



## **MEMÓRIA DO “NOVO” DO VATICANO II: AVENTURA PARA O DESCONHECIDO**

**Memory of the new of the Vatican II: adventure into the unknown**

*Carlos Schickendantz \**

**RESUMO:** O Sínodo dos Bispos de 2012 referiu-se ao Vaticano II destacando o debate sobre a hermenêutica da descontinuidade ou da continuidade. Que a proposta se centre nesta dialética representa uma limitação importante. Não obstante, oferece uma oportunidade para discutir a questão acerca de seu significado epocal com uma perspectiva de longo prazo e para refletir sobre o caráter de ‘novidade’ da nova evangelização. O presente texto discute o tema voltado particularmente para a transformação de diversas formas histórico-culturais da fé e da experiência eclesial. Daqui se extraem lições e critérios para orientar o caminho da nova evangelização.

**PALAVRAS-CHAVE:** Concílio, Igreja mundial, Igreja de estado, Ecumenismo, Modernidade.

**ABSTRACT:** The Synod of Bishops of 2012 referred to Vatican II by highlighting the debate about the hermeneutics of discontinuity and continuity. That the proposal focuses on this dialectic represents an important limitation. Nevertheless, it provides an opportunity to discuss the issue about its epochal significance with a long-term perspective and to reflect on the character of ‘newness’ of the new evangelization. This paper discusses the topic focused particularly on the transformation of various historical-cultural forms of faith and ecclesial experience. Lessons and criteria are herein extracted to orient the path of the new evangelization.

**KEYWORDS:** Council, World Church, State Church, Ecumenism, Modernity.

---

\* Universidade Alberto Hurtado, Chile. Artigo submetido a avaliação em 13.01.2013 e aprovado para publicação em 15.02.2013.

O Sínodo dos Bispos realizado em outubro de 2012, sobre a nova evangelização, dedicou uma de suas proposições à temática do Vaticano II. Na Proposição 12, intitulada “Os documentos do Concílio Vaticano II”, assim se expressou: “Os Padres sinodais reconheceram o ensinamento do Vaticano II como uma ferramenta vital para transmitir a fé no contexto da nova evangelização. Ao mesmo tempo, creem que os documentos do Concílio devem ser lidos e interpretados corretamente. Portanto, querem mostrar seu apoio ao pensamento de nosso Santo Padre, o papa Bento XVI, o qual indicou o princípio hermenêutico da reforma na continuidade, a fim de que se descubra nestes textos o verdadeiro espírito do Concílio”. A proposição conclui com uma citação do importante discurso de Bento XVI de dezembro de 2005, que destaca, precisamente, a distinção entre a “hermenêutica da descontinuidade e da ruptura” e a da “reforma na continuidade”<sup>1</sup>.

Que o Sínodo tenha se referido explicitamente ao Concílio era algo previsível, já que ocorreu no marco da celebração dos 50 anos de sua inauguração e por ocasião do início do Ano da Fé. Afirma-se, ademais, não sem razão, que “a Nova Evangelização é nada mais e nada menos que o fruto maduro do Concílio Vaticano II”.<sup>2</sup> Por outro lado, que o Sínodo o tenha situado sob esta única perspectiva, a “interpretação correta”, era também previsível dado o atual estado da questão no diálogo internacional sobre o Vaticano II. A que me refiro? Ao concluir a importante obra da *História do Concílio Vaticano II* em cinco volumes e traduzida para sete línguas, G. Alberigo escrevia: “É impossível imaginar uma «normalização» mais hábil e mais eficaz do Concílio e do impulso que deu à Igreja que o fato de negar seu significado de época. Isto seria uma maneira de esvaziá-lo de sentido”<sup>3</sup>. Ora, esta leitura acerca do significado epocal do Concílio faz justiça ao vivido ou é somente a releitura superficial e interessada de um historiador pouco apreciador da tradição e do princípio de continuidade da fé como regra básica de interpretação de um Concílio? A pergunta que formulo reflete um vivo debate existente na Igreja de nossos dias e se expressa na polêmica sobre a hermenêutica. Na opinião de G. Routhier, relevante autor canadense nos estudos sobre recepção do Concílio, está-se utilizando a hermenêutica “como arma”, não para negar o Concílio, e sim para

<sup>1</sup> Cf. “Discurso a la Curia romana”, 22/12/2005, [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/). Cf. o ponderado comentário a este importante texto por parte de J. Komonchak, “Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II”, *Cristianesimo nella storia*, n. 28, p. 323-337, 2007.

<sup>2</sup> YEPES, G. Melguizo. La nueva evangelización 1965-2012. Del Vaticano II al Sínodo de la nueva evangelización para la transmisión de la fe. *Medellín*, v. 38, n. 149, p. 7-25, ene./mar. 2012, p. 9.

<sup>3</sup> ALBERIGO, G. La transición hacia una nueva era. In: \_\_\_\_\_. (Dir.). *Historia del Concilio Vaticano II. Un Concilio de transición. El cuarto período y la conclusión del Concilio*. Salamanca 2008, p. 509-577, 569. v. V.

interpretá-lo de uma maneira minimalista<sup>4</sup>. Existe um “interesse político” que, desde os anos 80, constitui o “fator mais determinante” que privilegia uma ou outra interpretação. A maneira superficial com a qual se repete uma e outra vez na linguagem eclesial a já citada distinção de Bento XVI é um sintoma eloquente.

Quando se revisam diversos testemunhos dos próprios autores conciliares, distantes do atual cenário de “politização do debate” (Routhier), pode verificar-se um dado comum a muitos deles: por um lado, a consciência de se estar vivendo um momento muito peculiar na história da humanidade em seu conjunto e, por outro e em estreita vinculação com o anterior, um momento extraordinário na própria história da Igreja. Para corroborar esta ideia me detenho brevemente em dois testemunhos autorizados.

Em primeiro lugar, expressões do papa João XXIII na própria Constituição apostólica *Humanae salutis* mediante a qual, ao fim de dezembro de 1961, é convocada oficialmente a celebração do Concílio. Ali se expressa: “A Igreja assiste em nossos dias a uma grave crise da humanidade, que trará consigo profundas mutações. Uma ordem nova se está gestando, e a Igreja tem diante de si missões imensas, como nas épocas mais trágicas da história”. E se o diagnóstico em relação à situação da humanidade é severo, contudo o tom é otimista: “seguindo a recomendação de Jesus quando nos exorta a distinguir claramente os sinais ... dos tempos (Mt 16,3), cremos vislumbrar, em meio a tantas trevas, não poucos indícios que nos fazem conceber esperanças de tempos melhores para a Igreja e a humanidade”<sup>5</sup>.

Um segundo testemunho autorizado que se pode destacar é o de um dos peritos mais qualificados da assembleia conciliar: o dominicano Yves Congar. No curso da segunda sessão, novembro de 1963, em meio ao debate eclesiológico, o teólogo francês escreveu: “Cada geração tem sua tarefa. À nossa correspondeu a possibilidade de realizar na Igreja uma revolução pacífica decisiva. Os sobrinhos de nossos sobrinhos deverão renovar suas energias para permitir esta mudança tão importante”<sup>6</sup>. Algumas semanas antes, comentando a importante votação do dia 30 de outubro de 1963 na qual a assembleia com uma ampla maioria aprovava a colegialidade episcopal, Congar afirmou, prevendo a profunda transformação eclesial que suporia, que o Vaticano II já não poderia ser considerado mais como o faziam alguns oradores, como se se tratasse de “uma espécie de vagão a mais que tivesse de ser agregado ao trem do Vaticano I”, e neste contexto, recorre a uma imagem que lhe é própria: a partir da mencionada votação “a Igreja fez, pacificamente, a sua revolução de outubro...”<sup>7</sup>.

<sup>4</sup> Cf. ROUTHIER, G. L'herméneutique de Vatican II. Réflexions sur la face cachée d'un débat. *Recherches de Science Religieuse*, v. 100, n. 1, p. 45-63, jan./mar. 2012, p. 46, 51.

<sup>5</sup> JOÃO XXIII, Papa. *Humanae salutis*, 25-12-1961, n. 3 e 4.

<sup>6</sup> CONGAR, Y. *Diario del Concilio. Segunda sesión*. Barcelona: Estela, 1964, p. 135.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 114 e 116 respectivamente.

Em síntese, a partir destes testemunhos relevantes, entre tantos outros possíveis, pode verificar-se que a consciência de viver uma época e encruilhada peculiares tanto na história da humanidade como na própria evolução da história da Igreja era um dado explícito na consciência dos mais importantes protagonistas. Portanto, as ideias de uma mudança epocal ou de “transição para uma nova era”<sup>8</sup> não são meras interpretações de leitores superficiais de décadas posteriores.

Cada geração tem sua tarefa, dizia Congar. A geração seguinte, pensava, deve “renovar suas energias para permitir esta mudança importante”. Qual é, então, “a revolução pacífica decisiva” que se plasma no Concílio e, portanto, qual é a tarefa de nossa geração? A imagem da bússola aplicada ao Concílio tanto por João Paulo II como por Bento XVI parece-me exata. Está traçada a direção fundamental segundo a qual deve mover-se a Igreja, o programa do *aggiornamento* e da nova evangelização, os pressupostos para escrever uma história diferente<sup>9</sup>. Nas páginas que seguem discuto o tema voltando-me particularmente para a transformação de diversas formas histórico-culturais da fé e da experiência eclesial. Dali extraio algumas lições, entre outras possíveis, para orientar o caminho de uma nova evangelização.

