvação. As modalidades operativas do direito no interior da Igreja, os recursos da exigibilidade e da coercibilidade são cumpridos segundo o sentido da caridade. A técnica jurídica dentro do ordenamento canônico assume algumas características em termos de simplicidade e de flexibilidade que não se encontram em outros âmbitos.

A tese da analogia entre os dois direitos se opõe à tradição jurídica da Igreja e também põe em dúvida o valor humano e cristão do direito, porque não considera possível assumi-lo no espaço eclesial. A Constituição *Gaudium et Spes* afirma que a solidariedade humana se encontra em continuidade com a comunhão fraterna em Cristo:

Desde o começo da história da salvação, (Deus) escolheu os homens não só como indivíduos, mas ainda como membros duma comunidade. (...) Esta índole comunitária aperfeiçoa-se e completa-se com a obra de Jesus Cristo, pois o próprio Verbo encarnado quis participar da vida social dos homens (LG 32).

O direito secular não representa um campo estranho ao desígnio de Deus em vista da salvação do mundo. As realidades jurídicas seculares possuem uma ordenação intrínseca a Jesus Cristo.

O direito-objeto da justiça é uma realidade intrinsecamente pessoal e relacional. Nada impede que seja assumido no interior da Igreja. Evidentemente, de modo conforme ao caráter único do povo de Deus. O direito canônico e o direito secular pertencem ao mundo do direito. Ao longo da história, essa pertença comum tem permitido intercâmbios recíprocos entre a experiência jurídica secular e a canônica. Na situação atual, essas relações interdisciplinares não devem ser negligenciadas. O canonista pode aprender com os progressos válidos da ciência

jurídica contemporânea. Ao mesmo tempo, o jurista secular pode se beneficiar não pouco do patrimônio humano e cristão da cultura jurídica da Igreja<sup>117</sup>.

Um proveitoso *diálogo* deve ser estabelecido entre o mundo jurídico secular e o canônico. Nesse sentido, a impositação do direito da Igreja na ótica do realismo jurídico pode ser um estímulo para a superação do positivismo jurídico, em qualquer campo do direito.

---

<sup>117</sup> Cf. ERRAZURIZ, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, p. 34.

### 3 O DIREITO CANÔNICO NO MISTÉRIO DA IGREJA

A proposição central do presente trabalho é que a ótica do realismo jurídico (o direito como aquilo que é justo) permite impostar de forma adequada o problema fundamental da relação entre a Igreja e o direito canônico.

Desde o século XVIII, a justificação do direito canônico foi impostada em termos de apologética da autoridade eclesiástica pela escola do Direito Público Eclesiástico. Consistiu em um grande esforço de conectar o direito eclesial com o mistério da Igreja: eficaz *ad extra*, mas frágil *ad intra*<sup>118</sup>. A sua ótica parcial deve ser integrada em uma visão de conjunto da Igreja, porque a questão da mediação eclesial dos bens da salvação é inseparável das relações de justiça intraeclesial. Hoje, se percebe a necessidade de realizar uma espécie de síntese que recolha o melhor do debate pós-conciliar sobre o assunto.

#### 3.1 O DIREITO ECLESIAL RADICADO NA IGREJA-SACRAMENTO DE SALVAÇÃO

“O Pai eterno, por libérrimo e arcano desígnio de sua sabedoria e bondade, criou todo o universo. Decretou elevar os homens à participação de sua vida divina” (LG 2). De acordo com a Constituição dogmática *Lumen Gentium*, a Igreja se compreende dentro desse plano de salvação. Ao utilizar a expressão “a Igreja é um mistério” quer significar que a Igreja é uma realidade transcendente e salvífica visivelmente presente no mundo<sup>119</sup>. A exposição a seguir se articula em dois passos. Primeiro: a fundação do direito canônico na estrutura sacramental da Igreja. Segundo: a dimensão jurídica do sacramento.

A Igreja é, em Jesus Cristo, como um sacramento, ou seja, sinal e instrumento da união com Deus e da unidade do gênero humano (cf. LG 1). A sua estrutura se baseia na índole sacramental da natureza humana de Jesus Cristo,

---

<sup>118</sup> Cf. MARZOA *apud* CENALMOR, *La fundamentación del derecho canónico en el misterio de la Iglesia*, p. 26.

<sup>119</sup> Cf. HACKMANN, *A amada Igreja de Jesus Cristo*, p. 128.

enquanto sinal e instrumento de salvação na unidade da pessoa do Verbo de Deus (cf. SC 5). A perspectiva sacramental também se relaciona com outros dois conceitos teológicos de tipo dinâmico: o de mediação e o de missão. A missão da Igreja, que ao longo da história prossegue a missão de Jesus Cristo no Espírito Santo, se realiza de maneira *sacramental* (no sentido amplo do termo): comporta uma ação na qual os aspectos visíveis e invisíveis são indissociáveis (cf. Mt 28,18-20). Há um nexo entre a presença e o poder de Jesus Cristo ressuscitado e o cumprimento das obras mediante as quais ele se faz presente e operante: o anúncio do Evangelho, a celebração dos sacramentos e a prática de seus ensinamentos. Existe uma real mediação da Igreja com respeito à salvação do mundo. Evidentemente, essa mediação é uma participação na mediação de Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, único mediador entre Deus e os homens (cf. 1Tm 2,5-6).

O direito canônico participa constitutivamente da sacramentalidade da Igreja. Como se dá essa participação na missão de mediação sacramental? A Constituição *Lumen Gentium* ensina:

A sociedade organizada hierarquicamente e o Corpo místico de Cristo, o agrupamento visível e a comunidade espiritual, a Igreja terrestre e a Igreja ornada com os dons celestes não se devem considerar como duas entidades, mas como uma única realidade complexa, formada pelo duplo elemento humano e divino. Apresenta por esta razão uma grande analogia com o mistério do Verbo encarnado, porque, assim como a natureza assumida serve ao Verbo divino de instrumento vivo de salvação, a Ele indissolivelmente unido, de modo semelhante a estrutura social da Igreja serve ao Espírito de Cristo, que a vivifica, para o crescimento do corpo (cf. Ef 4,16) (LG 8).

Essas considerações gerais devem ser aplicadas à realidade específica do direito na Igreja. Do ponto de vista de sua *finalidade*, o direito canônico participa da sacramentalidade da Igreja enquanto seu fim último, como tradicionalmente é afirmado, a salvação das almas (*salus animarum*), que deve ser entendida como a realização da vocação cristã, segundo a dignidade e a liberdade dos filhos de

Deus<sup>120</sup>. Essa mesma verdade pode ser expressa mediante a noção do caráter pastoral intrínseco do direito eclesial. Do ponto de vista do *modo* segundo o qual se realiza a ordenação dinâmica do direito eclesial, é preciso recordar que o direito canônico, entendido como aquilo que é justo na Igreja, pertence, por um lado, ao âmbito visível e externo, e por outro lado, diz respeito aos bens da salvação que devem ser difundidos pela missão da Igreja (palavra de Deus e sacramentos).

A participação do direito canônico na sacramentalidade da Igreja manifesta precisamente a relação entre a observância do direito e a realização da missão salvífica. De acordo com o conceito de sacramento, há uma conexão intrínseca entre as ações eclesiais visíveis e os efeitos invisíveis da graça de Deus. Tal conexão existe tanto na pessoa titular do direito de receber os bens da salvação, quanto no titular do correspondente dever de justiça: de dar ou respeitar os direitos dos demais fiéis cristãos e de toda a Igreja aos bens da salvação. Isso explica porque a eficácia dos sacramentos, a função do Magistério eclesiástico de declarar autenticamente a palavra de Deus e a capacidade da Igreja de estabelecer uma disciplina vinculante são decisivas para fundar o direito na Igreja, segundo a autocompreensão eclesial. Inclusive quando as relações jurídicas versam sobre bens puramente humanos, como os bens patrimoniais, tais bens são matéria da justiça intraeclesial na medida em que estão relacionados com a missão da Igreja.

Dizer sacramento significa dizer realidade complexa constituída por um elemento divino e outro humano. O direito canônico é fruto da conjunção do direito divino e do direito humano. Hervada<sup>121</sup> possui o mérito de aplicar aos sacramentos a concepção realista do direito e, assim, manifestar a dimensão jurídica do sacramento. Os sacramentos são direito do fiel cristão ou, no caso do batismo, do ser humano. Não direito diante de Deus, mas perante o ministro. A existência de tal direito depende de duas coisas. Primeira: que os sacramentos estejam atribuídos aos fiéis cristãos por vontade de Jesus Cristo. Segunda: que tal atribuição suponha que o ministro é constituído como tal em favor dos fiéis cristãos (*pro fidelibus*) ou para os homens (*pro hominibus*).

---

<sup>120</sup> Cf. HERVADA, *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*, p. 102.

<sup>121</sup> Cf. HERVADA, *Las raíces sacramentales del derecho canónico*, p. 307.

O ato de justiça consiste em dar a outro o bem que lhe é atribuído. O direito é a coisa devida a alguém em virtude de um título<sup>122</sup>. A instituição dos sacramentos para os homens supõe um título perante o ministro. Ora, não há outro título que não sejam os méritos de Jesus Cristo. Parece, por conseguinte, que não há direito. E na verdade não haverá direito enquanto o homem não for um com Jesus Cristo, mas se o ser humano está em comunhão com Jesus Cristo, então terá o título dos méritos de Jesus Cristo em relação ao ministro. Com relação a Deus, nunca os sacramentos serão justiça, mas misericórdia. Isso significa que é preciso distinguir a misericórdia no dom e a justiça no ministro. Em Jesus Cristo, o dom da salvação é misericórdia. Na Igreja e no ministro, é justiça. Donde se conclui que o sacramento constitui um direito do fiel cristão perante o ministro. O próprio sacramento é coisa justa (*res iustae*), que pertence a uma pessoa como seu e lhe deve ser dado por outra pessoa. Viver a justiça intraeclesial, dar a cada um o que é seu na Igreja, é uma realidade inerente à comunicação dos diversos bens da salvação.

### 3.2 O DIREITO ECLESIAL E A CONFIGURAÇÃO CRISTOLÓGICO-PNEUMATOLÓGICA DA IGREJA

A estrutura constitucional da Igreja é determinada fundamentalmente por uma dupla ação: a de Jesus Cristo e a do Espírito Santo. Não são duas ações contrapostas, mas complementares: a última é complementar da primeira. Nessa matéria, duas posições extremas devem ser evitadas. Primeira: o dualismo eclesiológico, isto é, falar de uma Igreja institucional ou hierárquica contraposta a uma Igreja carismática. Segunda: o monismo cristológico (cristomonismo), ou seja, concentrar a atenção em torno de Jesus Cristo de tal modo que a ação do seu Espírito fique esquecida ou deixada na penumbra.

