
**O ESTILO PASTORAL DO VATICANO II E SUA
RECEPÇÃO PÓS-CONCILHAR
ELABORAÇÃO DE UMA CRITERIOLOGIA E ALGUNS EXEMPLOS
SIGNIFICATIVOS**

**The pastoral style of Vatican II and its post-Conciliar reception
Elaboration of a criteriology and some significant examples**

*Christoph Theobald**

RESUMO: Em diálogo com a leitura de John W. O'Malley sobre o Concílio Vaticano II, o presente artigo analisa seu *corpus* textual e se pergunta sobre seu "estilo pastoral". Desde sua preparação, o Concílio se caracterizou por um processo de intercompreensão conciliar e ecumênica. Seu estilo afastou-se das fórmulas canônicas, eliminando os anátemas e aproximando-se do estilo evocativo, bíblico (narrativo, parenético, deliberativo, doxológico). Os preâmbulos das Constituições *Dei Verbum*, *Sacrosanctum Concilium*, *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes* permitem avaliar esse "estilo pastoral" e as consequências para a recepção visível na exortação *Evangelii nuntiandi*, na encíclica *Ut unum sint* e no encontro inter-religioso de Assis em 1986. À guisa de conclusão, recorda que o estilo cria o mundo que o texto habita. Daí o valor heurístico desta abordagem na análise da recepção do Vaticano II e a determinação de uma autêntica fidelidade ao espírito e à letra do Concílio, em contraste com outros textos que revelam o conflito entre esse "estilo pastoral" e a tradição dogmática.

PALAVRAS-CHAVE: Concílio Vaticano II, Estilo, Princípio de Pastoralidade, Recepção pós-conciliar

ABSTRACT: In dialogue with the reading of John W. O'Malley on the Second Vatican Council this article analyzes its textual *corpus* and questions its "pastoral style." Since its preparation, the Council was characterized by a process of conciliar

* Centre Sèvres – Facultés Jésumites de Paris. Artigo submetido a avaliação 07.05.2012 e aprovado para publicação em 28.05.2012.

and ecumenical mutual understanding. Its style departed from the canonical formulas, eliminating the anathemas and approaching the evocative style, Biblical (narrative, parenetical, deliberative, doxological). The preambles of the Constitutions *Dei Verbum*, *Sacrosanctum Concilium*, *Lumen Gentium* and *Gaudium et Spes* assess this “pastoral style” and the consequences for the visible reception in the exhortation *Evangelii nuntiandi*, in the Encyclical *Ut unum sint* and in the interreligious meeting in Assisi in 1986. By way of conclusion it points out that the style creates the world in which the text dwells. Hence the heuristic value of this approach in the analysis of the reception of Vatican II and the determination of an authentic fidelity to the spirit and to the literal meaning of the Council, in contrast with other texts that reveal the conflict between this “pastoral style” and the dogmatic tradition.

KEYWORDS: Vatican Council II, Style, Pastoral principle, post-Conciliar reception

É a John W. O'Malley que devemos o interesse pela unidade estilística do *Corpus* textual do Concílio Vaticano II. Desde os anos 1980¹, o historiador da Weston School of Theology propõe a ideia de que a novidade do Concílio consiste no evento de linguagem que ele representa: progressivamente o Vaticano II teria dado lugar a um novo “jogo de linguagem”, ou mesmo a uma nova “retórica única em si mesma” que culmina na *Gaudium et Spes*². Ela exige que se complete como se segue – e de maneira positiva – a terceira e quarta regras de interpretação adotadas pelo Sínodo Romano de 1985: “não é legítimo separar o espírito e a letra do Concílio. *Para compreender a relação entre o espírito e a letra do Concílio, uma atenção especial deve ser prestada ao estilo e às formas literárias nos quais o ensinamento do Concílio é expresso*”³.

Para O'Malley o estilo resulta de “dois elementos essenciais”: um gênero literário e um vocabulário que lhe corresponda”⁴. Para o gênero adotado pelo Concílio, ele o identifica à “eloquência epidíctica» que substitui a “eloquência jurídica”⁵; quanto ao vocabulário, ele identifica cinco traços: a acentuação das relações horizontais (com palavras como “cooperação”, “parceria”, “colaboração” e “colegialidade”, a insistência no serviço em

¹ O'MALLEY, J. W. Vatican II: Historical Perspectives on its Uniqueness and interpretation. In: RICHARD, L.; HARRINGTON, D.; O'MALLEY, J. W. (Org.), *Vatican II. The Unfinished Agenda. A Look to the Future*, New York: Paulist Press, 1987, p. 22-32.