## *1. De uma Igreja ocidental a uma Igreja mundial*

Uma leitura do Vaticano II que dá conta desta “revolução” pertence a outro ator importante do Concílio, Karl Rahner. No que constitui talvez um dos textos mais citados do pós-Concílio, “Interpretação teológica fundamental do Concílio Vaticano II”, publicado originariamente em 1979<sup>10</sup>, o autor dá conta desta transformação e do momento histórico peculiar no curso da história bimilenar da Igreja. Refere-se ao fato de que “sob a aparência de

<sup>8</sup> Cf. ALBERIGO, G. La transición hacia una nueva era, p. 509-569.

<sup>9</sup> A bibliografia atual sobre o Vaticano II, e seus processos de recepção, é quase inabarcável. Destaco aqui alguns bons panoramas recentes: a) *bibliográfico*: FAGGIOLI, M. Council Vatican II: Bibliographical overview 2007-2010. *Cristianesimo nella storia*, n. 32, p. 755-791, 2011; b) *investigações*: SCHMIEDL, J. Visionärer Anfang oder Betriebsunfall der Geschichte? Tendenzen der Forschung zum Zweiten Vatikanischen Konzil. *Theologische Revue*, n. 108, p. 4-18, 2012; c) *história da recepção*: FAGGIOLI, M. *Vatican II. The Battle for Meaning*. New Jersey, 2012; d) *hermenêutica*: RUSH, O. Toward a Comprehensive Interpretation of the Council and its Documents. *Theological Studies*, n. 73, p. 547-569. 2012. Cf. também, CALDEIRA, R. C. O Concílio Vaticano II: Apontamentos bibliográficos para um estudo historiográfico. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 43, n. 120, p. 211-226, 2011.

<sup>10</sup> RAHNER, K. Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils. In: \_\_\_\_\_. *Schriften zur Theologie*. Band 14. In: Sorge um die Kirche. Einsiedeln, 1980, p. 287-302. (Original em *Zeitschrift für Katholische Theologie*, n. 101, p. 290-299, 1979.

um desenvolvimento óbvio e gradual, teve lugar algo assim como *um salto qualitativo*<sup>11</sup>, destacando uma linha de trabalho muito importante.

A tese que o autor traz se formula assim: “o Concílio Vaticano II foi germinalmente a primeira autorrealização oficial da Igreja *enquanto Igreja mundial*”<sup>12</sup>. Rahner propõe uma peculiar divisão da história da Igreja, sem negar ulteriores subdivisões em seu interior. Em princípio, tal divisão nada tem a ver com sua extensão temporal, já que, afirma, “um período cronologicamente breve pode esconder em si uma grande época histórica”<sup>13</sup>. Desde o ponto de vista teológico propõe a existência de três grandes épocas na história da Igreja. O primeiro período, breve, foi o do judeu-cristianismo; o segundo, da Igreja existente em áreas culturais determinadas: do helenismo e da cultura e civilização europeias. O terceiro período, que apenas começou e se manifestou em nível oficial no Vaticano II, é aquele no qual o espaço vital da Igreja, em princípio, é o mundo todo. Estes três períodos estariam divididos por duas “cesuras”, isto é, “o início de um período radicalmente novo na história da Igreja”. A primeira, “introduz um cristianismo que não é exportação do cristianismo judaico na diáspora, mas - não obstante toda sua referência ao Jesus da história - um cristianismo crescido no terreno do paganismo como tal”. A segunda, que tem no Vaticano II “uma espécie de início oficial”<sup>14</sup>, representa a passagem, somente inicial e pouco clara, de “uma Igreja ocidental a uma Igreja mundial”<sup>15</sup>.

Muitos anos depois, a opinião de autores africanos, asiáticos ou latino-americanos abonam a ideia de que, com relação à tese de Rahner, o Concílio não representou tanto o exercício de uma Igreja mundial; sua importância se percebe mais exatamente em que muitas de suas principais ideias possibilitaram o surgimento de tal Igreja mundial<sup>16</sup>. Em todo o caso, este tipo de argumentação parece atual e oportuno porque, na opinião de diversos autores, se observa nos últimos anos um renovado intento de europeização da Igreja. F. Wilfred, teólogo indiano, assim se expressa: “Motivo de preocupação para os cristãos asiáticos têm sido algumas vari-

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 291 (cursiva minha). Cito segundo a versão de *Schriften zur Theologie*.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 288.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 294.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 296.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 297.

<sup>16</sup> Cf. OROBATOR, A. Mirada retrospectiva al futuro. Impulsos transformativos del Concilio Vaticano II para el catolicismo africano. *Concilium*, Petrópolis, n. 346, p. 421-427, 2012, p. 422; (vers. bras.: Olhar retrospectivo visando o futuro. Impulsos transformadores do Concílio Vaticano II, p. 374-379); SOBRINO, J. La Iglesia de los pobres no prosperó en el Vaticano II. Promovida en Medellín, historizó elementos esenciales en el Concilio. *Concilium*, n. 346, p. 395-405, 2012; (vers. bras.: A Igreja dos pobres não prosperou no Vaticano II. Promovida em Medellín, historizou elementos essenciais do Concílio, p. 351-361).

ações recentes na Igreja<sup>17</sup>. A agenda eclesial do continente europeu determina numa medida exagerada a agenda eclesial mundial. Isto se reflete de múltiplas maneiras: na forma em que se privilegiam ou abordam determinados temas, na própria maneira de argumentar, na seleção de pessoas para diversos postos na Igreja, etc. Continua ativo um sistema de exportação de um determinado tipo cultural de cristianismo, que provavelmente encontra hoje na liturgia, na pretendida “reforma da reforma”, sua expressão simbólica. O *aggiornamento*, a atualização, é pensado mais em termos de tradução que de inculturação<sup>18</sup>. E para alguns autores, nem sequer se trata de tradução, porém mais exatamente de regresso a formas anteriores, razão pela qual lhes parece necessário repetir uma ideia suficientemente debatida no Concílio: “No espírito do Pentecostes cristão, cada língua é a língua de Deus, do Espírito<sup>19</sup>. Estas problemáticas são notadas em diversos temas e em diferentes zonas geográficas<sup>20</sup>.

*1ª lição:* O impulso missionário da Igreja no passado esteve caracterizado em boa medida como uma “exportação” cultural: “era um cristianismo ocidental e quis estabelecer-se como tal, sem aventurar um novo início real interrompendo certas continuidades para nós óbvias”. Hoje, pelo contrário, conforme a consciência de nossa época e as diferenças culturais das diversas regiões, a situação se coloca de outra maneira. “As coisas estão, portanto, assim: ou a Igreja vê e reconhece estas diferenças essenciais das outras culturas, no seio das quais deve chegar a ser Igreja mundial, e deste reconhecimento tira as consequências necessárias com audácia paulina, ou permanece como uma Igreja ocidental, afinal de contas traindo desta maneira o sentido que teve o Vaticano II<sup>21</sup>.”

<sup>17</sup> WILFRED, F. Recepción del Vaticano II en un continente multirreligioso. Los asiáticos, activos agentes de su fe. *Concilium*, n. 346, p. 447-454, 2012, p. 452; (vers. bras.: Recepção do Vaticano II em um continente multirreligioso. Os asiáticos, ativos agentes de sua fé, p. 395-401).

<sup>18</sup> Cf. BALDOVIN, J. *Reforming the Liturgy. A Response to the Critics*. Minnesota: Collegeville, 2008; FAGGIOLI, M. *True Reform. Liturgy and Ecclesiology in Sacrosanctum Concilium*. Minnesota: Collegeville, 2012.

<sup>19</sup> F. WILFRED. Recepción del Vaticano II en un continente multirreligioso, p. 453.

<sup>20</sup> Cf. OROBATOR, A. Mirada retrospectiva al futuro, p. 426; HINES, M. “Impulsos” norteamericanos tras el Vaticano II. *Concilium*, n. 346, p. 429-437, 2012; (vers. bras.: “Impulsos” norte-americanos após o Concílio Vaticano II, p. 380-387); WILFRED, F. Recepción del Vaticano II en un continente multirreligioso, p. 452.

<sup>21</sup> RAHNER, K. *Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils*, p. 298 (cursiva minha). Um campo de trabalho importante, por exemplo: CARAM, M. J. Los pueblos indígenas y el diálogo con la fe cristiana. In: Congreso Continental de Teología. *La Teología de la liberación en prospectiva. Tomo I — Trabajos científicos*, 2012. ISBN on line 978-9974-670-84-6, 17-28.

## 2. Despedida de 1.500 anos de uma Igreja de Estado

Peter Hünemann, teólogo de Tübingen, publicou em 2011 um bom artigo referente aos critérios de interpretação do Concílio<sup>22</sup>. O processo de recepção do Vaticano II, constata, se concretiza em diversos níveis e numa infinidade de resultados: na oração de um crente, em decisões administrativas de uma diocese, em ensinamentos vaticanos, em regulações canônicas, no âmbito da comunicação pública, em gestos simbólicos, como a visita de João Paulo II ao Muro das Lamentações, etc. Existe, além disso, uma infinidade de opiniões e concepções diversas em tal processo. Daí se conclui que sejam necessários, pensa Hünemann, critérios claros e exatos que possam oferecer uma orientação: estes devem corresponder aos textos e à pragmática própria do Concílio<sup>23</sup>.

Neste contexto parece importante individualizar os *pontos de referência* que determinam este Concílio único, posto que eles representam a resposta acerca da questão dos critérios de sua recepção. A resposta a esta questão deve buscar-se no estado da situação, na individuação daquilo do qual se distancia e nas novidades ou inícios que se esboçam. Os pontos de referência são quatro, pensa P. Hünemann. Todos eles têm em comum uma estrutura dupla: um lugar histórico-concreto que se abandona e uma abertura ou começo para frente, para uma nova imagem. Ambas realidades se implicam no *aggiornamento*, representam como duas faces dele: a diferenciação entre o que era antes e o que é ou deve ser agora. Cada uma delas implica a despedida de uma determinada forma histórico-cultural da fé e da vida eclesial. Ao mesmo tempo, se desenham esboços de uma nova forma histórica de ambas. Nesta análise pode perceber-se claramente o significado epocal do Concílio como o colocaram os autores citados anteriormente e, ao mesmo tempo, permite trazer à luz a direção em que orienta à nova evangelização a bússola conciliar. Aproveito com liberdade a reflexão de Hünemann, acrescentando novos critérios aos que ele formula.