Na ação fundante e estruturante da Igreja por parte de Jesus Cristo, emergem dois elementos intimamente conexos: a palavra de Deus e os sacramentos. Do ponto de vista genético, o anúncio da palavra é o primeiro dos fatores. Nesse sentido, o Concílio Vaticano II abriu amplo espaço para a reflexão

---

<sup>122</sup> O título é aquilo que causa a atribuição da coisa a um determinado sujeito. Os muitos tipos de títulos podem ser resumidos na natureza humana, nas leis, nos costumes, nos pactos e nos contratos.

sobre o papel da palavra de Deus. O segundo fator consiste nos sacramentos. A Igreja é estruturada pela dupla participação do sacerdócio de Jesus Cristo. Ela se apresenta como “comunidade sacerdotal estruturada organicamente” (LG 11). Se o dinamismo de separação do mundo caracterizava o sacerdócio da antiga Aliança, o sacerdócio da nova Aliança se caracteriza por um dinamismo de comunhão<sup>123</sup>. Em Cristo, se estabelece uma nova relação do homem com Deus: um vínculo de comunhão, de filiação. O Concílio Vaticano II expõe os princípios fundamentais sobre a diferença essencial e a estreita correlação entre sacerdócio batismal e sacerdócio ministerial (cf. LG 10). Em seguida, depois de ter tratado da estruturação originária da Igreja em virtude das duas formas do sacerdócio cristão e da dimensão eclesial dos sacramentos, o Vaticano II apresenta uma incipiente reflexão sobre os carismas (cf. LG 12). Segundo Cattaneo<sup>124</sup>, na variedade dos carismas, se podem discernir três grandes linhas que se desenvolvem ao redor dos três modos fundamentais mediante os quais os fiéis cristãos participam da missão da Igreja: a secularidade específica dos fiéis cristãos leigos, o ministério ordenado e a vida consagrada. A partir disso, o referido autor destaca duas consequências *jurídicas* da configuração cristológico-pneumatológica da Igreja: a relação entre instituição e carisma e a dupla noção de fiel cristão leigo.

A primeira das consequências da estrutura constitucional da Igreja, de grande relevância para o direito canônico, é a peculiar relação entre instituição e carisma. A missão conjunta de Jesus Cristo e do Espírito Santo ilumina a compreensão da relação entre instituição e carisma. Não no sentido simplificado da correspondência do aspecto institucional com a missão do Verbo e do aspecto carismático com a missão do Espírito, mas no sentido de ver a complementaridade existente entre instituição e carisma à luz da missão conjunta do Filho e de seu Espírito. Na Igreja, a instituição não é mera distribuição de competências e funções, mas tem uma marca sacramental. A instituição eclesial é constituída principalmente pelo batismo-confirmação, de um lado, e pelo sacramento da ordem, de outro. No ministério ordenado, particularmente, se observa uma intrínseca abertura ao carisma. Uma primeira consequência que se deduz da reflexão anterior é esta: é necessário que a instituição mantenha uma abertura interior ao carisma. A Igreja

---

<sup>123</sup> Cf. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologici del diritto canonico*, p. 128.

<sup>124</sup> Cf. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologici del diritto canonico*, p. 134.



precisa de estruturas organizativas (também de direito humano), mas deve continuamente verificar a sua compatibilidade com a vida espiritual que lhe é própria e peculiar<sup>125</sup>.

Outro aspecto no qual a complementaridade entre instituição e carisma tem notável repercussão, teológica e jurídica, é a permanente e necessária relação entre unidade e pluralidade. A comunhão eclesial comporta, de uma parte, a mais efetiva unidade, e de outra parte, uma ampla pluralidade, que não impede a unidade. A harmonia entre unidade e diversidade, sintetizada na expressão “catolicidade da Igreja”, é uma característica essencial do povo de Deus. A catolicidade exprime a universalidade dinâmica da unidade eclesial e capacidade de assimilar, de conciliar, de reunir muitas partes num todo. E tudo isso se realiza em virtude da ação do Espírito Santo. A unidade da Igreja não é uniformidade, mas integração orgânica da legítima diversidade. A promoção da unidade na pluralidade é dever de todos os fiéis cristãos. Embora não fazendo referência explícita aos carismas, o CIC 1983 situa o exercício dos mesmos entre dois parâmetros: o direito de cooperação na missão da Igreja, fundado na igualdade de dignidade (cf. cânon 208), e o dever de conservar a comunhão (cf. cânon 209). Nesse quadro, é obrigação da hierarquia eclesial promover os carismas. Fomentá-los com discernimento, vigilância e correção de eventuais abusos. Nesse sentido, tem especial importância a elaboração dos estatutos das associações de fiéis cristãos. A complementaridade entre instituição e carisma encontra aqui uma importante aplicação.

A segunda das consequências da estrutura cristológico-pneumatológica da Igreja, de grande importância para o direito canônico, é a dupla noção de fiel cristão leigo. O termo *leigo* vem do grego *laikos*: aquele que pertence ao povo ou provém dele. O vocábulo está ausente no Novo Testamento. É preciso, contudo, recordar que *laikos* é um adjetivo derivado de *laos* (povo), um substantivo que pode ser encontrado em muitos lugares tanto do AT quanto do NT. Na Escritura, por conseguinte, leigo é aquele que pertence ao povo de Deus, constituído herdeiro da aliança e beneficiário da promessa da salvação<sup>126</sup>. Na história da teologia, há dois

---

<sup>125</sup> No CIC 1983, são numerosos os cânones que fazem referência à ação do Espírito Santo. De modo explícito, os seguintes: 206, 303, 369, 375, 573, 605, 747 §1 e 879.

<sup>126</sup> BOUGEOIS, Leigo/laicato. In: LACOSTE, *Dicionário crítico de teologia*.

modos de definir os leigos na Igreja. Primeiro: tomando por base a recepção do batismo, se tem uma bipartição dos fiéis cristãos em clérigos e leigos. Segundo: tomando como critério a vocação, se pode distinguir três grandes linhas carismáticas (segundo o esquema mundo/Igreja/reino) e, conseqüentemente, três diversas vocações e missões: a dos leigos, a dos sacerdotes seculares e a dos religiosos. O termo *leigo* deduzido da bipartição é utilizado na liturgia e também no campo jurídico. O mesmo termo deduzido da tripartição é principalmente usado nos âmbitos teológico, pastoral e espiritual<sup>127</sup>.

O ponto fundamental do ensinamento do Concílio Vaticano II sobre a identidade do fiel cristão leigo está localizado na afirmação da sua *índole secular* (cf. LG 31). A Constituição *Lumen Gentium* utiliza o esquema dos três ofícios (*munera*) para falar da participação do fiel cristão na missão da Igreja: profeta, sacerdote e rei. A característica da função profética (anúncio da palavra de Deus) é ilustrada com esta observação: “este modo de evangelizar [...] adquire um certo caráter específico e uma particular eficácia por se realizar nas condições ordinárias da vida no mundo” (LG 35). A Igreja toda é chamada a operar a redenção de Cristo no mundo. A sua missão tem uma intrínseca dimensão secular, radicada no mistério do Verbo feito homem. Todos os fiéis cristãos, por essa razão, são participantes da dimensão secular da evangelização, mas de modo diverso. Particularmente, a missão dos fiéis cristãos leigos tem uma modalidade de atuação e de função que, segundo o documento conciliar, é “própria e peculiar”. O Concílio Vaticano II sintetiza essa missão ao afirmar que os fiéis cristãos leigos devem “procurar o Reino de Deus, tratando das realidades temporais e ordenando-as segundo Deus” (LG 31).

O CIC 1917 se limitava a reconhecer aos fiéis cristãos leigos um único direito: o direito aos bens espirituais necessários para a salvação (cf. cânon 682). Com a reforma conciliar, o CIC 1983 apresenta outra perspectiva em relação aos leigos, a partir da proclamação do princípio da igualdade na dignidade (cf. cânon 208). Além da formalização da condição jurídica comum a todos fiéis cristãos (cf. cânones 209-223), reconhece os direitos e deveres que são próprios dos fiéis cristãos leigos no correspondente estatuto jurídico (cânones 224-231). Por exemplo,

---

<sup>127</sup> Cf. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologici del diritto canonico*, p. 154.

o cânon 227 recolhe o direito de liberdade em assuntos temporais. Nessa matéria, os fiéis cristãos leigos têm a mesma liberdade que possuem todos os cidadãos. O fundamento desse direito, por conseguinte, é a autonomia da ordem temporal com relação à ordem espiritual, da ciência com referência à fé, do poder político com respeito ao poder eclesiástico. No exercício desse direito, o cânon 227 exige três requisitos de licitude. Primeiro: o Evangelho é a norma fundamental do cristão. As ações dos fiéis cristãos leigos devem ser inspiradas no espírito evangélico, mediante a prática das virtudes cristãs. Segundo: devem prestar atenção ao ensino proposto pelo Magistério da Igreja, do qual faz parte a Doutrina social da Igreja. Terceiro: não abusar da doutrina da Igreja colocando-a a serviço de interesses particulares ou partidários.

Ainda que o matrimônio não esteja reservado exclusivamente aos fiéis cristãos leigos, pois está aberto também aos clérigos em determinados casos (veja-se a situação dos diáconos casados na Igreja latina e dos diáconos e presbíteros casados nas Igrejas orientais), o CIC 1983 considera o estado matrimonial em relação com a vocação laical. Nesse sentido, considera como próprio dessa vocação o dever peculiar de trabalhar na edificação do povo de Deus mediante o matrimônio e a família (cf. cânon 226). O sacramento do matrimônio, como todos os demais sacramentos, é um dos fundamentos da estrutura constitucional da Igreja. Por isso, se pode afirmar que os elementos essenciais do matrimônio, que correspondem ao direito divino, tem um caráter constitucional. O estatuto jurídico do matrimônio e da família, porém, não está unificado, mas se encontra disperso pelo Código de direito canônico<sup>128</sup>.

### 3.3 O DIREITO ECLESIAL RADICADO NA IGREJA-COMUNHÃO

O conceito de Igreja como *communio* representa uma via privilegiada para entender a natureza do direito canônico e a sua função na Igreja. A comunhão implica sempre uma dupla dimensão: vertical (de Deus com os homens) e horizontal (entre os homens). Sem dúvida alguma, o direito pertence à dimensão horizontal da comunhão. Não basta, porém, essa afirmação, porque a justiça intraeclesial é

---

<sup>128</sup> Cf. MOLANO, *Derecho constitucional canónico*, p. 256.

apenas um aspecto de tal dimensão. Entre os batizados, existe a relação de fraternidade, fruto da condição comum de fiel cristão. Esse vínculo de caridade, no qual resultam inseparáveis o amor para com Deus e para com o próximo, não elimina as exigências de justiça. A caridade exige mais radicalmente ser justo, no sentido especificamente jurídico, no interior da Igreja. As relações de justiça na Igreja são exigências da comunhão. A dimensão jurídico-ecclesial não é algo extrínseco à *communio*: não somente o direito exige viver a comunhão, mas o direito é uma realidade pessoal e relacional, uma realidade de comunhão.

A comunhão é sempre relação entre pessoas. A ótica da comunhão coloca no centro a realidade de cada pessoa humana e, ao mesmo, tempo, evita qualquer interpretação individualista da vida cristã. Isso combina perfeitamente com a visão do realismo jurídico: o direito como objeto da justiça. Tal visão está vinculada com o ser pessoal do homem. Aquilo que é justo pode pertencer a um sujeito, somente porque esse é pessoa e existem outras pessoas obrigadas a agir segundo a justiça. Ser titular de um direito e do correlativo dever, ser protagonista de relações de justiça, representa uma realidade que supõe a condição de pessoa. Sem a liberdade, a responsabilidade e a racionalidade que caracterizam o ser pessoal, o direito não encontra a sua fundação filosófica<sup>129</sup>.