² O'MALLEY, J. W. Erasmus and Vatican II: interpreting the Council, in MELLONI, A. (Org.), *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna, Il Mulino, 1996, 197.

³ O'MALLEY, J. W. Official Norms: On interpreting the council, with a response au Cardinal Avery Dulles. *America*, v. 11, n.188, 31 mar. 2003, p. 12.

⁴ O'MALLEY, J. W. *What happened at Vatican II*, Cambridge, MA: Havard University Press, 2008, p. 46.

⁵ *Ibid.*, p. 47-49.

detrimento do controle, “o termo “rei” sendo interpretado pelo de “servidor”), a orientação na direção do futuro “com termos como “desenvolvimento”, “progresso” e “evolução”, a substituição de um vocabulário de exclusão por um vocabulário inclusivo e, enfim, a preponderância da “participação ativa” de todos com relação a uma adesão passiva⁶.

Em 1989, O'Malley já havia refletido sobre a presença da consciência histórica nos textos do Concílio nele distinguindo três estilos, o “substancialismo”, o “providencialismo” e o “exemplarismo”, que abordam a história sob a modalidade exclusiva da continuidade, e um quarto, que reconhece também certa descontinuidade, o do “primitivismo”, que se apoia na ideia de uma época ideal, o tempo de Jesus e da Igreja primitiva ou outra época da história, para considerar o futuro como retorno a uma idade de ouro. Ora, nenhum desses estilos, todavia bem presentes nos documentos, dá conta da radicalidade da ideia de reforma em certos textos do Vaticano II, em luta com a descontinuidade história no seio mesmo da continuidade⁷. Daí a ideia de O'Malley de completar também a quarta regra do sínodo romano: “O Concílio deve ser entendido em sua continuidade com a grande tradição da Igreja. *Guardando no espírito esta continuidade fundamental na grande tradição da Igreja, os intérpretes devem também dar conta de como o Concílio está em descontinuidade com relação às práticas, ensinamentos e tradições anteriores*”⁸.

Essas indicações estilísticas, que levam a precisar vantajosamente ao menos duas das quatro regras de interpretação do Concílio, suscitaram muitas discussões, seja sobre a definição do gênero literário, seja sobre a própria abordagem retórica. No que concerne ao gênero, é conhecida a hipótese de Peter Hünermann que compreende o *corpus* como “texto constitucional” da fé; hipótese que me parece oposta à do “gênero epidíctico” identificado por O'Malley. Exprimi em outras ocasiões uma série de questões, para não dizer de reservas, com relação a esta tese, a mais importante sendo minha dúvida sobre a possibilidade de designar a unidade estilística do corpus conciliar por um gênero literário *único* e sobre a capacidade desse gênero “constitucional” honrar até o fim os conflitos que se exprimiram por “fórmulas de compromisso”, conflitos que continuam a perseguir a Igreja⁹. O'Malley é

⁶ *Ibid.*, 49-51; O'MALLEY, J.W. The style of Vatican II. The 'how' of the church changed during the council. *America*, v. 6, n. 188, 24 fev. 2003, p. 15.

⁷ O'MALLEY, J. W. Reforme, Historical Consciousness, and Vatican II's *Aggiornamento*, in *Tradition et Transition: Historical Perspectives on Vatican II*, Wilmington, DE, M. Glazier, 1989, p. 44-81 (reedição em 2002).

⁸ O'MALLEY, J. W. Official Norms: On interpreting the council, with a response au Cardinal Avery Dulles, dans *America*, v. 11, n. 188, 31 mar.2003, p. 12; ID., *What happened at Vatican II*, Harvard University Press, 2008.

⁹ THEOBALD, C. *La réception du concile Vatican II. I Accéder à la source*, US nouvelle série, n. 1, Paris, Cerf, 2009, p. 440-445. Para uma releitura sintética do conjunto do percurso realizado nesse primeiro volume, cf. THEOBALD, C. Vatican II: un corpus, un style, des conditions de réception. *Laval théologique et philosophique*,

sensível a esses conflitos, falando dos textos como de “documentos de comitês, cheios de compromissos e de ambiguidades”¹⁰. Por outro lado, pode-se perguntar se sua proposta retórica e sua compreensão do estilo são adaptadas a esse estado de fato. É suficiente definir o estilo como cruzamento de um “gênero” e de um “vocabulário”? Guy Jobin tenta afinar a retórica de O’Malley pela teoria dos “atos de palavra” (*speech acts*). De minha parte, eu proponho outra via tentando integrar, na própria definição da unidade estilística do *corpus*, aquilo mesmo de que nele encontramos o vestígio, a saber, não somente a conversão conciliar à “pastoralidade”, mas também uma maneira de se pôr de acordo sobre esse princípio no seio mesmo da assembleia e no processo de recepção.