O primeiro dos critérios é a despedida de 1.500 anos de uma Igreja de Estado. O mais claro sinal do novo começo se expressa na declaração conciliar.

<sup>22</sup> Cf. HÜNEMANN, P. Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils. *Theologische Quartalschrift*, n. 191, p. 126-147, 2011.

<sup>23</sup> Cf. HÜNEMANN, P. El Vaticano II como acontecimiento y la cuestión acerca de su pragmática. In: SCHICKENDANTZ, C. (Ed.). *A 40 años del Concilio Vaticano II. Lecturas e interpretaciones*. Córdoba, 2005, p. 125-160. Pode permanecer aberta a pergunta sobre em que medida a categoria de "pragmática" de Hünemann se identifica com a de "estilo", chave nas leituras de O'MALLEY, J. *What happened at Vatican II*. Cambridge, Mass. 2008, p. 43-52, 307s. e de ROUTHIER, G. *Il Concilio Vaticano. Recezione ed ermeneutica*. Milano: Vita e pensiero, 2007.

liar *Dignitatis humanae* (DH) sobre a liberdade religiosa<sup>24</sup>, que representa “uma profunda reorientação”<sup>25</sup>. É o período histórico que vai desde o giro constantiniano, passando pela declaração da independência americana até o regime franquista e que determinou profundamente a fé e a vida da Igreja. Antes de tudo, destaca Hünemann, este modelo cultural se caracterizou pela identificação fundamental entre a ordem da fé e da Igreja com a ordem pública, jurídica, do império e do Estado. “A partir de Niceia, as afirmações da fé são afirmações jurídico-estatais”<sup>26</sup>, os hereges tornam-se inimigos do Estado e a teologia como política eclesial, uma tarefa do imperador<sup>27</sup>. Precisamente, “a aliança dos poderes espiritual e temporal é a consequência primeira e o aspecto mais perceptível da operação Constantino”, expressava M.-D. Chenu numa conferência de 1961, também com relação ao Concílio.<sup>28</sup> Esta concepção, “coordenação de poderes”, se manteve tanto na pregação da Igreja, em seu ensinamento, como no direito canônico. A delimitação das fórmulas da fé vão unidas a distintas formas de sanções, as cruzadas, guerras de religião, na ordinária pretensão de uma determinada forma de poder. Esta experiência histórica tem sido vivida em tensão com a ideia de que a fé só pode ser aceita livremente.

Um segundo aspecto a salientar neste cenário foi a legitimação religiosa da autoridade estatal e a constituição de uma ordem social e estatal hierárquica feudal também legitimada cristãmente; a qual teve efeitos tanto em privilégios e diversas formas de poder por parte de bispos e clérigos, como pela concepção de um povo de Deus passivo, receptor da graça que se outorga pela hierarquia eclesiástica mediante os sacramentos. Estas ideias estão presentes inclusive nos esquemas preparados para o Vaticano II.

O “giro copernicano”, argumenta Siebenrock, se verifica no próprio título da declaração: *Dignitatis humanae*. O direito à liberdade religiosa é um “direito da pessoa”, dado com ela mesma, independentemente da verdade

<sup>24</sup> Além do trabalho de Siebenrock, citado mais abaixo, são importantes os comentários de PAVAN, P. *Einleitung und Kommentar. Declaratio de libertate religiosa – Erklärung über die Religionsfreiheit*. In: *Lexikon für Theologie und Kirche. Das Zweite Vatikanische Konzil. Teil II*, Freiburg i.Br. 1967, p. 703-748; HAMER, J. *Geschichte des Textes der Erklärung*. In: HAMER, J.; CONGAR, Y. (Eds.). *Die Konzilserklärung über die Religionsfreiheit*. Paderborn, 1967, p. 59-123. Uma versão mais breve oferece PAVAN, P. *El derecho a la libertad religiosa en la declaración conciliar*. *Concilium*, n. 18, p. 40-55, 1966.

<sup>25</sup> SIEBENROCK, R. *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit. Dignitatis humanae*. In: HÜNEMANN, P.; HILBERATH, B.-J. (Eds.). *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Band 4. Freiburg i.Br., p. 125-218, 2005, p. 130.

<sup>26</sup> HÜNEMANN, P. *Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*, p. 128.

<sup>27</sup> Cf. SIEBENROCK, R. *Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit*, p. 135.

<sup>28</sup> CHENU, M.-D. *El fin de la era constantiniana*. In: \_\_\_\_\_. *El evangelio en el tiempo*. Barcelona, 1966, p. 13-31, 16. O texto se remonta a uma conferência de 1961 e se aproxima muito da leitura de Hünemann, ainda que com mais detalhes históricos.



objetiva da convicção religiosa do indivíduo e independentemente de sua busca pessoal da verdade. Portanto, o sujeito do direito não é a verdade abstrata; com isto se verificou não só uma mudança gradual, mas de princípio<sup>29</sup>. É claro que, a partir desta ideia fundamental, DH representa uma nova autoconcepção da Igreja e de seu lugar na sociedade, em referência aos mais diversos interlocutores, antes de tudo, com relação aos próprios católicos, frente aos cidadãos de outras religiões ou cosmovisões e frente à sociedade pública. Em particular, com DH são deixadas de lado as concepções históricas descritas anteriormente. Por uma parte, “a sacralidade da sociedade e do Estado está agora superada como algo anacrônico. O governo não é *defensor fidei*”<sup>30</sup>. Por outra, se fundamenta a argumentação de que a fé só pode ser aceita e vivida livremente tanto no Evangelho como nas explicações acerca da liberdade religiosa formuladas na modernidade. Isto revela uma mudança de época.

Estas novas ideias e atitudes se expressam também, por exemplo, na declaração conciliar *Nostra aetate* sobre as religiões não cristãs. Ali se formula uma apreciação positiva, diferenciada, das outras tradições religiosas e se enuncia um programa de diálogo. Estas novas perspectivas encontram seu fundamento, igualmente, em textos importantes do Concílio: na constituição *Dei Verbum*, onde a revelação aparece como uma autoabertura de Deus a toda a humanidade e para todas as épocas, e em *Lumen gentium*, já desde o capítulo primeiro sobre o mistério da Igreja, esta é situada no marco da história de toda a humanidade, desde o início; nos povos do mundo cresce e amadurece o povo de Deus. Um significado particular pode-se notar no decreto *Ad gentes* sobre a atividade missionária da Igreja. Ali se toma distância da secular dinâmica evangelizadora, desde a antiguidade tardia até a metade do século passado, “imperialismo cultural”, dirá Chenu<sup>31</sup>, que vinculou estreitamente a missão com interesses políticos e econômicos dos reinos e, em seguida, dos Estados. Como constatamos anteriormente na argumentação de Rahner, esta dinâmica missionária formava parte de um processo de colonização, de exportação da civilização europeia.

*2ª lição:* A Igreja não pode aspirar a que sua mensagem evangélica seja apoiada pelas estruturas estatais. Deve voluntariamente renunciar a qualquer forma de privilégio ou de mecanismo que faça dela uma religião de Estado. Deveria sentir vergonha de ter fomentado ou tolerado o uso da força na transmissão da fé. Tem uma responsabilidade frente a muitas vítimas do passado, também na América Latina<sup>32</sup>. O reconhecimento e

<sup>29</sup> Cf. Theologischer Kommentar zur Erklärung über die religiöse Freiheit, p. 197.

<sup>30</sup> MURRAY, J. C. La declaración sobre la libertad religiosa. *Concilium*, n. 17, p. 6-19, 1966, p. 11. (vers. bras.: A declaração sobre a liberdade religiosa, p. 5-16).

<sup>31</sup> CHENU, M.-D. El fin de la era constantiniana, p. 22.

<sup>32</sup> O ensinamento de Bartolomeu de las Casas é exemplar a propósito. Cf. BENTUÉ, A. *Jesucristo en el pluralismo religioso. ¿Un único salvador universal?.* Santiago, 2012, p. 79-107.

a promoção da liberdade do outro, não somente a própria, é parte essencial de sua missão no mundo de hoje.

*3ª lição:* A Igreja deve reconhecer que neste ponto, aproximando-se mais do Evangelho, teve de realizar uma importante correção de rumo. Ainda que o juízo sobre o autêntico significado dos ensinamentos pontifícios do século XIX sobre estas temáticas (encíclica *Quanta cura*, o *Syllabus*, etc.) e o grau de continuidade ou de ruptura necessitem de uma hermenêutica que as contextualize, deve-se reconhecer, não obstante, que “a Igreja realmente não se esforçou por discernir os sinais dos tempos para descobrir, sob as formas históricas transitórias que assumia o novo movimento, o autêntico e válido dinamismo que ali atuava”<sup>33</sup>. A partir destas experiências, um pouco mais de cautela e autocrítica parece prudente. Maior consciência histórica resulta imprescindível também.

*4ª lição:* Não se deve agradecer a liberdade religiosa ensinada pelo Concílio antes de tudo ao amadurecimento no interior da Igreja, nem a suas autoridades e nem a teólogos, mas às sociedades e Estados modernos, a seus juristas, filósofos, políticos, às modernas declarações dos direitos humanos. É um exemplo concreto do que ensina GS 44: “A ajuda que a Igreja recebe do mundo moderno”, inclusive de realidades evangélicas que nela se têm tornado opacas. Deste modo, redescobre ensinamentos pertencentes à sua própria tradição, caídos no esquecimento, escondidos em suas próprias raízes.