A partir do ponto de vista da *communio personarum* da Igreja e do direito, é possível impostar a relação entre Igreja e direito canônico sobre um fundamento adequado à eclesiologia do Concílio Vaticano II. Em razão da universalidade da salvação, todas as pessoas têm direito de receber o anúncio do Evangelho e de ser incorporadas à Igreja, mediante o sacramento do batismo. A condição de batizado, por sua vez, comporta um conjunto de direitos e deveres (cf. cc. 208-223): uma rede de relações jurídicas com a Igreja como um todo e também com os demais fiéis cristãos.

Os aspectos *visíveis* da comunhão eclesial podem ser facilmente identificados nos vínculos de comunhão na profissão de fé, nos sacramentos e no governo eclesial. A análise desses vínculos permite aprofundar a visão do direito

---

<sup>129</sup> Cf. Cf. ERRAZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, p. 113.

canônico no contexto da comunhão. Naturalmente, as relações de justiça intraeclesiais somente podem acontecer nos elementos visíveis da comunhão. Essas relações jurídicas têm como objeto bens da *communio*. Em razão de sua índole salvífica, esses bens jurídicos estão intimamente ligados às pessoas. A atribuição desses bens a cada pessoa como verdadeiramente “seus” e a correlativa existência do dever por parte dos outros de tornar efetiva tal atribuição, são os pressupostos essenciais para a existência de um direito intrínseco à Igreja.

Os bens que constituem o objeto das relações jurídicas intraeclesiais devem ter as características requeridas para a existência do direito: intersubjetividade, exterioridade, obrigatoriedade, exigibilidade e coercibilidade. Os bens jurídicos da *communio* possuem essas notas típicas. De acordo com o exposto anteriormente, a alteridade ou intersubjetividade e a interdependência entre as pessoas são essenciais para compreender o fenômeno jurídico, bem como a visibilidade ou exterioridade. A obrigatoriedade refere-se a dar a cada um seu direito: a coisa *devida* em justiça. A correlativa exigibilidade social e a coercibilidade permitem exigir em âmbito eclesial aquilo que é devido segundo a justiça, e tomar as medidas sancionatórias adequadas para tutelar a comunhão eclesial.

A palavra de Deus e os sacramentos constituem o núcleo dos bens jurídicos eclesiais. Ao redor desse núcleo, existem outros bens necessários para a vida eclesial: o governo eclesial e, em geral, tudo aquilo que concorre para configurar a legítima *disciplina eclesial*, que visa tutelar a autenticidade da palavra e dos sacramentos e a unidade da Igreja; o bem da *liberdade* dos fiéis cristãos, sem a qual perde sentido a própria comunhão; os *bens naturais* da pessoa humana; os *bens temporais*, na medida em que a Igreja deles necessita para cumprir a sua missão no mundo<sup>130</sup>.

O caráter jurídico da palavra de Deus se baseia na atribuição desse bem a cada pessoa humana na história. Além disso, o fiel cristão adquire mediante o batismo um novo título para receber a palavra de modo continuado, progressivo e adequado às suas próprias necessidades. Todos os fiéis cristãos são chamados a

---

<sup>130</sup> Cf. ERRAZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, p. 114.

participar ativamente na missão de conservar, aprofundar e comunicar a palavra de Deus. Do ponto de vista jurídico, também é fundamental a garantia da autenticidade da palavra que corresponde ao Magistério da Igreja. A juridicidade da palavra de Deus está vinculada diretamente com a existência de uma certeza externa sobre a sua autenticidade.

A relevância jurídica dos sacramentos na Igreja pode ser percebida a partir de dois ângulos distintos. Primeiro: os sacramentos como produtores de efeitos jurídicos. Segundo: os sacramentos como objetos de relações jurídicas. Adota-se essa segunda perspectiva quando os sacramentos são considerados como bens jurídicos da Igreja. Essa perspectiva está evidenciada pelo cânon 667 do CCEO: “mediante os sacramentos, que a Igreja tem a obrigação de administrar para comunicar os mistérios de Cristo sob um sinal visível (...)”.

O regime eclesiástico faz parte dos vínculos de comunhão: *communio fidei*, *communio sacramentorum*, *communio regiminis*. Possui especial relevância operativa a *serviço* dos bens principais da palavra de Deus e dos sacramentos. O governo dos ministros ordenados tem uma função instrumental com relação aos bens jurídicos principais, mas imprescindível. De uma parte, há o dever de obediência dos fiéis cristãos. É justo que se observem as leis eclesiásticas e as demais manifestações legítimas do poder de regime. Por outra parte, a hierarquia eclesiástica é titular de deveres jurídicos no exercício de seu poder e os fiéis cristãos são titulares dos respectivos direitos. Entre os quais se encontra o direito de contar efetivamente com um conjunto de leis e com um governo eclesiástico justo.

A liberdade dos filhos de Deus (cf. Rm 8,21), fundada sobre a verdade (cf. Jo 8,31), é um aspecto essencial da condição de fiel cristão (cf. LG 9). Tal direito de liberdade se refere antes de tudo ao âmbito de autonomia intraeclesial em conformidade com sua específica vocação cristã (escolha do próprio estado de vida, escolha do tipo de espiritualidade cristã, modalidade de participação na vida eclesial, possibilidade de associação). A autonomia do fiel cristão dentro da Igreja, fundada sobre o direito divino, implica um espaço de iniciativa e de autodeterminação, sem obrigações jurídicas além daquelas que são inerentes à comunhão eclesial.

A Igreja é composta por pessoas com patrimônio jurídico natural, que continua existindo no âmbito canônico. A cada pessoa devem ser reconhecidos seus direitos enquanto pessoa. Por essa razão, nas relações intraeclesiais existem também os bens naturais da pessoa humana (vida, integridade, liberdade, boa fama, intimidade). Por fim, o direito canônico se refere também a bens temporais que servem à missão da Igreja no mundo. Não apenas bens patrimoniais, mas igualmente outros meios de diversos tipos (por exemplo, de organização e de comunicação). Todos esses bens podem ser os objetos das relações de justiça na Igreja. Evidentemente, a *communio* encontra a sua máxima realização visível na Eucaristia. Sendo a Eucaristia o centro da comunhão eclesial, ela é também o âmago das relações de justiça intraeclesiais.

### 3.4 O DIREITO ECLESIAL RADICADO NA IGREJA-POVO DE DEUS

A noção de Igreja como povo de Deus é exposta pelo Concílio Vaticano II, na Constituição *Lumen Gentium*, com as seguintes palavras:

Este povo messiânico tem por cabeça Cristo, «o qual foi entregue por causa das nossas faltas e ressuscitado por causa da nossa justificação» (Rm 4,25) e, tendo agora alcançado um nome superior a todo o nome, reina glorioso nos céus. É condição deste povo a dignidade e a liberdade dos filhos de Deus, em cujos corações o Espírito Santo habita como num templo. A sua lei é o novo mandamento, o de amar assim como o próprio Cristo nos amou (cf. Jo 13,34). Por último, tem por fim o Reino de Deus, o qual, começado na terra pelo próprio Deus, se deve desenvolver até ser também por ele consumado no fim dos séculos, quando Cristo, nossa vida, aparecer (cf. Cl 3,4) e «a própria criação for liberta do domínio da corrupção, para a liberdade da glória dos filhos de Deus» (Rm 8,21). Por isso é que este povo messiânico, ainda que não abranja de fato todos os homens, e não poucas vezes apareça como um pequeno rebanho é, contudo, para todo o gênero humano, o mais firme germe de unidade, de esperança e de salvação. Estabelecido por Cristo como comunhão de vida, de caridade e de verdade, é também por Ele assumido como instrumento de redenção universal e enviado a toda a parte como luz do mundo e sal da terra (cf. Mt 5, 13-16) (LG 9).

Hervada<sup>131</sup>, inspirado em Otto Semmelroth, afirma que o Concílio Vaticano II com a fórmula “povo de Deus” pretende enfatizar principalmente quatro propriedades, juntamente com outros aspectos teológicos. A *unidade*: os cristãos constituem uma única estrutura social, que não exclui a diversidade. A *sociabilidade*: os cristãos estão unidos por vínculos sociais. A *igualdade*: entre todos os cristãos existe uma igualdade fundamental, que precede a qualquer diferenciação. A *historicidade*: os cristãos constituem uma formação social sujeita às mudanças ao longo do tempo. O professor espanhol acrescenta que a dimensão histórica do povo de Deus deve ser contemplada em função do seu caráter escatológico (cf. LG 48-51), porque a dimensão histórica é somente uma fase de sua existência, que encontra a sua consumação no fim dos tempos. Em síntese, a Igreja é povo pelas seguintes razões: seus membros têm uma unidade de origem, pois os fiéis cristãos são feitos filhos de Deus pelo sacramento do batismo e, portanto, irmãos entre si (vínculo de fraternidade); os fiéis cristãos se constituem em um conjunto solidário, com unidade de consciência; existe unidade de missão e de interesses, porque o povo de Deus, na sua totalidade, foi constituído como continuador da missão de Jesus Cristo no mundo.

A noção de povo de Deus salienta o aspecto histórico e externo da Igreja. Em si é insuficiente: não esgota toda a realidade eclesial, porque a Igreja é sacramento de salvação, ou seja, uma única realidade complexa, constituída pelo duplo elemento humano e divino, dotada de um aspecto interno e outro externo. Enquanto grupo social externo situado em um contexto histórico, a Igreja apresenta fundamentalmente dois tipos de vínculos sociais. Em primeiro lugar, o vínculo de fraternidade, mediante o qual os seus membros formam uma *comunidade*. Esse vínculo solidário, por sua vez, se desenvolve em uma série de outros vínculos (de afeição mútua, de fé, de culto, de fins). Em segundo lugar, o vínculo hierárquico, pelo qual os membros da comunidade cristã se unem em relação de autoridade com os ministros ordenados e formam uma *sociedade*. Dois são, portanto, os fatores constitutivos, mediante os quais a Igreja se estrutura e se organiza: o fator comunitário e o institucional. A instituição nasce no interior da comunidade. Não são

---

<sup>131</sup> Cf. HERVADA, *Introducción al estudio del derecho canónico*, p. 15-16.



dois níveis separados, nem dois compartimentos estanques, mas dois fatores inter-relacionados, que participam (em certo grau) um do outro.

A incorporação à comunidade cristã, mediante o sacramento do batismo, a posição hierárquica, os carismas e as vocações pessoais, se articulam, se entrelaçam e se integram em verdadeiras relações de solidariedade e de serviço. Essas relações possuem uma dimensão jurídica; postulam de forma conatural uma ordem jurídica. Essa ordem social justa é o direito canônico. Não é uma questão de simples possibilidade, conveniência ou oportunidade, mas de *necessidade*. A dimensão de justiça é necessária, porque sem ela não é compreensível a Igreja tal como foi fundada por Jesus Cristo<sup>132</sup>, ou seja, a Igreja tem necessidade intrínseca do direito canônico para ser ela mesma. Negar a existência da dimensão jurídica do povo de Deus implica negar uma verdade acerca da natureza da Igreja. O direito eclesial não é uma superestrutura, mas uma derivação das raízes sacramentais do povo de Deus. Não é uma expressão unilateral da vontade da hierarquia eclesiástica, mas garantia das esferas de autonomia necessárias para que todos os fiéis cristãos participem da missão eclesial. Não é algo que apenas origina deveres de obediência, mas também tutela os direitos dos fiéis cristãos.