Para localizar os traços distintivos do “estilo pastoral” do Vaticano II, parece-me necessário ligar o *corpus* ao próprio “acontecimento” conciliar – o que é a inalienável aquisição da Escola de Bolonha¹¹ –, ampliando o campo de investigação para além do plano linguístico e introduzindo nele uma verdadeira pragmática histórica. É o que farei num primeiro tempo, antes de testar, num segundo momento, a virtude heurística dessa abordagem no terreno da recepção do Concílio, examinando três situações diferentes, e concluindo com algumas reflexões mais teóricas sobre a noção de estilo.

I. “... medindo tudo segundo as formas e proporções de um magistério de caráter sobretudo pastoral” (Gaudet mater ecclesia)

Se não é possível fechar os textos conciliares num gênero literário único, seja ele “constitucional” ou “epidíctico” – o que é preciso mostrar –, somos entregues ao que o próprio Concílio iniciou, sem concluir, a saber, a elaboração de um “*corpus*”, conduzido ao mesmo tempo por um fenômeno de intertextualidade e um princípio, a “pastoralidade”, sem dar indicações explícitas sobre a articulação entre esse princípio e a organização interna do conjunto textual que ele nos deixou. É portanto *dele mesmo* que o *corpus* – de estrutura “aberta” — remete a questão de sua unidade a seus destina-

v. 3, n. 67, p. 421-441, out. 2011; ID., La réception du concile Vatican II: élaboration d’une critériologie. À propos de la fonction normative de l’histoire en théologie catholique, a ser publicado em 2012 in *Louvain Pastoraland Theological Monographs*, em Peeters, Leuven.

¹⁰ O’MALLEY, J. W. *Reforme, Historical Consciousness, and Vatican II’s Aggiornamento*, p. 45.

¹¹ Cf. *Histoire du Concile Vatican II. 1959-1965*, 5 tomos (1995-2001), sob a direção de G. Alberigo, versão francesa, Paris, Cerf, 1997-2005 (versão brasileira, Petrópolis: Vozes, 1996-2000, v. 1 e 2).

tários e aos receptores que nós somos. Não é a menor das analogias que liga a obra do Vaticano II ao *corpus* bíblico, que, também ele, resulta de um fenômeno de intertextualidade, sem estabelecer a partir de si mesmo sua unidade e sua ordem interna (*taxis*), que têm a ver com um ato de recepção comunitária e eclesial.

A hipótese que defendo se situa então numa dupla vertente. Sobre o plano linguístico, a analogia entre a linguagem bíblica e a patrística, de um lado, e a do *corpus* conciliar do outro – pode-se até dizer a osmose entre esses dois tipos de linguagem – conduz antes a distinguir uma pluralidade de “gêneros” literários. Onde situar a partir então a *unidade* do *corpus*? Ela poderia resultar de um trabalho de síntese no nível canônico, doutrinal, moral e litúrgico; a história da recepção do Vaticano II se deixa, por um lado, compreender a partir de tal esforço de síntese, continuado efetivamente nesses diferentes níveis¹². Mas se se leva a sério o princípio de “pastoralidade”, confiado por João XXIII ao Concílio que o recebeu e progressivamente explicitou, deve-se situar a unidade mais numa “maneira de proceder” ao mesmo tempo comum e culturalmente diversificada; “maneira de proceder” que consiste em compreender o *corpus* textual do Vaticano II de imediato como expressão de uma experiência *extratextual*, experiência de escuta da palavra de Deus e de encontro efetivo da infinita variedade daqueles aos quais a assembleia quer se dirigir: essa “maneira” ou “via” se esclarece facilmente – nós o veremos – numa análise detalhada dos preâmbulos ou introduções das quatro constituições.