### ***3. Despedida de 1.000 anos de separação entre a Igreja do Oriente e a do Ocidente, de uma identidade monocultural***

O sinal de uma mudança epocal, de uma figura que se abandona e um novo começo, adverte Hünermann, se expressa particularmente nos decretos *Unitatis redintegratio* (UR), sobre o ecumenismo e *Orientalium ecclesiarum* (OE), sobre as Igrejas católicas orientais<sup>34</sup>; ambos textos estreitamente vinculados a *Lumen gentium* (LG). O levantamento recíproco das excomunhões, vigentes quase um milênio, entre o Bispo de Roma, Paulo VI e o patriarca de Constantinopla, Atenágoras, ao final do Concílio, em dezembro de 1965, representou um gesto maior carregado de sim-

<sup>33</sup> MURRAY, J. C. La declaración sobre la libertad religiosa. *Concilium*, n. 17, p. 6-19, 1966, p. 9. Cf. as ponderadas opiniões de AUBERT, R. La libertad religiosa, de la encíclica ‘Mirari vos’ al ‘Syllabus’. *Concilium*, n. 7, p. 100-117, 1965; (vers. bras.: A liberdade religioso, da encíclica ‘Mirari vos’ ao ‘Syllabus’, p. 73-85).

<sup>34</sup> Cf. HÜNERMANN, P. Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils, p. 132ss.

bolismo e promessas. Como afirmou recentemente W. Thönissen, “o modo como o Vaticano II assumiu a questão do movimento ecumênico representa um *novum* na história da Igreja e, para além disso, colaborou em boa medida para atribuir ao Concílio o caráter de um giro na história da Igreja”<sup>35</sup>.

Favorecido pela separação do Oriente, no Ocidente se edificou no segundo milênio uma forma determinada de Igreja católico-romana monocultural com pretensões de universalidade. Isto se manifestou na teologia, na unidade do direito canônico, na uniformidade da liturgia com sua língua latina. Um segundo traço fundamental: a concentração e focalização da Igreja no ministério de Pedro no segundo milênio. Baste neste contexto um único exemplo: até Pio XII, a encíclica *Mystici corporis*, de 1943, se ensina que os bispos recebem do Papa a jurisdição, a potestade de governo; ela deriva de uma concessão extrínseca do papa, enquanto que a potestade de ordem provém da consagração como tal. Esta doutrina, fundada na separação entre a sacramentalidade e a colegialidade, foi um elemento determinante no desenvolvimento de uma relação inadequada entre o papa e os bispos. Referir-me-ei a este aspecto ao tratar da eclesiologia especificamente.

Como um novo início Hünermann destaca particularmente o texto de *Orientalium ecclesiarum* 2: “É desejo da Igreja católica que as tradições de cada Igreja particular ou rito se mantenham salvas e íntegras, e ela mesma quer adaptar sua forma de vida às várias necessidades dos tempos e lugares.” O sentido da frase é bem claro por seu contexto: “sua variedade na Igreja não só não prejudica a sua unidade, antes a explicita”. Catolicidade significa tanto a legítima diversidade com relação às riquezas tradicionais do passado, quanto a legítima pluralidade frente aos atuais sinais dos tempos<sup>36</sup>. Nesta mesma linha se situa UR ao destacar a importância dos patriarcados, a riqueza da tradição litúrgica, teológica e espiritual dos orientais, inclusive a legitimidade de sua própria disciplina: “o Sacrossanto Concílio, para dissipar todo temor, declara que as Igrejas orientais, conscientes da necessária unidade de toda a Igreja, têm o direito e a obrigação de reger-se segundo suas próprias disciplinas, posto que são mais acomodadas à idiossincrasia de seus fiéis e mais adequadas para promover o bem de suas almas. Nem sempre, é verdade, tem-se observado bem este princípio tradicional, porém sua observância é uma condição

<sup>35</sup> “Aufbruch in ein neues Zeitalter der Kirche. Die Entwicklung des Ökumenismus nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil”, *Theologische Revue* 108 (2012) 267-282, 267.

<sup>36</sup> Cf. HILBERATH, B.-J. Theologischer Kommentar zum Dekret über die katholischen Ostkirchen, *Orientalium Ecclesiarum*. In: HÜNERMANN, P.; HILBERATH, B.-J. (Eds.). *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Band 3. Freiburg i.Br. 2005, 1-68, 30.

prévia absolutamente necessária para o restabelecimento da união” (UR 16)<sup>37</sup>. Reconhece-se que a unidade na diversidade é um “princípio tradicional” de cumprimento “absolutamente necessário”, ainda que se admite, cautamente, que nem sempre isto tem ocorrido assim. Se se releem com tranquilidade estas páginas conciliares pode-se perceber com clareza a mudança de rumo oficial; formuladas faz 50 anos não representavam de nenhuma maneira uma obviedade. Esboçam-se passos numa nova direção: de exportadores de um modelo cultural a custódios da alteridade do outro.<sup>38</sup> Esboça-se já um paradigma, não só de modernidade, mas de pós-modernidade. A diferença não é caracterizada como uma ameaça, tampouco somente tolerada, mas é percebida como um enriquecimento da própria identidade. Isto não exclui, mais exatamente o contrário, um necessário discernimento para o qual o próprio texto conciliar oferece alguns critérios.<sup>39</sup>

Ao mesmo tempo, formulam-se afirmações centrais sobre a unidade plural da Igreja que são próprias deste novo perfil. Dois exemplos importantes: a) a Igreja universal se constitui em base a e a partir das igrejas particulares (LG 23); b) o papado deve ser exercido “*in spiritu oecumenico*” (OE 4), que supõe, entre outras coisas, por exemplo, um renovado reconhecimento do valor dos patriarcados orientais (OE 9).

5ª lição: A vida eclesial ocidental no segundo milênio, em suas diversas manifestações, sofreu um empobrecimento significativo, fruto da carência do equilíbrio oriental. Neste contexto, é importante e representa uma correção de rumo a afirmação conciliar sobre o significado da cultura do outro como uma via adequada para o desenvolvimento da própria identidade. No Vaticano II a Igreja católica, especialmente latina, explicita não só seu dever de inculturar-se e acomodar-se às novas situações históricas e geográficas, mas também sua responsabilidade na salvaguarda da cultura dos demais.

<sup>37</sup> Uma afirmação análoga se encontra também no número anterior: “Tenham todos presente que o conhecer, venerar, conservar e favorecer o riquíssimo patrimônio litúrgico e espiritual dos orientais é de grande importância para conservar fielmente a plenitude da tradição cristã e para conseguir a reconciliação dos cristãos orientais e ocidentais” (UR 15). À “legítima diversidade” litúrgica e disciplinar se acrescenta também a da “diversa exposição das doutrinas teológicas” em UR 17.

<sup>38</sup> Que esta era uma atitude profunda do Concílio pode corroborar-se também, por exemplo, pelo que se diz da liturgia em *Sacrosanctum concilium* 37: “A Igreja não pretende impor uma rígida uniformidade àquilo que não afeta a fé ou o bem de toda a comunidade, nem sequer à Liturgia; pelo contrário, respeita e promove o gênio e as qualidades peculiares das distintas raças e povos. O que nos costumes dos povos encontra que não esteja indissolivelmente vinculado a superstições e erros, estuda com simpatia e, se pode, o conserva íntegro, e ainda, às vezes, o aceita na própria Liturgia, contanto que se possa harmonizar com o verdadeiro e autêntico espírito litúrgico”. (Cursivas minhas).

<sup>39</sup> Cf. HILBERATH, B.-J. *Theologischer Kommentar zum Dekret über den Ökumenismus, Unitatis redintegratio*. In: HÜNERMANN, P.; HILBERATH, B.-J. (Eds.). *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*. Band 3. Freiburg i.Br., 2005, p. 69-223, 171s.

#### 4. Despedida de 500 anos de divisão na Igreja ocidental, de uma identidade definida pela controvérsia

O sinal de uma transformação importante, de um novo começo, encontra-se particularmente em UR, porém pode-se destacar também a importância outorgada à Palavra de Deus na vida da Igreja, *Dei Verbum*, e a redescoberta do sacerdócio comum dos fiéis, *Lumen gentium*. De maneira semelhante ao caso anterior, se bem que aqui não foi possível ainda sanar a divisão do cristianismo ocidental, está em marcha uma nova atitude carregada de consequências positivas como se podem verificar já nas décadas posteriores ao Concílio<sup>40</sup>.

Quais são algumas das características fundamentais da forma de fé que, com o Concílio, recebem uma profunda reformulação? Como consequência da divisão ocorrida no século XVI, conformaram-se expressões da fé e da vida eclesial que se caracterizaram por seu espírito de controvérsia. A simples negação recíproca conduziu a que já não se falasse de cristãos, mas somente de católicos e protestantes: é a denominada confessionalização<sup>41</sup>. De modo análogo, os sistemas teológicos se reconheceram por sua orientação católica em torno a pontos centrais polêmicos com a Reforma. Alguns exemplos: a visão da Igreja antes de tudo como *societas perfecta*, fazendo retroceder a consideração do mistério teológico-espiritual da mesma; peculiares e desmedidos acentos na concepção do ministério ordenado, particularmente referido à missa como sacrifício; se obscureceram, ademais, ideias importantes como a do sacerdócio comum dos fiéis ou o anúncio do Evangelho em benefício unilateral da administração dos sacramentos. Configurou-se uma identidade eclesial e teológico-espiritual definida pela controvérsia: muitas formas de piedade centradas no eucarístico, no mariano e, inclusive, no papado. O empobrecimento da teologia, que com a forma da chamada neoescolástica e seus típicos manuais de ensinamento estiveram em vigor até os anos do Vaticano II, é um exemplo acabado deste processo.