O caráter necessário do direito dentro da Igreja se fundamenta na estruturação da Igreja como povo, sociedade e comunidade. O direito não é apenas uma regulação de condutas, mas também uma estrutura ordenadora das sociedades e das comunidades. Ele estrutura e organiza o grupo social criando vínculos, estabelecendo situações jurídicas, delimitando âmbitos de competência e autonomia, outorgando poderes. O direito eclesial não é uma exceção: ele tem uma *função* estruturadora na Igreja<sup>133</sup>. O direito é estrutura da Igreja e não apenas norma de atuação. A estrutura jurídica da Igreja considerada em sua unidade constitui o ordenamento canônico, o qual tende a formalizar a dimensão de justiça inerente à Igreja. Evidentemente, tal formalização acontece de acordo com as exigências do momento histórico, a partir de uma perspectiva técnico-jurídica.

---

<sup>132</sup> Cf. HERVADA, *Introducción al estudio del derecho canónico*, p. 29.

<sup>133</sup> Cf. HERVADA, *Introducción al estudio del derecho canónico*, p. 33.

### 3.5 O DIREITO CANÔNICO NA VIDA DO CRISTÃO E DA IGREJA

Frequentemente se pensa que o direito canônico interessa exclusivamente aos canonistas, ou seja, aos especialistas na ciência e na técnica jurídico-eclesial. A necessidade de especialização nessa área, como em tantas outras na vida da Igreja, está fora de questão, mas não se deve perder de vista que o direito canônico é uma realidade eclesial que, por sua própria natureza, interessa a todo fiel cristão. Sob vários aspectos, o fiel cristão desempenha uma função de protagonista no direito canônico. O fiel cristão deve ser justo em seu agir eclesial. Deve respeitar os direitos dos demais: em primeiro lugar, o de viver na comunhão eclesial e de exercitar a sua legítima autonomia na Igreja.

O fiel cristão é titular de direitos inerentes a sua condição de batizado (cf. cânones 208-223 do CIC 1983). Às vezes se teme que esses direitos sejam entendidos na forma de contraposição com as exigências da comunhão eclesial e da constituição hierárquica da Igreja. Tal orientação pode ser favorecida por uma visão do direito como faculdade de exigir (direito subjetivo), sem vinculação com o objeto que o fundamenta. Diversa, no entanto, é a visão do realismo jurídico: a exigibilidade da parte do titular do direito é apenas uma consequência do débito, não o elemento constitutivo do direito. O direito é aquilo que é justo. Ser justo com relação aos outros e à Igreja é uma exigência moral e jurídica de todos os fiéis cristãos. Os atos injustos do fiel cristão afetam os vínculos de comunhão que o ligam à Igreja (palavra de Deus, sacramentos e regime eclesiástico) e, por consequência, a relação com os bens da salvação. O direito canônico, entendido como aquilo que é justo na Igreja, está em função da salvação da pessoa (cf. cânon 1752).

A Igreja busca não somente assegurar a justiça em seu interior, mas também a salvação de todos. É necessário, porém, evitar confusões entre direito e moral, entre justiça e caridade. A visão jurídica examina os problemas sob a perspectiva daquilo que é externamente justo. As exigências do bem moral superam amplamente as jurídicas. O amor significa doação generosa de si mesmo, que vai muito além dos direitos dos demais. A caridade, porém, não elimina a justiça, mas deve informar o conjunto da vida do fiel cristão e da Igreja, inclusive o modo de viver a justiça. A justiça, no interior da Igreja, como toda virtude, deve ser animada pela

caridade. O ser justo na Igreja é um aspecto da vocação do fiel cristão à santidade e ao apostolado<sup>134</sup>.

A justiça intraeclesial se insere, como uma dimensão intrínseca, no conjunto da vida da Igreja. O direito está muito ligado ao poder de governo, mas não se identifica com ele. As funções de legislar, administrar e julgar, constituintes do poder de regime, são certamente extremamente importantes no âmbito canônico. As leis eclesiais determinam direitos e deveres dos fiéis cristãos, os atos administrativos fazem com que o governo incida sobre as situações concretas, as sentenças dos tribunais eclesiais declaram o que é justo ou estabelecem sanções. O caráter jurídico dessas funções, porém, se fundamenta não tanto sobre o poder de regime, quanto sobre a conexão entre tal poder e os direitos dos fiéis cristãos. As funções de legislar, administrar e julgar são jurídicas na medida em que concorrem para configurar e tutelar os direitos das pessoas e das instituições na Igreja. Com relação aos *direitos dos fiéis cristãos*, é importante destacar inicialmente duas coisas. Primeira: os direitos dos fiéis cristãos dependem essencialmente do direito divino. Segunda: neles, a liberdade tem um papel relevante. Os fiéis cristãos livremente contraem matrimônio, seguem outras vocações na Igreja, se associam e escolhem onde e como participar dos bens da salvação.

Pela primeira vez na história da legislação canônica, o CIC 1983 (e também o Código oriental) contém uma declaração de direitos e deveres dos fiéis cristãos. Essa novidade legislativa é um dos frutos da redescoberta da condição de fiel cristão, condição comum prévia à de clérigo, leigo ou religioso. Essa redescoberta se deu graças à eclesiologia do Concílio Vaticano II. A condição de fiel cristão é uma condição de dignidade e liberdade, própria da pessoa humana com a específica qualificação transmitida pelo sacramento do batismo. Da condição ontológico-sacramental deriva a condição jurídica, que converte o fiel cristão em sujeito de direitos e deveres, com uma esfera de liberdade e autonomia. Os fiéis cristãos, incorporados a Jesus Cristo pelo batismo, constituídos como povo de Deus e, assim, feitos participantes do múnus sacerdotal, profético e régio do Senhor, são chamados a exercer no mundo a missão que Deus confiou à Igreja (cf. cânon 204).

---

<sup>134</sup> Cf. ERRAZURIZ, *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, p. 37.

O elenco dos cânones que constituem o estatuto jurídico do fiel cristão termina com uma referência à regulação e aos limites do exercício dos direitos e deveres. O cânon 223 tem origem na Declaração conciliar sobre a liberdade religiosa (cf. DH 7) e considera o *bem comum* como critério geral que deve ser levado em conta, tanto na regulação do exercício dos direitos por parte da autoridade eclesiástica, quanto no próprio exercício desses direitos por parte do fiel cristão. Antes de tudo, esse dever de observar o bem comum se concretiza na obrigação de cumprir a comunhão com a Igreja (cf. cânon 209), porque a *communio* é o bem comum próprio e específico da Igreja<sup>135</sup>.

O governo da Igreja inclui também muitos aspectos que são distintos das funções estritamente pertencentes ao poder de regime. Em todos os níveis, mas especialmente na Igreja particular, o governo comporta ações de planejamento, promoção e avaliação que, por sua vez, exigem o uso de múltiplos meios, como, por exemplo, o diálogo pessoal, a reflexão em equipe e a comunicação institucional<sup>136</sup>. É preciso gerar um ambiente de confiança recíproca em vista do *bem comum* da Igreja. Trata-se de trabalhar conjuntamente pelo reino de Deus. Os próprios pastores são destinatários, enquanto fiéis cristãos, do cuidado pastoral da Igreja. Isso se opõe a qualquer concepção que contraponha dialeticamente hierarquia eclesiástica e liberdade dos fiéis cristãos. Além disso, a vida da Igreja, enquanto instituição, deve se reger sempre pela justiça animada pela caridade, não apenas no que se refere aos bens da salvação (a palavra de Deus e os sacramentos), mas também no âmbito dos bens ligados à vida humana natural (especialmente a saúde e a educação). A ação da Igreja se abre a todas as pessoas que se encontram em necessidade, principalmente os mais pobres. A promoção da dignidade da pessoa humana é aspecto essencial da missão da Igreja no mundo.

### 3.6 O CONHECIMENTO DO DIREITO CANÔNICO

Em geral, se pensa que o canonista, ou seja, aquele que estuda o direito canônico, é um especialista em normas eclesiásticas e em sua aplicação. Nessa área, o conhecimento essencial seria o dos cânones do Código de Direito Canônico.

---

<sup>135</sup> Cf. MOLANO, *Derecho constitucional canónico*, p. 169.

<sup>136</sup> Cf. ERRAZURIZ, *Corso fondamentali sul diritto nella Chiesa*, p. 41.

Essa descrição do conhecimento do direito canônico não está em condições de situá-lo adequadamente, porque perde de vista a natureza do direito-objeto da justiça. De acordo com essa última perspectiva, o canonista, enquanto jurista, busca conhecer quais são as relações de justiça existentes na Igreja e, por conseguinte, qual é a solução justa para as questões levantadas pela atividade pastoral. Para atingir esse fim, é necessário o conhecimento das normas canônicas, porque elas são regras de justiça, que declaram o direito divino e determinam o direito humano. Isso, porém, sem perder de vista o ponto de referência fundamental para a interpretação das normas canônicas: a justiça intrínseca às relações intersubjetivas na Igreja. O realismo jurídico permite compreender melhor o verdadeiro significado das regras e verificar os limites próprios de toda norma humana.

O conhecimento do direito canônico pode ser de vários níveis. Um conhecimento básico deve fazer parte da formação de todo fiel cristão. Os ministros ordenados necessitam de uma especial familiaridade com o direito canônico. Por isso, estão previstas lições de direito canônico de modo obrigatório nos seminários. Um conhecimento mais especializado é necessário para aqueles que trabalham na área administrativa ou judicial. Por fim, há o conhecimento cultivado nas Faculdades eclesiais de direito canônico existentes em diversos países<sup>137</sup>, tendo em vista a formação daqueles que se dedicarão à pesquisa e ao ensino neste campo<sup>138</sup>.

Dentro do conhecimento do direito canônico há diversos tipos. Em primeiro lugar, o conhecimento imediatamente prático do que é justo no caso concreto. Trata-se da prudência jurídica. Principalmente, o juiz eclesial é quem deve exercer essa prudência, porque a sua função consiste precisamente em declarar o direito na situação concreta. O segundo tipo de conhecimento é o da ciência do direito canônico, que elabora um conhecimento abstrato e sistemático sobre o que é justo na Igreja. Em terceiro lugar, o conhecimento integral do direito canônico requer um tipo de índole fundamental ou ontológico. Trata-se da Teoria fundamental do direito canônico. Os três tipos indicados estão conectados entre si. A prudência deve

---

<sup>137</sup> Veja-se o site *canon law faculties and institutes worldwide*.

<sup>138</sup> Cf. JOÃO PAULO II. Constituição apostólica *Sapientia christiana* sobre as Universidades e Faculdades eclesiais, de 15/4/1979; CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. Decreto com que se renova a ordem dos estudos nas Faculdades de Direito canônico, de 14/11/2002.

conhecer os dados da ciência. A ciência canônica se nutre tanto do conhecimento dos casos práticos, quanto dos princípios essenciais do direito eclesial. A teoria fundamental permanece fiel ao seu objeto de estudo somente se tem presente toda a dinâmica do conhecimento e da práxis jurídica<sup>139</sup>.

O conhecimento do direito canônico exige a fé em Jesus Cristo. Sem a fé, o objeto do direito canônico, a justiça intraeclesial, ficaria sem sua referência central. Sem a fé, o direito canônico seria tomado apenas como um produto cultural, algo meramente humano e contingente. À luz da fé, a ciência canônica está vitalmente relacionada com a teologia, especialmente a eclesiologia e a antropologia teológica, sem que deixe de ser ciência jurídica, cujo objeto formal é o justo na Igreja.