Ora, desde o primeiro período do Concílio, uma ligação íntima se estabelece entre esta “maneira” de proceder e uma “maneira” de confiar a busca da verdade a um *processo de intercompreensão* conciliar e ecumênica, isento de todo falso irenismo. Eis a vertente histórica ou pragmática de nossa hipótese: a coerência entre o que é enunciado e a maneira de o fazer implica também, e sobretudo, a *capacidade de aprendizagem individual e coletiva dos padres conciliares num jogo conflituoso e altamente estratégico entre uma maioria e uma minoria*, capacidade de aprendizagem fundada na escuta do outro e de si, numa misteriosa simultaneidade atribuída ao Espírito; é este o preço, em última análise, da credibilidade do Concílio.

Precisamente esse jogo complexo que eu chamo de “estilo pastoral” do Vaticano II, que não pode ser reduzido *nem* à configuração sincrônica de um evento de linguagem (O’Malley), *nem* à experiência histórica dos atores conciliares (escola de Bolonha), mas que se situa bem numa maneira evangélica de proceder e de se pôr de acordo, *inscrito* num corpo textual “aberto” que, em razão mesmo dessa “abertura”, permanece por sua vez intimamente

¹² Cf. THEOBALD, C. *La réception du concile Vatican II. I Accéder à la source*, p. 504-507.

ligado a uma maneira de se situar *hic et nunc* entre a Palavra de Deus e seus receptores potenciais. Precisemos rapidamente essas duas vertentes de nossa hipótese estilística.

A analogia entre a linguagem bíblica e a linguagem do corpus textual do Vaticano II

No *plano linguístico*, uma primeira observação tem a ver com o gênero “texto conciliar”: inventada por Niceia e tendo muitas vezes variado no decorrer da história dos concílios, a *forma bipartite* desse “gênero”, combinando a confissão de fé, mais ou menos desenvolvida, e seu lado negativo, o anátema, seguidos de outras regras canônicas, refere-se a um lugar eclesial situado no seio de uma sociedade cristã que defende sua unidade através de delimitações jurídicas. Esta forma doutrinal e jurídica do gênero “texto conciliar” indica por si mesma sua nítida diferença com relação ao *estilo das Escrituras*. Ora, ao retirar o lado negativo do “gênero conciliar”, o Vaticano II muda sua “forma”, doravante ligada ao que João XXIII designa pelo termo “magistério com caráter sobretudo pastoral”, e que implica no nível de seu “lugar” um novo tipo de relação no seio da Igreja e com a sociedade. Os elementos disciplinares ou canônicos da obra conciliar não são excluídos, mas integrados numa *forma globalmente não jurídica*, que torna a diferença entre a Escritura, seu estilo e sua posição única, e o *corpus* conciliar menos aparente. É preciso aplicar à obra do Concílio o que ele mesmo diz das relações entre Escritura e teologia: “*Que o estudo da Escritura Santa seja como que a alma da sagrada teologia*”¹³. Esta *alma* ou esta *forma* se manifesta, então, por uma *forte osmose entre a linguagem escriturística e a linguagem conciliar*; osmose que não deixa de levantar dificuldades que não posso abordar aqui¹⁴.

Esta *forma bíblica* dos documentos do Vaticano II necessita uma análise precisa que conduz – e esta é a segunda observação – não a um gênero único, mas ao rastreamento de uma pluralidade de elementos, de gêneros ou de formas linguísticas¹⁵. Eu rastreei ao menos quatro: (1) primeiro, o *elemento narrativo*, onipresente no *corpus* e dotado de uma dupla virtude, a saber, a capacidade de chamar a atenção sobre os “personagens” da narração, “lugares vazios” a serem ocupados hoje pelo receptor conciliar das Escrituras e por aqueles aos quais este se dirige, e aptidão de veicular, em razão de sua forma genérica ou progressiva, uma força de renovação ou de reforma, quando não de exercer uma função educativa; (2) o *gênero parenético*, conjunto linguístico muito complexo que, ao mesmo tempo que enraizado na narrativa bíblica, se desdobra numa dupla direção, *canônica*

¹³ DV, 24; cf. também OT, 16. Este princípio é afirmado, pela primeira vez, pela encíclica *Providentissimus Deus* (1893) de Leão XIII.

¹⁴ Cf. THEOBALD, C., *La réception du concile Vatican II. I Accéder à la source*, p. 447s.