Pelo contrário, um ponto central da nova atitude se formula em UR 3 quando se reconhece responsabilidade compartilhada no processo de ruptura do século XVI: "às vezes não sem responsabilidade de ambas as partes", se afirma. Importante é a afirmação seguinte: "Porém, os que agora nascem e se nutrem da fé em Jesus Cristo dentro destas comunidades não podem ser tidos como responsáveis do pecado da separação, e a Igreja

<sup>40</sup> Um panorama sobre a atual situação do diálogo ecumênico com as diversas comunidades eclesiais nascidas da Reforma oferece KASPER, W. *Harvesting the Fruits. Basic Aspects of Christian Faith in Ecumenical Dialogue*. London, 2009.

<sup>41</sup> Cf. HÜNERMANN, P. *Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils*, p. 135s.

católica os abraça com fraterno respeito e amor, posto que aqueles que creem em Cristo e receberam o batismo devidamente são constituídos em certa comunhão, ainda que não seja perfeita, com a Igreja católica.” (UR 3). Se se revisa a linguagem utilizada no momento prévio ao Concílio, inclusive por figuras católicas importantes, poderá apreciar-se a significação histórica destas afirmações. Os anteriores “hereges e cismáticos” tornaram-se agora “irmãos separados”, como se expressa repetidamente em UR.

Um ponto doutrinal chave é ensinado no mesmo número já citado do decreto: “ainda que creiamos que as Igrejas e comunidades separadas tenham seus defeitos, não estão desprovidas de sentido e de valor no mistério da salvação, porque o Espírito de Cristo não recusou servir-se delas como meios de salvação (*tamquam salutis mediis*), cuja virtude deriva da mesma plenitude da graça e da verdade que se confiou à Igreja”. Nos termos rahnerianos antes citados, há aqui um “salto qualitativo”: se reconhece um valor teológico à própria estrutura eclesial, a “não poucas ações sagradas da religião cristã”, as quais “podem sem dúvida produzir realmente a vida da graça.” (UR 3).

Este ensinamento está em estreita conexão com outra correção de rumo não menos importante: a não identificação entre Igreja de Cristo e Igreja católica, doutrina que, ensinada inclusive por Pio XII poucos anos antes em *Mystici corporis* (1943)<sup>42</sup>, estava presente também no esquema preparatório do *de Ecclesia* que ingressou no Concílio. O texto de 1963 dizia: “A Igreja de Cristo é a Igreja Católica Romana”; o texto final aprovado, em LG 8, diz: “A Igreja de Cristo subsiste na Igreja Católica Romana”. A introdução ali do *subsistit in* em lugar do *esse*<sup>43</sup>, implica o reconhecimento da realidade eclesial nas outras Igrejas e comunidades cristãs<sup>44</sup>. Trata-se de uma reformulação de grande alcance que abre um enorme espaço ao caminho ecumênico. Assim se explica a significativa afirmação de João Paulo II anos depois, na encíclica ecumênica de 1995, *Ut unum sint*: “Fora da comunidade católica não existe o vazio eclesial” (UUS 13).

Neste marco se explicita também uma série de reformulações doutrinárias chamadas a ter um impacto importante na experiência eclesial. Produz-se um enriquecimento da doutrina eucarística, da celebração litúrgica, tendo como núcleo da reforma a participação ativa de todos (*Sacrosanctum*

<sup>42</sup> “Iamvero ad definiendam describendamque hanc veracem Christi Ecclesiam - quae sancta, catholica, apostolica, Romana Ecclesia est...”

<sup>43</sup> LG 8: “Esta Igreja, estabelecida e organizada neste mundo como uma sociedade, subsiste na Igreja católica, governada pelo sucessor de Pedro e pelos Bispos em comunhão com ele, se bem que fora de sua estrutura se encontrem muitos elementos de santidade e verdade que, como bens próprios da Igreja de Cristo, impelem na direção da unidade católica”.

<sup>44</sup> Cf. SULLIVAN, F. *¿Hay salvación fuera de la Iglesia? Rastreando la historia de la respuesta católica*. Bilbao, 1999, p. 169ss.

*Concilium*); propõe-se uma revisão do sentido do ministério ordenado, orientado antes de tudo ao anúncio da palavra, “o primeiro”<sup>45</sup>, e não focalizado exclusivamente no sacrifício eucarístico. Igualmente resultam relevantes os ensinamentos sobre o sacerdócio comum de todo o povo de Deus e a renovada visão dos carismas (LG 11).

Outro ponto chave que teve grande repercussão nas décadas posteriores é constituído pela redescoberta do significado da Palavra de Deus para a vida da Igreja (DV cap. 6), também como “alma da teologia” (DV 24), sem esquecer a re colocação da relação entre Escritura e Tradição que contradiz inclusive esquemas prévios do próprio Concílio (DV 7-9): uma ampliação da importância da Tradição em detrimento da Bíblia, objeto central da controvérsia com a Reforma protestante, é excluída expressamente<sup>46</sup>.

Em síntese, a nova situação aparece claramente descrita: “Este Sacrossanto Concílio exorta a todos os fiéis católicos a que, reconhecendo os sinais dos tempos, cooperem diligentemente no empenho ecumênico” (UR 4), o qual inclui uma série de atitudes e iniciativas para reelaborar o passado e trabalhar pela unidade.

6ª lição: O Concílio representou a resposta à pergunta pela identidade da Igreja, “*Quid dicis de te ipsa?*”, que dizes de ti mesma?, formulada pelo cardeal L. Suenens no dia 4 de dezembro de 1962 na aula conciliar<sup>47</sup>. A “política da identidade” que caracteriza o atual governo da Igreja pode identificar-se nestes termos: “o catolicismo passou de ser uma cultura majoritária a perceber-se a si mesma como uma minoria cultural combatida; e responde como as minorias combatidas sempre o fizeram: com uma ‘política da identidade’ baseada na reafirmação de suas crenças e práticas tradicionais, na agudização das fronteiras entre ela mesma e a cultura circundante”<sup>48</sup>. Como ponho em relevo nesta contribuição, o Vaticano II colocou a problemática da identidade com outro acento. Uma revisão a partir desta perspectiva parece oportuna.

7ª lição: Em relação à Escritura parece muito atinada a observação de J. O. Beozzo sobre o pós-Concílio latino-americano: “A herança do Concílio encontrou sua expressão mais significativa e criativa na leitura popular da Bíblia, uma ampla apropriação comunitária da Palavra de Deus que alimentou o caminho das comunidades eclesiais de base e das

<sup>45</sup> Cf. “...*primum habent officium Evangelium Dei omnibus evangelizandi*”, PO 4. Cf. também CD 12.

<sup>46</sup> Cf. SCHICKENDANTZ, C. Escritura y Tradición. Karl Rahner en el “primer conflicto doctrinal” del Vaticano II. *Teología*, n. 106, p. 347-366, 2011.

<sup>47</sup> *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Vaticani II*, I/IV, p. 222-227, 223.

<sup>48</sup> ALLEN, J. *The Future Church. How Ten Trends are Revolutionizing the Catholic Church*. New York, 2009, p. 55.

pastorais sociais ao longo destes anos, com grande protagonismo dos leigos, de modo particular das mulheres"<sup>49</sup>. Na continuação desta dinâmica se encontra uma chave importante quanto à direção a seguir.

### ***5. Despedida de uma identidade a-histórica e de repúdio da modernidade***

Na citada contribuição de P. Hünermann esta passagem é intitulada como despedida de um século de permanência nos umbrais da modernidade, representada em ambas as constituições do Vaticano I (1869-1870). Efetivamente, entre vários caminhos possíveis, Hünermann afronta a temática referindo-se às duas constituições doutrinárias do Vaticano I, sobre a fé católica, *Dei Filius*, e sobre a Igreja, *Pastor aeternus*. Sua reflexão se orienta a mostrar de que maneira em tal Concílio se assumiram problemáticas próprias da modernidade, porém só inicial e parcialmente, e como o desenvolvimento posterior, mais precisamente o Vaticano II, representou um "salto qualitativo" nestas temáticas. O sinal deste novo começo se encontra particularmente em *Gaudium et spes*.

O texto sobre a fé, *Dei Filius*, retomava uma pergunta importante que tem a ver com o desenvolvimento moderno das ciências: não é a fé um âmbito que deve estar subordinado às ciências enquanto instâncias e autoridades supremas no âmbito do conhecimento? A resposta do Vaticano I pode sintetizar-se assim: a fé se apoia na revelação sobrenatural de Deus que quis dar-se a conhecer "a si mesmo e os decretos eternos de sua vontade" (DH 3004). Existem fundamentos racionais que mostram a credibilidade da revelação. Paralelamente se enfatiza uma dupla ordem de conhecimento, um por razão natural e outro por fé divina<sup>50</sup>. Com esta distinção, que se remonta a Tomás de Aquino, se afirma a autonomia das ciências, por uma parte e, por outra, que o conhecimento da fé e da razão não se contradizem porque ambos têm a Deus por origem.

A insuficiência se coloca não em relação ao afirmado, mas na forma em que, de fato, foi interpretado o ensinamento: como uma estrita delimitação de dois âmbitos de conhecimento. Pode verificar-se esta leitura na maneira

<sup>49</sup> BEOZZO, J. O. Vaticano II: 50 años después en América latina y el Caribe. *Concilium*, n. 346, p. 439-445, 2012, p. 442. Cf. também, BEOZZO, J. O. A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil. In: [www.centromanuellarrain.cl/download/beozzo.pdf](http://www.centromanuellarrain.cl/download/beozzo.pdf).