### 3.7 A TEOLOGIA DO DIREITO CANÔNICO

A partir de 1950, um número crescente de canonistas se manifestou criticamente sobre a necessidade de prestar mais atenção aos aspectos teológicos do direito canônico, evitando os perigos provenientes do positivismo jurídico. Entre os iniciadores dessa tendência encontram-se R. Bigador, W. Bertrams e, sobretudo, K. Mörsdorf, fundador da escola que tem como característica principal justamente o referido objetivo. O Concílio Vaticano II reconhece a necessidade do conhecimento teológico sobre a Igreja por parte de quem ensina direito canônico (cf. OT 16). Em várias ocasiões, Paulo VI reafirmou a importância dessa indicação. Particularmente significativos são os seus discursos por ocasião dos dois primeiros congressos internacionais de canonistas: em Roma, em 1970, e em Milão, em 1973<sup>140</sup>. Na mesma linha, João Paulo II na Constituição apostólica *Sacrae disciplinae leges* (25/1/1983) afirma:

O instrumento, que é o Código, combina perfeitamente com a natureza da Igreja, tal como é proposta, principalmente pelo magistério do Concílio Vaticano II, no seu conjunto e de modo especial na sua eclesiologia. Mais ainda, este novo Código pode, de certo modo, ser considerado como grande esforço de transferir para a linguagem canonística a própria eclesiologia conciliar. Se é impossível que a imagem de Igreja descrita pela doutrina conciliar se traduza perfeitamente na linguagem

<sup>139</sup> Cf. ERRAZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, p. 256.

<sup>140</sup> Cf. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologici del diritto canonico*, p. 53.

canonística, o Código, não obstante, deve sempre referir-se a essa imagem como modelo primordial, cujos traços ele deve exprimir em si mesmo, enquanto é possível por sua natureza.

Em 2/9/2002, a Congregação para a Educação católica promulgou um decreto com o qual introduziu diversas modificações nas normas da Constituição apostólica *Sapientia christiana* (29/4/1979), que regulavam os estudos nas faculdades de direito canônico. Uma das novidades mais significativas é a exigência de uma maior preparação teológica (dois anos em lugar de apenas um) daqueles que pretendem fazer licenciatura em direito canônico e são provenientes de cursos de direito secular. Além disso, entre as disciplinas obrigatórias da licenciatura aparece a “teologia do direito canônico”. A primeira questão acerca dessa nova disciplina é a do seu estatuto epistemológico: deve ser considerada como parte da eclesiologia ou da ciência do direito canônico? Existem basicamente duas posições. Para os autores que consideram a ciência canônica como ciência jurídica, a *teologia* do direito canônico é entendida como parte da eclesiologia. Para os autores que consideram o direito canônico uma matéria teológica, a nova disciplina é considerada parte do mesmo direito canônico. O motivo pelo qual é denominada *teologia* do direito canônico se deveria ao fato de que ela se ocupa dos aspectos mais próximos da eclesiologia. Poderia ser chamada de “fundamentos do direito canônico” ou “questões fundamentais do direito canônico”<sup>141</sup>.

De qualquer modo, as duas posições tendem a considerar que a nova disciplina deve se ocupar dos *fundamentos* (ou questões fundamentais) do direito canônico. Quanto aos conteúdos da teologia do direito canônico, portanto, não parece que existam diferenças significativas. Cattaneo<sup>142</sup> dá a seguinte sugestão: estruturar a nova disciplina em duas grandes partes. A primeira faz referência ao direito canônico: constituição, natureza e finalidade. A segunda à ciência do direito canônico: evolução histórica, epistemologia, metodologia e relação com as outras ciências ou disciplinas. Quanto aos aspectos metodológicos da teologia do direito canônico, porém, se chega a uma solução diversa, em razão da distinta orientação epistemológica existente entre os canonistas. Para os autores da primeira posição, o

---

<sup>141</sup> Cf. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologici del diritto canônico*, p. 59.

<sup>142</sup> Cf. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologici del diritto canônico*, p. 60.

método será teológico. Para os autores da segunda posição, o método será canônico. Para esses últimos, porém, o método canônico não se contrapõe ao teológico, mas constitui uma especificação do teológico. Donde se conclui o seguinte: aquilo que foi exposto anteriormente sobre a natureza do direito canônico tem repercussão direta sobre o *método* a ser empregado pelos canonistas.

### 3.8 A DIMENSÃO PASTORAL DO DIREITO DA IGREJA

A Constituição apostólica *Sacrae disciplinae leges*, ao expor o objetivo do novo Código, destaca a dimensão pastoral e salvífica do direito da Igreja:

Torna-se bem claro, pois, que o objetivo do Código não é, de forma alguma, substituir, na vida da Igreja e dos fiéis cristãos, a fé, a graça, os carismas, nem muito menos a caridade. Pelo contrário, sua finalidade é, antes, criar na sociedade eclesial uma ordem que, dando primazia ao amor, à graça e aos carismas, facilite ao mesmo tempo seu desenvolvimento orgânico na vida, seja da sociedade eclesial, seja de cada um de seus membros.

O Papa João Paulo II em seu discurso ao Tribunal da Rota Romana em 18/1/1990 apresenta ensinamentos importantes acerca do intrínseco caráter pastoral do direito canônico e da sua função de ordenar segundo a justiça as relações intraeclesiais.<sup>143</sup> O direito canônico é o direito da Igreja: a sua função própria está necessariamente conectada com a missão da Igreja. Por isso, o Concílio vaticano II pede que a exposição do direito canônico seja realizada “olhando para o mistério da Igreja” (*respiciatur ad mysterium ecclesiae*) (cf. OT 16). Isso vale também para a sua formulação, bem como para sua interpretação e aplicação, conclui João Paulo II. O nexo estreito entre pastoral e direito não obedece a razões conjunturais, mas se fundamenta na eclesiologia conciliar, segundo a qual os aspectos visíveis da Igreja estão unidos inseparavelmente aos aspectos espirituais, formando uma única realidade complexa, comparável ao mistério do Verbo feito homem (cf. LG 8).

---

<sup>143</sup> JOAO PAULO II. *Discorso agli ufficiali e avvocati del Tribunale della Rota Romana* (18/1/1990). Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1990/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19900118\\_roman-rota\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1990/documents/hf_jp-ii_spe_19900118_roman-rota_it.html)>. Acesso em: 18 de fev. de 2014.



A finalidade salvífica da Igreja está inserida na própria razão de ser do direito canônico. A característica pastoral está inscrita em sua própria natureza de direito eclesial. A relação entre pastoral e direito não é extrínseca, superposta ou acrescentada, mas intrínseca. A justiça e o direito (e conseqüentemente, as normas, os processos, as sanções e as demais manifestações formais do direito) são exigidos na Igreja para o bem dos fiéis cristãos e são, portanto, realidades intrinsecamente pastorais. Existe uma dimensão pastoral inerente à atividade jurídica e uma dimensão de justiça inseparável da ação evangelizadora.

Evidentemente, a missão da Igreja não se esgota na atividade jurídica: ainda que seja necessária, não é a mais importante. Juntamente com o ordenamento jurídico existe na Igreja a ordem da caridade estabelecida pelo Evangelho. Isso quer dizer que as relações intraeclesiais devem ser regidas por critérios de caridade, tendo-se em conta os de justiça. O Concílio Vaticano II empregou a expressão *caridade pastoral* (cf. LG 41; PO 14), inspirado em santo Agostinho, que falava do ministério pastoral como “ofício do amor” (*officium amoris*). Em harmonia com o ensinamento conciliar, o Papa João Paulo II utiliza o termo “justiça pastoral” (*giustizia pastorale*) em seu referido discurso de 1990. O exercício do ministério presbiteral deve ser animado simultaneamente pela caridade pastoral e pela justiça pastoral.

Rincón Pérez<sup>144</sup> apresenta um elenco indicativo das principais funções do direito da Igreja: disciplina, ordenação das relações intraeclesiais segundo a justiça e tutela do âmbito de autonomia dos fiéis cristãos. Estabelecer normas de conduta vinculantes, ou seja, normas que devem ser seguidas para que sejam alcançados os fins da Igreja, é função própria da lei canônica. As regras canônicas determinam obrigatoriamente a conduta externa do fiel cristão. Em geral, essa é a função mais conhecida do direito eclesial. Durante muito tempo, o direito canônico foi visto como disciplina, ou seja, instrumento nas mãos dos pastores para conseguir uma ordem na Igreja. Essa visão do direito não é errônea, mas é parcial. Deve ser integrada com outras funções em uma perspectiva mais ampla.

---

<sup>144</sup> Cf. RINCON PEREZ, *Sobre el carácter pastoral del derecho de la Iglesia*, p. 410.

É também função do direito canônico reconhecer e tutelar os direitos fundamentais dos fiéis cristãos (cf. cânones 208-223). A referência do direito ao mistério da Igreja (cf. OT 16) passa igualmente através do caminho da pessoa, de seus direitos e deveres, tendo sempre presente o bem comum da Igreja. A dimensão personalista da eclesiologia conciliar permite compreender melhor o serviço específico da hierarquia eclesiástica de reconhecer e tutelar os direitos das pessoas e das comunidades na Igreja. O exercício do poder de governo é imprescindível para declarar, determinar, garantir e promover a justiça no interior da Igreja. Todos os instrumentos típicos mediante os quais se exerce o poder de regime (leis, atos administrativos, processos e sanções) adquirem seu verdadeiro sentido quando compreendidos como autêntico serviço pastoral em favor das pessoas. Nesse sentido, tem especial significado os direitos de liberdade. Trata-se de uma função complementar da anterior. Não se refere a uma liberdade desconectada da verdade, nem da comunhão eclesial, mas da liberdade por meio da qual se faz efetivo o estatuto da diversidade na Igreja. Mediante a igualdade radical de todos os fiéis cristãos na dignidade e na missão de evangelizar e a riqueza da diversidade de vocações, carismas e funções, se consolida a eclesiologia de comunhão, promovida pelo Concílio Vaticano II e traduzida em linguagem jurídica pelo Código de Direito Canônico.

O sentido pastoral do direito canônico também aparece claramente quando se analisa a sua finalidade. Hervada<sup>145</sup> distingue entre a finalidade da legislação canônica e a da ciência canônica. Para estabelecer a finalidade da *legislação canônica* se deve diferenciar entre fim mediato e imediato. O fim imediato é a ordenação ao bem comum da Igreja. Por bem comum eclesial, se entende o reconhecimento, a garantia e o reto desenvolvimento dos direitos dos fiéis cristãos. O fim mediato, último ou supremo é a *salus animarum* (cf. cânon 1752 do CIC 1983), princípio informador intrínseco do direito canônico. De acordo com o professor espanhol, a *salus animarum* não deve ser entendida de modo restrito, no sentido de salvação das almas ou preservação do estado de graça, mas em sentido pleno de realização da vocação cristã, segundo os direitos dos fiéis cristãos, ou seja, conforme a dignidade e a liberdade dos discípulos de Cristo, condição fundamental

---

<sup>145</sup> Cf. HERVADA, *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*, p. 98.

do povo de Deus. Com relação à finalidade da *ciência canônica*, também se deve distinguir entre fim mediato e imediato. O fim imediato coincide com o seu objeto: o justo. O jurista deve determinar e dizer o justo a fim de ordenar as relações sociais ao bem comum da Igreja. O bem comum eclesial é o fim mediato da ciência canônica e, conseqüentemente, critério de interpretação da legislação canônica.

Em síntese, promover a justiça na Igreja é uma função verdadeiramente *pastoral*: em sentido lato, ou seja, referente à vida e atividade da Igreja em seu conjunto e de todos os fiéis cristãos, e não apenas em sentido estrito, relacionado com as funções dos ministros ordenados ou pastores. Tudo aquilo que é jurídico é, em si mesmo, pastoral. Obviamente, a afirmação inversa não é válida, porque existem aspectos pastorais que transcendem a dimensão jurídica<sup>146</sup>.

### 3.9 O ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DA CIÊNCIA CANÔNICA

No início da segunda parte do presente trabalho, foram apresentadas as diferentes tendências da ciência canônica atual. A questão chave é saber se é mais apropriado considerar a ciência canônica como ciência teológica ou jurídica. Deve-se salientar que a diversidade de respostas à questão epistemológica, oferecidas pelas várias correntes da ciência canônica, não se refere ao fato de que o direito canônico deve ser estudado tendo em conta tanto o seu aspecto teológico quanto jurídico, mas a três razões. Primeira: à diversa relevância que é reconhecida a um ou a outro aspecto. Segunda: à diferente configuração na qual os dois aspectos são colocados em relação um com o outro. Terceira: à variada forma de um aspecto ser fator determinante para o outro<sup>147</sup>.

Dependendo da prioridade que é dada a um ou a outro aspecto, a questão epistemológica será focada e resolvida de modo diferente. A ciência do direito canônico pode, de fato, ser entendida como uma ciência de natureza intrinsecamente eclesial especificada juridicamente, ou como uma ciência de natureza intrinsecamente jurídica especificada eclesialmente. No primeiro caso, a

---

<sup>146</sup> Cf. ERRAZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa*, p. 124.

<sup>147</sup> Cf. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologici del diritto canônico*, p. 100.

ciência canônica será considerada como teológica. No segundo, como jurídica. Isso, obviamente, tem implicações metodológicas importantes.

Os fatores que dão origem às diferentes tendências são de natureza subjetiva e objetiva. Em primeiro lugar, as diferentes atitudes e pontos de vista têm sua origem no fato do diferente contexto vital (*sitz im leben*) dos canonistas. Entre eles, alguns provêm de estudos teológicos, enquanto outros foram exercitados no estudo do direito secular. Essas diferenças subjetivas explicam por que alguns canonistas lidam principalmente com questões eclesiológicas fundamentais, outros com aspectos que incidem mais na prática pastoral, enquanto outros, ainda, preferem lidar com problemas propriamente jurídicos. Em segundo lugar, os argumentos a favor ou contra uma ou outra opção epistemológica podem ser definidos como de natureza objetiva. Referem-se ao sentido atribuído aos diversos termos ou expressões: ciência canônica, disciplina teológica, método teológico e método jurídico.

Segundo os autores da tendência jurídica, teologia e ciência do direito canônico teriam um diferente objeto formal *quod*. O raciocínio começa a partir da distinção das ciências de acordo com seus objetos material e formal. A ciência canônica poderia, então, ser considerada como uma disciplina teológica em virtude de seu objeto material (a Igreja). No entanto, esses autores apontam, com razão, que a definição epistemológica de uma ciência depende da determinação do seu objeto formal. Assim, a ciência canônica deve estar localizada na esfera das ciências jurídicas<sup>148</sup>.

Um dos autores da corrente jurídica que tem estudado a questão com mais cuidado, tentando esclarecer qual é o objeto formal da ciência do direito canônico, é Hervada. O professor espanhol utiliza uma noção estrita de teologia como ciência particular especificada pelo seu objeto formal. Nesse sentido, a ciência canônica é ciência jurídica por seu objeto formal e pelo seu método. O objeto formal da ciência canônica não é Deus, mas as relações sociais na Igreja vistas sob a razão do justo (*sub ratione iusti*). Confundir a luz da fé com o objeto formal é errôneo. Por isso,

---

<sup>148</sup> Cf. SCHOUPE, *Le statut épistémologique du droit canonique: un essai de synthèse*, p. 96.

Hervada<sup>149</sup> define a ciência canônica como ciência jurídica com método jurídico, operada à luz da fé.

A principal característica da tendência teológica é a consciência de que a ciência canônica é intrinsecamente teológica: possui uma dimensão teológica, que lhe é inerente. Mörsdorf é definitivamente o canonista que mais contribuiu para que o direito canônico fosse incluído como um elemento essencial da Igreja e para promover a renovação da ciência do direito canônico na consciência da sua natureza teológica. Sua famosa definição da ciência canônica como uma “disciplina teológica com método jurídico” já está na primeira edição (1949) do Manual de E. Eichmann. O seu compromisso de difundir a convicção de que o direito canônico deve ser estudado e desenvolvido em consonância com a sua natureza teológica (que não perde de vista a sua especificação jurídica, mas a fortalece), tem sido o *leitmotiv* de sua extensa produção científica.

No direito canônico, o aspecto teológico e o jurídico não devem ser considerados em oposição, mas integrados na constituição da unidade epistemológica dessa ciência. O trabalho do canonista deve ser visto, portanto, como fundamental e inerentemente teológico e, no amplo âmbito das disciplinas teológicas, especificado em virtude de seu peculiar ponto de vista (o ponto de vista jurídico), que, por sua vez, ajuda a determinar o método. Isso implica reconhecer que na teologia (conhecimento de Deus e do seu desígnio de salvação, à luz da fé) devem-se distinguir diferentes perspectivas, que dão origem a várias disciplinas teológicas (sistemática, moral, espiritual, pastoral, litúrgica e canônica). O método teológico (ou a lógica da fé), comum a todas essas disciplinas, vai encontrar em cada uma delas uma determinada especificação em consonância com as características do respectivo ponto de vista. Nesse sentido, parece correto definir a ciência canônica como uma disciplina teológica com método jurídico, apesar da demasiada concisão fórmula, fato que se presta para mal-entendidos.

A concepção de Mörsdorf foi desenvolvida por Aymans, o discípulo que mais do que qualquer outro pode ser considerado como o continuador dessa linha. Ele

---

<sup>149</sup> Cf. HERVADA, *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*, p. 92.

define a ciência do direito canônico como uma disciplina teológica, que trabalha com método jurídico sob as condições determinadas pelo seu conhecimento teológico. Aqui *método jurídico* não se refere simplesmente ao método desenvolvido pela ciência jurídica secular. Sem negar que a ciência jurídica secular pode oferecer à ciência canônica indispensáveis auxílios, deve-se ter em mente, no entanto, que o método jurídico-canônico será necessariamente co-determinado pela realidade eclesial a que se refere. Neste sentido, parece relevante a proposta de Aymans: quando o canonista julgue conveniente usar certos recursos desenvolvidos pelo direito secular, deve examinar atentamente se esses auxílios são compatíveis com a realidade sacramental da Igreja e, se necessário, promover as modificações necessárias.

Para Cattaneo<sup>150</sup> é possível e relevante considerar que, entre os estudos teológicos (*sub ratione Deitatis*), seja integrada também a ciência canônica, cuja perspectiva (*sub ratione iusti*) é uma das suas possíveis especificações. Considerando que o direito canônico não é uma mera construção humana, mas que a dimensão jurídica pertence à essência da Igreja peregrinante e que suas regras básicas são conhecidas apenas à luz da Revelação, torna-se claro que a ciência canônica deve ser qualificada como disciplina intrinsecamente teológica.

Com referência ao compromisso dos canonistas da corrente jurídica, como Hervada, em afirmar a natureza jurídica da ciência canônica, Cattaneo<sup>151</sup> faz duas observações. Segundo o professor de direito canônico da Faculdade de Teologia de Lugano, para avaliar o pensamento de Hervada é preciso ter presente uma premissa terminológica e um fato circunstancial. A premissa terminológica: o canonista espanhol prefere utilizar o termo *teologia* em um sentido estrito, indicando com ele o núcleo constitutivo da teologia sistemática e da moral. O fato circunstancial: em alguns estudos recentes de direito canônico se perde de vista a perspectiva especificamente jurídica para dar espaço a considerações que são mais próprias da eclesiologia e da teologia pastoral. Por isso, Hervada enfatiza a questão do objeto formal da ciência canônica.

---

<sup>150</sup> Cf. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologici del diritto canônico*, p. 112.

<sup>151</sup> Cf. CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologici del diritto canônico*, p. 114.

No atual debate sobre a renovação da ciência canônica, críticas têm sido levantadas contra o teor pouco jurídico de certos estudos de direito canônico, qualificando-os de frutos do *teologismo* ou da *teologização* do direito da Igreja. Essas críticas são relevantes na medida em que denunciam a tendência de deturpar a linguagem jurídica com a utilização de uma terminologia vaga e polivalente. São acertadas também quando denunciam o equívoco de pensar que a caracterização teológica do direito canônico significa acompanhar os textos legais com muitas definições teológicas e exortações morais. Mais grave ainda é a tendência de acentuar desmesuradamente a diferença entre o direito canônico e o secular, ao extremo de "reduzir a substância do direito canônico à consciência individual, e concebê-lo como mera diretriz de comportamento, levando à dissolução do seu caráter jurídico"<sup>152</sup>.

Em resumo, à luz do perigo real representado pela tendência de dissolver a natureza jurídica do direito eclesial, resulta oportuno o empenho com o qual alguns canonistas enfatizam o caráter e o método propriamente jurídico da ciência do direito canônico. Todavia, a afirmação de que a ciência canônica é intrínseca e fundamentalmente teológica não implica de fato uma dissolução ou desvalorização da sua especificidade jurídica. Ao contrário, essas duas características são fundamentais e se iluminam reciprocamente. Somente uma ciência canônica que integra adequadamente a dimensão teológica com a jurídica será capaz de compreender e de expor o direito canônico na sua natureza intrinsecamente eclesial e na sua formalidade propriamente jurídica.

---

<sup>152</sup> Cf. AYMANS *apud* CATTANEO, *Fondamenti ecclesiologici del diritto canônico*, p. 116.

## CONCLUSÃO

Sófocles, em *Antígona*, narra o conflito entre poder e direito, lei e justiça, forma e conteúdo do direito. Creonte, ao ser proclamado rei de Tebas, após a guerra civil que culminou com a morte dos dois filhos de Édipo, decide punir pós-morte um deles, Polinices, determinando que seu cadáver permanecesse insepulto na via pública, para alimento dos cães e das aves de rapina. Para a mitologia grega, essa condenação importava em impedir que o jovem cruzasse as portas do *hades*, o que representava o maior dano possível para ele e seus familiares. Sua irmã, Antígona, porém, durante a noite, realiza a cerimônia de sepultamento. Presa, é levada diante do rei, que a interroga e pergunta se ela conhecia o seu decreto, cuja sanção era a morte de quem o infringisse. Antígona confessa que o conhecia, mas protesta contra a vontade real, contrária às leis que os deuses lhe inscreveram no coração. Essas leis, às quais ela devia obediência, não poderiam jamais ser revogadas por Creonte. Antígona paga sua rebeldia com a morte, mas seu protesto permanece através dos séculos, como extraordinária manifestação do conflito entre duas concepções do direito. O direito entendido como pura manifestação de vontade do detentor do poder e o direito como aquilo que é em si mesmo justo (*res iustae*).