<sup>50</sup> "O perpétuo sentir da Igreja Católica sustentava também e sustenta que há uma dupla ordem de conhecimento, distinto não só por seu princípio, mas também por seu objeto; por seu princípio, primeiramente, porque num conhecemos por razão natural, e noutro por fé divina; por seu objeto também, porque, além daquelas coisas que a razão natural pode alcançar, se nos propõem para crer mistérios escondidos em Deus dos quais, sem terem sido divinamente revelados, não se poderia ter notícia". (DH 3015).



como a Pontifícia Comissão Bíblica, por exemplo, na primeira metade do século XX, continuou afirmando ideias tais como a autoria de Moisés dos primeiros livros da Bíblia, que os estudos filológicos e de outras disciplinas científicas desautorizavam por completo. Só mediante um lento processo, que tem uma marca importante na encíclica *Divino afflante Spiritu* de 1943 e finalmente no Vaticano II, esta interpretação pôde ser corrigida completamente; em *Dei Verbum* em relação aos estudos bíblicos (DV 12), em *Gaudium et spes*, em relação a todo o âmbito científico (GS 36). Interpretada da maneira indicada, como delimitação estrita e absoluta, Hünermann pensa que a instância magisterial do Vaticano I representa “o final e o coroamento do processo de confessionalização da fé e de conformação de uma igreja confessional” porque aqui, frente às ciências modernas, “se apresenta um âmbito da fé e da compreensão da fé completamente separado”<sup>51</sup>. Neste sentido, pensa o autor, houve uma recepção da modernidade, mas lida a partir da perspectiva do protesto, da simples negação. Daí que tenha sido necessário um “salto qualitativo” (Rahner), que permitisse assumir uma relação de intercâmbio e recíproco enriquecimento entre fé e razão, sem ocultar suas diferenças.

Uma “estrutura interna equivalente”, segundo Hünermann, está em funcionamento, com o caso da segunda constituição do Vaticano I, *Pastor aeternus*, referida ao ensinamento sobre o primado do papa e seu magistério infalível. Frente à fundamentação da autoridade pública a partir da autodeterminação dos cidadãos, o Vaticano I funda a autoridade eclesial mediante a revelação. Mais que no texto mesmo, na interpretação posterior, maximalista, se esboçará um modelo estritamente hierárquico, piramidal, no qual outros sujeitos eclesiais resultam obscurecidos (colegialidade episcopal, sentido da fé dos fiéis, etc.). Também aqui um “salto qualitativo” parecia imprescindível. Não me detenho mais neste aspecto eclesiológico, o qual refiro mais abaixo<sup>52</sup>.

Mais além da referência ao Vaticano I e suas temáticas, o autor destaca a importância de GS, antes de tudo, a afirmação da dignidade da pessoa e diversos temas fundamentais da modernidade. É claro que em GS emerge uma maneira diversa de enfrentar a sociedade moderna num clima radicalmente distinto do anterior. Neste contexto se reclamam reformulações na forma concreta de viver a fé e a experiência eclesial. Na citada exposição de Bento XVI em dezembro de 2005, o papa fala precisamente de um

<sup>51</sup> HÜNERMANN, P. Kriterien für die Rezeption des II. Vatikanischen Konzils, p. 141.

<sup>52</sup> Cf. a frase de Y. Congar de 1963, *Diario del Concilio. Segunda sesión*, p. 20: “A tradição católica conservou, até o momento do triunfo de uma teoria jurídica e unilateral, dominada pela ideia de monarquia pontifícia, a ideia de que o verdadeiro sujeito da infalibilidade era a *Ecclesia universalis*. (...) Esta é a razão pela qual, tradicionalmente, nas questões de fé concernentes à Igreja universal, que é o sujeito indefectível da fé, se procedia à reunião de um Concílio geral, representação de toda a Igreja”. Cf. Também, SCHICKENDANTZ, C. *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad*, Córdoba, 2005, 84ss.

“sim’ fundamental à idade moderna”. O contexto da afirmação é o seguinte: “O Concílio Vaticano II, com a *nova definição* da relação entre a fé da Igreja e certos elementos essenciais do pensamento moderno, revisou ou inclusive corrigiu algumas decisões históricas, mas nesta aparente descontinuidade manteve e aprofundou sua íntima natureza e sua verdadeira identidade.” Em sua argumentação, o passo dado pelo Concílio na direção da idade moderna “pertence, em última análise, ao problema perene da relação entre a fé e a razão, que torna a se apresentar de formas sempre novas.” Isto se tem realizado num tríptico círculo de perguntas: primeiro, na relação entre a *fé e as ciências modernas*, que não só afetava as ciências naturais, mas também a ciência histórica; segundo, a nova relação entre a *Igreja e o Estado moderno*, que concede espaço a cidadãos de várias religiões e ideologias, comportando-se com estas religiões de modo imparcial e assumindo simplesmente a responsabilidade de uma convivência ordenada e tolerante entre os cidadãos; terceiro, a liberdade religiosa, o problema da tolerância religiosa, uma questão que exige uma nova definição da relação entre a *fé cristã e as religiões do mundo*. O próprio texto do Papa, preocupado em enfatizar a continuidade, não deixa de reconhecer aqui “uma certa forma de descontinuidade”, ainda que, destaca, “não se havia abandonado a continuidade nos princípios”.

8ª lição: A identidade cristã-eclesial fica redefinida de maneira importante por esta nova maneira de fazer frente à modernidade: (a) compreende-se a si mesma como uma realidade radicalmente histórica, é Igreja no mundo, não defronte a ele; (b) renova-se o compromisso pelos processos históricos; (c) a sensibilidade pelos problemas humanos, pelas “alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de nosso tempo, sobretudo dos pobres e de quantos sofrem” (GS 1); (d) incorpora-se na agenda eclesial, como parte essencial, a temática dos direitos humanos.

## **6. Despedida de, em média, 400 anos de uma eclesiologia institucional-hierarcológica**

A qualificação de Y. Congar, “hierarcológica”, refere-se a um modelo institucional de Igreja, enquanto *societas perfecta*, que teve como uma de suas características principais o fato de concebê-la, desmedidamente, em analogia com a sociedade política<sup>53</sup>. conforme ao modelo político pré-

<sup>53</sup> Cf. DULLES, A. *Models of the Church*. New York, 2002, p. 26ss. Desde outra perspectiva, F.-X. Kaufmann converge com este diagnóstico teológico de Dulles: “Mediante sua autointerpretação como *societas perfecta*, como assim também por sua exitosa reivindicação do primado de jurisdição, se construiu, com traços de modernização, uma realidade transnacional, e ao mesmo tempo, semelhante ao Estado.”, *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen 1989, 24.

moderno, de natureza monárquica. Este modelo, em voga entre 1500 e 1950 aproximadamente, ainda que nunca numa forma pura como faz notar A. Dulles, enfatizava de maneira desmedida “a estrutura de governo como o elemento formal na sociedade”; tratava-se de “uma visão que define a Igreja em termos de sua estrutura visível, especialmente os direitos e o poder de suas autoridades”<sup>54</sup>. Daí o diagnóstico nítido de Dulles: “As atuais estruturas da Igreja, especialmente o catolicismo romano, têm uma marca muito forte das passadas estruturas sociais da sociedade europeia ocidental”<sup>55</sup>. Num sentido mais amplo, H. Pottmeyer caracterizou este modelo em cinco “prioridades”: prioridade da igreja universal sobre as igrejas locais, dos ministros por sobre a comunidade, da estrutura monárquica do ministério por sobre a estrutura colegial, do ministério sobre os carismas e, finalmente, a prioridade da unidade sobre a diversidade<sup>56</sup>.

O Concílio representa uma transformação significativa nesta concepção; em certo sentido, uma inversão das prioridades anotadas por Pottmeyer. São particularmente importantes os capítulos sobre o mistério da Igreja e sobre o povo de Deus, que oferecem uma visão teológica da Igreja; também a reflexão sobre o episcopado, que “completa” a do Vaticano I; e uma nova subjetivação expressa em várias perspectivas: pela primeira vez num Concílio uma reflexão específica e um documento sobre o laicato, *Apostolicam actuositatem*, o tema do sentido da fé dos fiéis e dos carismas, da vocação à santidade em cada estado de vida.

Formulo aqui dois pontos importantes entre outros muitos que poderiam ser invocados. O primeiro, referido ao episcopado e à colegialidade. Durante a assembleia conciliar, em 1963, um dos peritos mais qualificados, Yves Congar, considerou que “collegialitas” poderia chegar a ser a palavra central do Concílio, assim como “homocousios” o foi para o Concílio de Niceia (325), “transsubstantiatio” para o Lateranense IV (1215) e “primatus” e “infallibilitas” para o Vaticano I (1869/70)<sup>57</sup>. De maneira análoga, em 1965 escrevia Joseph Ratzinger, então perito no Concílio: “O ensinamento sobre a colegialidade episcopal é um elemento essencial da constituição da Igreja”, o “coração” da *Lumen gentium*. “Nenhuma outra questão demandou tantas horas de sessões; nenhuma outra questão desencadeou tanta atividade nos bastidores; nenhuma outra foi submetida a um processo de votação tão cuidado e diferenciado”<sup>58</sup>. Precisamente neste marco, uma mudança que não se nota com clareza e que significa uma transformação

<sup>54</sup> DULLES, A. *Models of the Church*, p. 27. Cf. CONGAR, Y. *Diario del Concilio. Segunda sesión*, p. 10: “...a maioria dos tratados clássicos *De Ecclesia* da época, puros tratados de direito público eclesiástico.”

<sup>55</sup> DULLES, A. *Models of the Church*, 191.

<sup>56</sup> Cf. POTTMEYER, H. *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend*, Freiburg i.Br., 1999, p. 121.