A dissertação assume a segunda concepção em oposição a todas as formas de positivismo jurídico, nas quais impera a ideia de que direito é tudo aquilo que é mandado (*ius est id quod iussum est*). Um dos motivos da rejeição do direito canônico, no ambiente eclesial, é o entendimento de que o poder humano opera no direito, ou seja, a dominação de uns por parte de outros, algo radicalmente incompatível com a liberdade cristã. A visão do realismo jurídico é outra: o direito é o objeto da ação justa. A justiça é o tema central e básico para todo o direito, também para o direito canônico.

Ao definir o direito canônico como o direito da Igreja católica, corre-se o risco de não evidenciar qual seja o objeto específico desse direito. De acordo com a pesquisa realizada, a especificidade do direito da Igreja deve ser procurada na



própria Igreja, na via da indicação metodológica do Concílio Vaticano II (cf. OT 16). A fim de precisar o conteúdo objetivo daquilo que é justo na Igreja, a pesquisa tratou de encontrar os aspectos do mistério da Igreja sobre os quais se baseia a sua juridicidade. Nessa perspectiva, foram feitas as referências aos conceitos eclesiológicos de sacramento, de comunhão e de povo e se buscou esclarecer como o direito está presente na realidade eclesial, que pode ser conhecida mediante essas noções. A intuição de Mörsdorf acerca da juridicidade intrínseca da palavra de Deus e dos sacramentos da Igreja, e a atenção de Hervada para os sacramentos entendidos como direito-objeto da justiça, em dois grandes canonistas tão diferentes entre si, manifestaram uma sensibilidade comum com relação ao objeto essencial do direito canônico. Os bens jurídicos e os bens da salvação não são duas realidades contrapostas, mas dois aspectos inseparáveis de uma mesma realidade. Os bens da salvação não são bens pré-jurídicos, nem meta-jurídicos, mas bens devidos em justiça: confiados por Jesus Cristo à sua Igreja para serem comunicados a todos os homens.

Direito e *communio* são duas realidades que devem ser postas em relação, a fim de se compreender a natureza do direito canônico e a sua função na Igreja. Por um lado, o direito é uma realidade pessoal e relacional. Comporta a existência de ao menos duas pessoas, entre as quais há uma relação de justiça: uma tem o direito, outra tem um débito/dever correlativo. O direito, por conseguinte, comporta uma modalidade determinada de coexistência das pessoas, na qual os sujeitos se reconhecem mutuamente como pessoas enquanto atuam de maneira justa nas relações com o outro. Por outro lado, a comunhão é sempre relação entre pessoas. Relação das pessoas com Deus e das pessoas entre si como fruto de sua união com Deus. São duas dimensões inseparáveis da comunhão: a vertical e a horizontal. Além disso, a comunhão eclesial é ao mesmo tempo visível e invisível. Essa relação entre os elementos visíveis e invisíveis é constitutiva da Igreja como sacramento de salvação. A existência do direito e da justiça na Igreja aparece quando se examina a comunhão eclesial na sua dimensão horizontal e em seus aspectos visíveis. Os elementos visíveis da comunhão eclesial são três: o vínculo da profissão de fé na palavra de Deus, o dos sacramentos e o do governo eclesiástico (cf. cânon 205 do CIC 1983).

Se o direito é o justo, o direito canônico é o justo na Igreja. Conseqüentemente, seu lugar na *communio* é o mesmo ocupado pela justiça. Um lugar insubstituível. A justiça é para as relações sociais o que a estrutura de aço ou concreto é para as edificações. Sem a estrutura, a edificação não se mantém, mas apenas a estrutura é insuficiente. A justiça e o direito são necessários, mas não são suficientes para o ser da Igreja. A caridade é o coração da *communio*. À luz da fé cristã, é a maior de todas as virtudes. A caridade, todavia, não elimina as exigências derivadas da justiça. O amor exige mais radicalmente ser justo, também no sentido especificamente jurídico, dentro do âmbito eclesial. O direito da Igreja tem como função assegurar a justiça intraeclesial e, por extensão, a paz, pois o fruto da justiça é a paz (cf. Is 32,17).

A ótica da comunhão coloca no centro a pessoa humana chamada à salvação em Cristo e na Igreja. A realidade pessoal da comunhão é essencialmente relacional. Isso é fundamental para a compreensão do fenômeno jurídico, que implica interdependência entre sujeitos e obrigatoriedade de respeitar ou restabelecer o direito do outro. O direito, visto como aquilo que é justo, é intrínseco à pessoa, seja a quem pertence determinado bem, seja a quem deve dá-lo ou respeitá-lo. A *communio* traz consigo vínculos de caridade e também relações de justiça no seu interior. Os vínculos visíveis de comunhão (profissão de fé, sacramentos, regime eclesiástico) são jurídicos, em sentido estrito. Isso pode ser claramente percebido quando se considera que a relação jurídica entre as pessoas tem como objeto *bens* da comunhão eclesiástica. A atribuição de tais bens a cada pessoa como verdadeiramente *seus*, e a correlativa existência do dever da parte dos outros de fazer efetiva tal atribuição, são os pré-requisitos essenciais para a existência de um verdadeiro direito intrínseco à Igreja.

O núcleo da dimensão de justiça da Igreja são os direitos fundamentais do fiel cristão. É verdade que, apesar de reconhecidos pelo atual ordenamento canônico, não há acordo doutrinal sobre sua natureza, enumeração, formalização técnica e sistema de proteção e garantias. Contudo, na ótica do realismo jurídico, os direitos dos fiéis cristãos devem ser entendidos como âmbitos de participação justa do fiel cristão na *communio*. A condição comum a todos os fiéis cristãos é uma

condição de dignidade e liberdade (cf. LG 9), de igualdade e de participação ativa na missão da Igreja: uma condição de comunhão.

O direito está ligado ao poder de governo, mas não se identifica com ele. O poder de jurisdição e os direitos dos fiéis cristãos têm a mesma força de exigência. O fiel cristão deve obedecer à autoridade eclesiástica e a autoridade deve respeitar os direitos dos fiéis cristãos. O Concílio Vaticano II consagrou o princípio constitucional do *serviço*, ao estabelecer que aquele que tem função de governo está a serviço dos fiéis cristãos, para que esses busquem livre e ordenadamente a salvação (cf. LG 18). A tradução jurídica da natureza ministerial do governo eclesiástico consiste no princípio da legalidade. Tal princípio significa basicamente duas coisas: negativamente, a exclusão da arbitrariedade; positivamente, a regulação jurídica do exercício do poder de governo. O poder a serviço do direito: eis a adequada relação entre ambos.

A missão da Igreja é de índole sacramental, ou seja, de mediação da salvação. O direito eclesial não é uma superestrutura sobreposta à estrutura sacramental da Igreja, mas participa da natureza sacramental da Igreja e, conseqüentemente, possui uma intrínseca dimensão pastoral. A índole pastoral do direito eclesial significa que a finalidade salvífica da Igreja está inserida na razão de ser do direito canônico.

A ciência canônica é uma ciência eminentemente prática. Seu conhecimento é necessário para determinar o justo na Igreja. Indicar o justo que deve ser dado a cada um é uma função indispensável. Do exercício dessa função, dependem o êxito da renovação eclesial e a eficácia da missão evangelizadora. A justiça deve ser vivida dentro da *communio*, os direitos dos fiéis cristãos devem ser respeitados e o exercício do poder deve ser regulado pelo direito. Se assim acontece, a Igreja pode proclamar com credibilidade a mensagem sobre o reino de Deus que irrompeu em Jesus Cristo, mensagem capaz de ser luz do mundo (*Lumen Gentium*) e de irradiar alegria e esperança (*Gaudium et Spes*) para todos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACERBI, A. *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*. Bologna: Dehoniane, 1975.

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Atlas, 2009.

BARAUNA, G. (org.). *A Igreja no mundo de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1967.

CAPPELLINI, E. O direito canônico no magistério de Paulo VI. In: CAPPELLINI, E. (org.). *Problemas e perspectivas de direito canônico*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 13-47.

CAPUTO, J. D. *Desmitificando Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1993.

CATTANEO, A. *Fondamenti ecclesiologici del diritto canonico*. Venezia: Marcianum Press, 2011.

\_\_\_\_\_. Il contributo di Eugenio Corecco alla canonistica: una chiave di lettura. In: BORGONOVO, G.; CATTANEO, A. (a cura di). *Ius et communio: scritti di diritto canonico*. Casale Monferrato: Piemme, 1997, p. 35-43.

\_\_\_\_\_. La necessità del metodo teologico per la canonistica nel pensiero di Eugenio Corecco. In: ARRIETA, J. I.; MILANO, G. P. (a cura di). *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1999, p. 78-94.

\_\_\_\_\_. *Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf*. Pamplona: EUNSA, 1986.

\_\_\_\_\_. El debate científico en torno a la síntesis teológico-jurídica de la canonística propuesta por Mörsdorf y su escuela. *Revista española de Derecho canónico*, Salamanca, v. 52, n. 138, p. 81-98, 1995.

\_\_\_\_\_. Teologia e diritto nella definizione epistemologica della canonistica. *Ius Ecclesiae*, Roma, v. 6, p. 649-671, 1994.

CAVALCANTE, H. *Introdução ao estudo do Código de cânones das Igrejas orientais*. São Paulo: Loyola, 2009.

CENALMOR, D. La fundamentación del derecho canónico en el misterio de la Iglesia. *Ius Canonicum*, Pamplona, v. especial, p. 25-34, 1999.

COMBLIN, J. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

COMISSÃO TEOLÓGICA INTERNACIONAL. *Em busca de uma ética universal: novo olhar sobre a lei natural*. São Paulo: Paulinas, 2009.

CONGAR, Y. *Eclesiología: desde san Agustín hasta nuestros días*. Madrid: BAC, 1976.

CONGREGAÇÃO PARA A EDUCAÇÃO CATÓLICA. Decreto com que se renova a ordem dos estudos nas Faculdades de Direito canônico. Disponível em: <[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc\\_con\\_ccatheduc\\_doc\\_20021114\\_decree-canon-law\\_po.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccatheduc/documents/rc_con_ccatheduc_doc_20021114_decree-canon-law_po.html)>. Acesso em: 9 de ago. de 2013.

CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. Carta sobre alguns aspectos da Igreja considerada como comunhão. In: *Documenta: documentos publicados desde o Concílio Vaticano II até nossos dias (1965-2010)*. Brasília: Edições CNBB, 2011, p. 392-401.

CORECCO, E. Teologia del diritto canonico. In: BORGONOVO, G.; CATTANEO, A. (a cura di). *Ius et communio: scritti di diritto canonico*. Casale Monferrato: Piemme, 1997, p. 179-218.

\_\_\_\_\_. Fundamentos eclesiológicos do CIC. *Concilium*, Petrópolis, v. 3, n. 205, p. 13-23, 1986.

DALLA TORRE, G. Orientações e problemas sobre as relações entre Igreja e Estado depois do Vaticano II. In: CAPPELLINI, E. (org.). *Problemas e perspectivas de direito canônico*. São Paulo: Loyola, 1995, p. 287-317.