<sup>57</sup> Cf. CONGAR, Y. *Diario del Concilio. Segunda sesión*, p. 115; VLIET, C. Van. *Communio sacramentalis. Das Kirchenverständnis von Yves Congar*. Mainz, 1995, p.178.

<sup>58</sup> *Ergebnisse und Probleme der dritten Konzilsperiode*, Köln, 1965, p. 51.

importante, inclusive pelo significado que tem para a revalorização das igrejas locais e, portanto, para os processos de inculturação, refere-se à "autonomia" dos bispos. A posição que o Concílio corrige é a seguinte: o poder de jurisdição do bispo deriva de uma concessão extrínseca do papa<sup>59</sup>, ao passo que o poder de ordem provém da própria consagração. Esta doutrina, fundada na separação entre a sacramentalidade e a colegialidade, foi um elemento determinante no desenvolvimento de uma relação inadequada entre o papa e os bispos. O colégio episcopal, pelo contrário, não é uma criação do papa, mas brota de um ato sacramental e representa assim um dado prévio da própria estrutura eclesial<sup>60</sup>. A importância do assunto a detectava claramente então, em novembro de 1963, Y. Congar: se somente se admite poder para os bispos "em virtude de uma concessão do papa, e por uma participação de seu poder, que seria o único a ter poder universal. Nestas condições, poderiam nos dizer que diferença haveria, neste aspecto, entre os bispos e o alto pessoal das congregações romanas?"<sup>61</sup>. Daí que o teólogo francês afirme que, com a votação do dia 30 de outubro de 1963, quando se aprovava a ideia a favor da colegialidade episcopal, "a Igreja fez, pacificamente, sua revolução de outubro..."<sup>62</sup>.

Uma segunda transformação eclesiológica de grande alcance pode detectar-se na redescoberta da Igreja local, começando pelo ensino de *Sacrosantum Concilium* sobre a revalorização do bispo diocesano, singular, como autoridade litúrgica<sup>63</sup>. Representa uma mudança de rumo quase milenar. É sintomática a constatação de J. Ratzinger ao fim da década de 60, à qual se poderiam somar outros importantes testemunhos: "A extinção do sentimento da importância da Igreja local é, sem dúvida, uma característica sobressalente da teologia da Igreja latina do segundo milênio."<sup>64</sup> Pelo contrário, uma decisiva

<sup>59</sup> Cf. *Mystici corporis* (1943), 18: "... no que se refere à sua própria diocese, apascentam e regem como verdadeiros Pastores, em nome de Cristo, a grei que a cada um foi confiada; porém, fazendo isto, não são completamente independentes, mas estão postos sob a autoridade do Romano Pontífice, ainda que gozem de jurisdição ordinária, que o próprio Sumo Pontífice diretamente lhes comunicou." (Cursiva minha).

<sup>60</sup> Cf. SCHICKENDANTZ, C. *Cambio estructural de la Iglesia como tarea y oportunidad*, p. 119s.

<sup>61</sup> CONGAR, Y. *Diario del Concilio. Segunda sesión*, 114.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 116. Esta era a pergunta: "Agrada aos Padres que se redija o esquema de maneira que diga que tal poder pertence ao Colégio dos bispos, unido à cabeça *iure divino*?" Votantes: 2.138; placet: 1.717; non placet: 408; nulos: 13.

<sup>63</sup> Cf. MCMANUS, F. R. El poder jurídico del obispo en la Constitución sobre la Sagrada Liturgia. *Concilium*, n. 2, 32-50, 1965, p. 36: "A Constituição vai mais além de tudo isto e estabelece, como norma e princípio, o poder regulador do bispo enquanto se refere à liturgia. O fato de que se trate de um enunciado geral, cujo desenvolvimento ulterior não podemos hoje predizer, não diminui sua importância: sem especificar limites ou detalhes, o Concílio ecumênico reconhece no bispo um poder jurídico que no passado era difícil ou impossível de reivindicar." Refere-se ao importante ensinamento de SC 22, § 1; (vers. bras.: O poder de jurisdição dos Bispos sobre a Sagrada Liturgia, p. 23-36).

<sup>64</sup> RATZINGER, J. *El nuevo Pueblo de Dios. Esquemas para una Eclesiología*. Barcelona: Herder, 1972, p. 206.

correção de rumo se percebe em LG, segundo palavras de M. Kehl: a constituição conciliar sobre a Igreja devolve ao plural, "as igrejas", sua carta de natureza teológica dentro da Igreja católica e na oecumene<sup>65</sup>. É evidente que uma reformulação teórica e prática milenar, se é que alguma vez se materializa, não se "traduz aos fatos reais" (Congar) em poucas décadas. Neste ponto quase tudo está por fazer. A vinculação desta temática à análise de Rahner acerca de uma Igreja mundial é evidente.

*9ª lição:* A partir de várias perspectivas o Concílio representa um salto qualitativo na concepção da identidade dos fiéis, por exemplo: (a) uma compreensão mais teológico-espiritual e menos jurídica da vocação eclesial; (b) uma visão mais descentralizada e mais plural, uma igreja comunhão de igrejas; (c) um dinamismo participativo e missionário marcado por um maior protagonismo de todos os membros do Povo de Deus. Esboça-se uma identidade cristã com novos acentos. O processo latino-americano vinculado à pastoral popular ou às comunidades de base tem sido exemplar em mais de um aspecto<sup>66</sup>.

## *7. Despedida de uma forma de pensar a fé dedutiva e sem contexto*

A forma sistemática do pensar crente foi objeto de importantes debates durante a realização do Vaticano II, particularmente pela novidade que apresentava a introdução de um método indutivo no ensino da Igreja. Percebeu-se que ali se incluía uma reflexão de longo alcance sobre a autocompreensão da Igreja e, deste modo, um debate nevrálgico para o objetivo do Concílio. Tal método, questionado posteriormente, teve particular relevância no pós-Concílio latino-americano. Está em jogo a possibilidade de que a Igreja, a fé e a teologia sejam menos impermeáveis às inquietudes que emergem das complexas experiências biográficas e ao clamor que brota do mundo do sofrimento e dos pobres.

O complexo processo redacional de GS é muito ilustrativo das dificuldades e da novidade que enfrentou o Concílio. Em relação ao debate sobre a liberdade religiosa e no contexto da questão acerca do método, G. Routhier se pergunta: "Como se poderá construir uma reflexão teológica a partir de situações históricas? Não é a verdade imutável e eterna? Não é a teologia uma ciência dedutiva, na qual se parte de princípios para deles deduzir aplicações práticas em situações concretas? Vemo-lo: não só o Concílio se

<sup>65</sup> Cf. KEHL, M. *La Iglesia. Ecclesiología católica*. Salamanca: Sígueme, 1996, p. 340s.

<sup>66</sup> Cf. BEOZZO, J. O. A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil, p. 13; CALIMAN, C. Igreja, Povo de Deus, Sujeito da Comunhão Eclesial. *Horizontes*, n. 24, p. 1047-1071, 2011.

via situado diante de uma questão nova, mas as maneiras clássicas de refletir sobre os problemas se viam postas à prova<sup>67</sup>.

É ilustrativa a consideração do bispo panamenho, Marcos McGrath, presidente da subcomissão que se ocupava do tema “sinais dos tempos” na redação de GS, acerca de tal constituição: “Há, com efeito, uma peculiaridade que o leitor atento deve descobrir se quer apreciar *Gaudium et Spes*”, observa, e qualifica esta “peculiaridade” como “um novo método<sup>68</sup>”. O autor adverte que “nunca antes um Concílio havia abordado os aspectos diretamente temporais da vida cristã de uma maneira tão extensa e sistemática.” E acrescenta: “E não foi tarefa fácil começar a fazê-lo ainda quando os Padres conciliares o pediam com insistência, já ao fim da primeira sessão. (...) Ainda os assim chamados teólogos progressistas, que se ocupavam por então em aperfeiçoar brilhantemente a nova visão da Igreja na constituição dogmática *Lumen Gentium*, se rebelavam contra tudo o que pudesse parecer uma consideração empírica do mundo. Insistiam em que o Concílio devia proceder de acordo com o *método teológico aceito*, o que significava partir dos princípios da revelação, que derivam das normas da fé e da moral, inclusive para a ordem temporal.” Pelo contrário, recorda McGrath, “deveria se projetar *um novo método* para este novo tipo de documento. É este novo método, desenvolvido e aperfeiçoado muito lentamente, imperfeito ainda na última minuta da Constituição, aquele que o leitor deve captar se quer interpretar bem tal Constituição e continuar o diálogo que ela começou com o mundo<sup>69</sup>”.

A expressão mais nítida de todos estes desafios pode verificar-se na discussão mediante a qual, com a votação do dia 4 de dezembro de 1965, aceitou-se definitivamente o inédito título de *Constitutio pastoralis*, Constituição pastoral, rechaçando-se uma série de denominações que, por assim dizer, “degradavam” a categoria desta novidade (declaração, carta, mensagem, instrução). Como é que, então, estas duas palavras apareciam juntas, “constituição” e “pastoral”, sendo que sempre foram tratadas separadamente, em forma paralela? “Constituição” indicava uma doutrina à maneira de princípios sempre permanentes; “pastoral”, pelo contrário, uma aplicação prática, sempre contingente, daquelas verdades estáveis. A novidade não podia ser ocultada. Na “intrínseca unidade” entre “doutrina” e “pastoral”, como se concretizou em GS, produziu-se uma novidade na história do ensinamento conciliar, mais ainda no próprio estatuto da teologia, na forma do pensar crente. Ainda que necessitado de uma precisão

<sup>67</sup> ROUTHIER, G. Finalizar la obra comenzada: La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba. In: ALBERIGO, G. *Historia del Concilio Vaticano II*. 59-177, 84. v. V, Cf. *ibid.*, 164, em relação a GS.

<sup>68</sup> Cf. MCGRATH, M. La génesis de *Gaudium et spes*. *Mensaje*, n. 153, p. 495-502, 1966, p. 495.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 496 (cursivas minhas).

ulterior, propôs-se assim um novo método: desenvolver os pontos de vista da fé a partir da análise da situação humana do tempo<sup>70</sup>.

Explicitado de maneira negativa, com o novo método duas formas foram superadas. A primeira, que em boa medida caracteriza o pensamento da cúria romana de então, apresenta princípios formulados pela Igreja de maneira completamente independente da história e que em seguida se aplicam aos diversos assuntos singulares, sem que aqueles resultem modificados ou relativizados neste processo dedutivo. Este modo de pensar caracterizou a chamada minoria conciliar e sua postura se estendeu ao longo de todos os debates, inclusive até as semanas finais do Vaticano II. A segunda forma de reflexão e apresentação da fé, que havia sido pensada originariamente como alternativa à anterior qualificada de a-histórica, é a seguinte: uma metafísica social própria do ensino social da Igreja. Trata-se de um discurso sobre a sociedade que se ocupa dos mais diversos problemas sociais, políticos e econômicos, destacando particularmente a dimensão ética, mas formulado em forma de princípios fortemente fundados no direito natural. Esta perspectiva metodológica, de maneira análoga à anterior, também não destaca o significado que tem a discussão e a inter-relação com os problemas concretos para a formulação e apresentação da fé. Se bem que esta segunda perspectiva metodológica rechace uma dogmatização estrita de um ensino que, por referir-se ao campo social, por definição se reconhece em necessário progresso, não atenta ou se opõe a uma consideração essencial equivalente aos problemas situados com os princípios metafísicos sociais. Daí que a qualidade dogmática das questões pastorais, como coloca uma teologia a partir dos sinais dos tempos, lhe resulte problemática<sup>71</sup>. Nesta forma de pensar resulta obscurecido o significado constitutivo da situação no tempo para a compreensão da fé.

Portanto, a teologia já não pode conceber-se como uma ciência meramente dedutiva, mas animada por um método indutivo-dedutivo que faz da teologia uma reflexão crente constitutivamente interdisciplinar, histórica e socialmente contextualizada. Na opinião de J. B. Metz, "quem faz teologia, quando, onde e para quem não são hoje perguntas complementares, mas constitutivas da teologia"<sup>72</sup>. A reformulação de G. Gutiérrez ao início dos anos 70 foi pioneira e exemplar: definiu a tarefa teológica como uma "reflexão crítica da práxis histórica à luz da Palavra"<sup>73</sup>. A teologia se compreende como parte integrante de uma práxis, "ato segundo". E tal práxis

<sup>70</sup> Cf. SANDER, H.-J. Theologischer Kommentar zur Pastoralstruktur über die Kirche in der Welt von heute *Gaudium et spes*. In: HÜNERMANN, P.; HILBERATH, B.-J. (Eds.). *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Band 4*, Freiburg i.Br., 2005, p. 581-886, 688.

<sup>71</sup> Cf. *ibid.*, p. 766.

<sup>72</sup> *Dios y tiempo. Nueva teología política*. Madrid, 2002, p. 142.

<sup>73</sup> *Teología de la liberación. Perspectivas*. Salamanca, 1972, p. 38. Cf. BOFF, L.; BOFF, C. *Cómo hacer Teología de la liberación*. Madrid, 1986, p. 35ss.

constitui não só um critério de verificação, mas também um momento interno do conhecimento teológico. Neste contexto adquire importância a medição sócio-analítica, isto é, a assunção das ciências sociais ao interior da reflexão teológica em vista de um conhecimento mais exato da opressão e suas causas, já que se reconheceu à realidade histórica o estatuto de “lugar teológico”, isto é, espaço de uma possível palavra de Deus, revelação<sup>74</sup>. Central no novo método é a perspectiva dos pobres. Não se fala deles como objetos ou destinatários, mas que eles mesmos se convertem em sujeitos, mais ainda, no lugar sócio-teológico por excelência. J. Sobrino afirma que a pobreza dá que pensar, capacita para pensar e ensina a pensar de outra maneira: é “o princípio gerador e articulador do quefazer teológico”<sup>75</sup>.

*10ª lição:* No pós-Concílio se assistiu na América Latina ao surgimento de uma novidade, isto é, uma identidade cristã historicamente situada, definida pelo compromisso pela justiça e a opção preferencial pelos pobres. Como afirmou Sobrino recentemente: “Sem Concílio não teria havido Igreja dos pobres, e tampouco somente com ele.”<sup>76</sup> Neste sentido, o caminho pós-conciliar mostrou que quando o método indutivo foi utilizado – neste sentido a Conferência de Medellín de 1968 é exemplar –<sup>77</sup> as frases iniciais de GS deixaram de ser somente um sincero desejo para converter-se numa perspectiva determinante na forma de pensar e crer, de agir e celebrar: “As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de nosso tempo, sobretudo dos pobres e de quantos sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo. Nada há de verdadeiramente humano que não encontre eco em seus corações”(GS 1).

### ***Olhando para o futuro: uma forma de proceder diante do desconhecido***

Uma breve reflexão final em estreita conexão com o afirmado acerca da nova forma de pensar. Ch. Theobald publicou um breve artigo intitulado: “O Concílio Vaticano II frente ao desconhecido. A aventura de um

<sup>74</sup> Cf. BEOZZO, J. O. A recepção do Vaticano II na Igreja do Brasil, p. 12.

<sup>75</sup> TAMAYO, J. J. Cambio de paradigma teológico en América Latina. In: Tamayo, J. J.; BOSCH, J. (Eds.). *Panorama de la teología latinoamericana*. Estella: Verbo Divino, 2000, 11-52, 18.

<sup>76</sup> SOBRINO, J. La Iglesia de los pobres no prosperó en el Vaticano II. Promovida en Medellín, historizó elementos esenciales en el Concilio. *Concilium*, n. 346, p. 395-405, 2012, p. 400.

<sup>77</sup> Admitido sem discussões no tempo de Medellín, o método “ver, julgar, agir” sofreu repetidos embates nas Conferências posteriores, antes de tudo, em Santo Domingo (1992), também em Aparecida (2007). É muito ilustrativa a correção vaticana do número 19 de Aparecida tal como havia sido formulado pela mesma Conferência. Cf. também a análise do que C. del Campo chama “timidez” ou “carência epistemológica” referido ao método em Aparecida, *Dios opta por los pobres. Reflexión teológica a partir de Aparecida*, Santiago 2010, 81s.



discernimento colegiado dos 'sinais dos tempos'" <sup>78</sup>. Diante do "objetivo relativamente aberto" traçado para o Concílio por João XXIII e as incertezas da primeira sessão, "antes de deixar-nos textos", verificou-se um "processo de aprendizagem" frente ao desconhecido. Tratava-se de "uma nova maneira de proceder": um discernimento colegiado dos sinais dos tempos sob a autoridade da Palavra de Deus, que seria codificado somente quase três anos depois. Efetivamente, dever-se-á esperar quase até o final do processo redacional de GS para que esta tarefa de discernimento "tome a forma de um método ou de uma maneira de proceder" <sup>79</sup>. Theobald julga que este método conciliar tem "uma grande atualidade frente ao desconhecido, às vezes inquietante, que é o nosso dia de hoje" <sup>80</sup>.

Se os pontos destacados nesta contribuição explicitam alguns dos principais aspectos nos quais o Concílio representou uma substancial correção de rumo, uma "revolução pacífica" (Congar) ou um "salto qualitativo" (Rahner), na direção segundo a qual deve mover-se o cristianismo e a Igreja, a nova evangelização constitui "somente o começo do começo" <sup>81</sup>; daí que a busca de novas formas culturais da fé e da experiência eclesial possa suscitar perplexidades importantes. Desde o início do Concílio estava claro que se afrontava uma questão maior: a pergunta pela identidade da Igreja num novo momento histórico-cultural. Neste marco, portanto, de "transição na direção de uma nova época" (Alberigo), a provada "forma de proceder" constitui um instrumento relevante: frente ao desconhecido, a aventura de um discernimento comunitário dos sinais dos tempos <sup>82</sup>.

(Tradução do original espanhol por Paulo César Barros SJ)

**Carlos Schickendantz.** Doutor em Teologia pela Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Alemanha. Pesquisador do Centro Teológico Manuel Larraín ([www.centromanuellarraín.cl](http://www.centromanuellarraín.cl)).

**Endereço:** Facultad de Filosofía y Humanidades  
Universidad Alberto Hurtado.  
Alameda 1869. Santiago – Chile  
e-mail: [carlosschickendantz@gmail.com](mailto:carlosschickendantz@gmail.com)

<sup>78</sup> Em *Concilium*, n. 346, p. 373-382, 2012.

<sup>79</sup> *Ibid.*, 376.

<sup>80</sup> *Ibid.*, 374.

<sup>81</sup> RAHNER, K. El Concilio, nuevo comienzo. In: LEHMANN, K.; ENDEAN, P.; SOBRINO, J.; WASSILOWSKY, G. *Karl Rahner: la actualidad de su pensamiento*. Barcelona, 2004, p. 67-88, 76; (original de 1966).

<sup>82</sup> Cf. *Gaudium et spes* 11,1: "O Povo de Deus, movido pela fé, que o impulsiona a crer que quem o conduz é o Espírito do Senhor, que enche o universo, procura discernir nos acontecimentos, exigências e desejos, dos quais participa juntamente com seus contemporâneos, os sinais verdadeiros da presença ou dos planos de Deus".