DE LA HERA, A. Dos maestros de la ciencia canónica de la segunda mitad del siglo XX: perfil humano y personalidad científica de Pedro Lombardía y Eugenio Corecco. In: ARRIETA, J. I.; MILANO, G. P. (a cura di). *Metodo, fonti e soggetti del diritto canonico*. Roma: Libreria Editrice Vaticana, 1999, p. 19-31.

DIANICH, S.; NOCETI, S. *Tratado sobre a Igreja*. Aparecida: Santuário, 2007.

DOCUMENTOS DE PAULO VI. São Paulo: Paulus, 1997.

DOCUMENTOS DO CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II. São Paulo: Paulus, 1997.

DONNEAUD, H. Le débat sur l'herméneutique du Concile. In: GALINIER-PEROLLA, J.F.; GAINARD, H.; DELARBRE, C. (dir.). *Vatican II, 50 ans après: interprétation, réception, mise en oeuvre et développements doctrinaux (1962-2012)*. Perpignan: Artège, 2012.

EDELBY, N.; JIMENEZ URRESTI, T. I.; HUIZING, P. Direito canônico e teologia. *Concilium*, Petrópolis, v. 1, n. 8, p. 3-5, 1965.

ERDO, P. *Teologia del diritto canonico: un approccio storico-istituzionale*. Torino: Giappichelli, 1996.

ERRAZURIZ M., C. J. *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*. Milano: Giuffrè, 2009.

\_\_\_\_\_. *Il diritto e la giustizia nella Chiesa: Per una teoria fondamentale del diritto canonico*. Milano: Giuffrè, 2000.

\_\_\_\_\_. Circa la concezione del diritto canonico in Pedro Lombardía e Javier Hervada. *Ius Canonicum*, Pamplona, v. especial, p. 17-23, 1999.

\_\_\_\_\_. Sul rapporto tra comunione e diritto nella Chiesa. *Fidelium Iura*, Pamplona, v. 4, p. 33-53, 1994.

ESCRIVA IVARS, J. *Relectura de la obra científica de Javier Hervada*, parte II. Pamplona: EUNSA, 2009.

FALBO, G. *Il primato della Chiesa di Roma alla luce dei primi quattro secoli*. Roma: Coletti, 1989.

FORNES, J. La configuración del derecho canónico en el pensamiento de Javier Hervada. *Ius Canonicum*, Pamplona, v. especial, p. 3-15, 1999.

GEROSA, L. *A interpretação da lei na Igreja: princípios, paradigmas e perspectivas*. São Paulo: Loyola, 2006.

GHERRI, P. *Lezioni di Teologia del diritto canonico*. Roma: Lateran University Press, 2004.

\_\_\_\_\_. *Canonistica, codificazione e metodo*. Città del Vaticano: Lateran University Press, 2007.

GHIRLANDA, Gianfranco. *O Direito na Igreja, mistério de comunhão*. Aparecida: Santuário, 2003.

GONZALEZ HERNANDEZ, O. A nova consciência eclesial e seus pressupostos histórico-teológicos. In: BARAUNA, G. (org.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 267-299.

GOZZINI, M. As relações entre os leigos e a hierarquia. In: BARAUNA, G. (org.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 1036-1056.

GRILLMEIER, A. O espírito, a concepção fundamental e as propriedades da Constituição. In: BARAUNA, G. (org.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 252-266.

GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (curatore). *Il diritto nel sapere teologico: Prospettive interdisciplinari*. Milano: Glossa, 2004. 344 p.

\_\_\_\_\_. *Corso istituzionale di diritto canonico*. Milano: Ancora, 2005.

HABERMAS, J.; RATZINGER, J. *Dialética da secularização: sobre razão e religião*. 2. ed. Aparecida, SP: Idéias e Letras, 2007.

HACKMANN, G. L. B. *A amada Igreja de Jesus Cristo: manual de eclesiologia como comunhão orgânica*. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.

\_\_\_\_\_. A eclesiologia do Código de Direito Canônico. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 67, n. 265, p. 132-148, 2007.

HERRANZ, J. *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*. Milano: Giuffrè, 1990.

HERVADA, J. *Coloquios propedéuticos sobre el derecho canónico*. 2. ed. Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones, 2002.

- \_\_\_\_\_. *Introducción al estudio del derecho canónico*. Pamplona: EUNSA, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O que é o direito? A moderna resposta do realismo jurídico*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Pensamientos de un canonista en la hora presente*. 2. ed. Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones, 2004.
- \_\_\_\_\_. Elementos para una teoría fundamental de la relación Iglesia-mundo. In: *Vetera et Nova*; cuestiones de derecho canónico y afines (1958-2004). 2. ed. Pamplona: Navegraf, 2005, p. 427-452.
- \_\_\_\_\_. Las raíces sacramentales del derecho canónico. In: *Vetera et Nova*; cuestiones de derecho canónico y afines (1958-2004). 2. ed. Pamplona: Navegraf, 2005, p. 297-319.
- \_\_\_\_\_. Persona, derecho e justicia. In: *Vetera et Nova*; cuestiones de derecho canónico y afines (1958-2004). 2. ed. Pamplona: Navegraf, 2005, p. 235-245.
- HUIZING, P. A Igreja institucional. In: *Mysterium Salutis: a estrutura sacramental da Igreja*, v. IV/4. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 130-154.
- HUIZING, P.; WALF, K. O programa da seção direito canônico – instituições eclesiais. *Concilium*, Petrópolis, v. 10, n. 190, p. 59-68, 1983.
- HÜNERMANN, P. O texto esquecido para a hermenêutica do Concílio Vaticano II. *Concilium*, Petrópolis, v. 4, n. 312, p. 151-171, 2005.
- JIMENEZ URRESTI, T. I. Direito canônico e teologia: duas ciências diversas. *Concilium*, Petrópolis, v. 3, n. 23, p. 18-26, 1967.
- JOÃO PAULO II. Constituição Apostólica *Sacrae Disciplinae Leges*. Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_constitutions/documents/hf\\_jp-ii\\_apc\\_25011983\\_sacrae-disciplinae-leges\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_constitutions/documents/hf_jp-ii_apc_25011983_sacrae-disciplinae-leges_po.html)>. Acesso em: 9 de ago. de 2013.
- \_\_\_\_\_. *Discorso agli ufficiali e avvocati del Tribunale della Rota Romana* (18/1/1990). Disponível em: <[http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/speeches/1990/documents/hf\\_jp-ii\\_spe\\_19900118\\_roman-rota\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1990/documents/hf_jp-ii_spe_19900118_roman-rota_it.html)>. Acesso em: 18 de fev. de 2014.
- KASPER, W. *A Igreja católica: essência, realidade, missão*. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2012.
- LABOURDETTE, M. A santidade, vocação de todos os membros da Igreja. In: BARAUNA, G. (org.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 1057-1068.
- LACOSTE, J-Y. *Dicionário crítico de teologia*. São Paulo: Paulinas-Loyola, 2004.
- LIMA, M. C. de. *Introdução à história do direito canônico*. São Paulo: Loyola, 1999.
- LÖHRER, M. A hierarquia a serviço do povo cristão. In: BARAUNA, G. (org.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 729-742.
- LOMBARDIA, P. *Lições de direito canônico*. São Paulo: Loyola, 2008.

LORA, E. (a cura di). *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede 1962-1965*, v. 1. Bologna: Dehoniane, 1993.

\_\_\_\_\_. *Idem, 1963-1967*, v. 2. Bologna: Dehoniane, 1979.

MARTINEZ BLANCO, A. La aportación de la Escuela de Pedro Lombardía al derecho canónico. *Ius Canonicum*, Pamplona, v. especial, p. 53-58, 1999.

MARZOA, A. *Comunión y derecho: significación e implicaciones de ambos conceptos*. Pamplona: Navarra Gráfica Ediciones, 1999.

\_\_\_\_\_. El realismo jurídico y la comprensión del derecho y la justicia en la Iglesia. *Ius Canonicum*, Pamplona, v. especial, p. 35-41, 1999.

MENDONÇA, J. S. *Curso de filosofia do direito: o homem e o direito*. São Paulo: Quartier Latin, 2006.

MOLANO, E. *Derecho constitucional canónico*. Pamplona: EUNSA, 2013.

\_\_\_\_\_. La teología del derecho canónico, nueva disciplina. *Ius Canonicum*, Pamplona, v. 46, n. 92, p. 485-519, 2006.

MÖRSDORF, K. Direito canônico. In: FRIES, H. (dir.). *Dicionário de Teologia*, v. 1. São Paulo: Loyola, 1983, p. 412-423.

\_\_\_\_\_. *Fondamenti di diritto canonico*. Venezia: Marcianum Press, 2008.

PACOMIO, L.; MANCUSO, V. *Lexicon: Dicionário teológico enciclopédico*. São Paulo: Loyola, 2003.

PHILIPS, G. *La Chiesa e il suo misterio: storia, testo e commento della Lumen Gentium*. 4. ed. Milano: Jaca Book, 1989.

PIE-NINOT, S. *Eclesiología: la sacramentalidad de la comunidad cristiana*. Salamanca: Sígueme, 2007.

PRISCO, J. J.; CORTES DIEGUEZ, M. M. (coord.). *Derecho Canónico: el derecho del pueblo de Dios*, v. 1. Madrid: BAC, 2006, p. 35-75.

RATZINGER, J. A colegialidade dos bispos. In: BARAUNA, G. (org.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 763-788.

\_\_\_\_\_. *O novo Povo de Deus*. São Paulo: Paulinas, 1974.

RINCON PEREZ, T. Sobre el carácter pastoral del derecho de la Iglesia. *Ius Canonicum*, Pamplona, v. 47, n. 94, p. 403-413, 2007.

ROUCO VARELA, A. M. *Teología y Derecho: escritos sobre aspectos fundamentales de derecho canónico y de las relaciones Iglesia-Estado*. Madrid: Ed. Cristiandad, 2003.

ROWLAND, T. *A fé de Ratzinger: a teologia do Papa Bento XVI*. Campinas: Ecclesiae, 2013.

SCHMAUS, M. *A fé da Igreja*, v. IV. Petrópolis, Vozes, 1978.



SCHNACKENBURG, R.; DUPONT, J. A Igreja como povo de Deus. *Concilium*, Petrópolis, v. 1, n. 1, p. 79-87, 1965.

SCHILLEBEECKX, E. A definição tipológica do leigo cristão conforme o Vaticano II. In: BARAUNA, G. (org.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 981-1000.

SCHOUPPE, J. P. Le statut épistémologique du droit canonique: un essai de synthèse. *Ius Canonicum*, Pamplona, v. especial, p. 81-96, 1999.

SEMMELOTH, O. A Igreja, novo povo de Deus. In: BARAUNA, G. (org.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 471-485.

\_\_\_\_\_. A Igreja como sacramento da salvação. In: *Mysterium Salutis: Igreja, povo de Deus e sacramento radical*, v. IV/2. Petrópolis: Vozes, 1975, p. 81-122.

SÍNODO EXTRAORDINÁRIO DOS BISPOS. *Relatio Finalis*. São Paulo: Paulinas, 1986.

SMEDT, E. J. de. O sacerdócio dos fiéis. In: BARAUNA, G. (org.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 486-498.

SMULDERS, P. A Igreja como sacramento de salvação. In: BARAUNA, G. (org.). *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965, p. 398-419.

VILADRICH, J. Hacia una teoría fundamental del derecho canónico. *Ius Canonicum*, Pamplona, v. 10, n. 19, p. 5-66, 1970.