¹⁵ Cf. *ibid.*, p. 446-467.

para o que é do jogo relacional entre atores *eclesiais* (*munera*) e suas ações específicas (liturgia, sacramentos, missão, etc.), e *moral e jurídico* no que concerne às *leis sociais* que governam a vida privada e pública e às ações relacionadas a essas esferas, não sem fazer intervir aspectos organizacional ou diretamente programático, quando não utópico se se pensa ao que é dito sobre a colaboração e sobre o diálogo; (3) o *gênero deliberativo e argumentativo*, fundado no princípio da busca comum da verdade¹⁶, ao mesmo tempo inscrita, por uma parte não negligenciável, na forma linguística do *corpus* e executada na estrutura deliberativa do Concílio; (4) enfim, o gênero bíblico da *doxologia*, que não é da mesma ordem que as formas precedentes, ela as indexa de alguma forma, abrindo no conjunto de um texto ou no *corpus* uma brecha de ordem teologal. O Concílio não utiliza abusivamente desse estilo; mas em alguns lugares estratégicos, a doxologia é evocada, seja sob a forma de uma intenção seja como *ato* aberto que espera do receptor que ele interrompa a leitura e torne real o que ele acaba de ler, relacionando-o a Deus.

A extrema variedade de perspectivas que acabamos de descobrir, abertas no seio de elementos de linguagem em número restrito, mas a cada vez articulados diversamente, repropõe de maneira nova a questão da unidade do *corpus* conciliar, tratada até agora em analogia com o *corpus* bíblico.

É aqui que intervém o “princípio de pastoralidade” já evocado. Sua função de unificação do *corpus* textual só pode ser rastreada após tê-la identificado no plano histórico. Pois não se pode negar que a recepção deste princípio “roncalliano” pelo Concílio se estendeu aos quatro períodos e orientou seu processo de aprendizagem, enquanto que a programação conciliar e portanto a arquitetura do futuro *corpus* é quase terminada na primavera de 1963. Quanto a esse princípio, uma ligação se estabelece desde o outono de 1962 entre a proposição da verdade e sua *possível* recepção – a “pastoralidade” no sentido estrito do termo – e a proposição *católica* da verdade e a *possibilidade* dos irmãos separados de “pressentir que não obscurecemos o que eles defendem legitimamente como verdadeiro e como seu próprio bem”¹⁷. Esse princípio pastoral e ecumênico se encarrega então de duas implicações maiores: sua ligação com a ideia de reforma e sua relação com o enraizamento histórico e contextual dos destinatários do Evangelho se explicitam progressivamente e refluem sobre a forma que o magistério está tomando durante seu percurso conciliar.

¹⁶ Cf. *Dignitatis humanae*, n. 3: «A verdade deve ser buscada segundo a maneira própria à pessoa humana (*modo Dignitate humanae*) e à sua natureza social, a saber por uma livre pesquisa, por meio do ensinamento e da educação, do intercâmbio e do diálogo pelos quais uns expõem aos outros a verdade que encontraram ou pensam ter encontrado, a fim de se ajudar mutuamente na busca da verdade; a verdade uma vez conhecida, é por um assentimento pessoal que é preciso a ela aderir firmemente».

¹⁷ Cf. RAHNER, K. *Generalia et Disquisitio brevis de Schemate «De fontibus revelationis»* (cf. Istituto per le scienze religiose, Fond FMGR 4. 6. 16).

Uma vez feito esse rastreamento, pode-se tentar ultrapassar o “paralelismo” entre programação conciliar e recepção do princípio de pastoralidade e compreender sua inscrição no *corpus* textual do mesmo. É aqui – terceira observação textual – que intervêm os preâmbulos ou introduções das quatro constituições que, graças a esse primeiro rastreamento histórico, ganham todo seu relevo. É preciso lê-los segundo a ordem histórica de sua composição (*Sacrosanctum Concilium*, *Lumen Gentium*, *Dei Verbum*, *Gaudium et Spes*) e segundo uma ordem sistemática; leitura que consiste em sobrepor-los a partir do prólogo da *Dei Verbum*, querido pelo Concílio como principal¹⁸, e daí extrair a estrutura enunciativa.

Se se olha o preâmbulo da constituição sobre a *divina liturgia*, que tem um estatuto particular porque introduz o primeiro documento do Vaticano II, nele já se encontra o que se poderia chamar de “célula geradora” da obra conciliar com a indicação de suas finalidades e, sobretudo, o estabelecimento de *dois vetores fundamentais da vida cristã no cotidiano*: a relação com o mistério do Cristo e os outros, mediatizado pela “natureza autêntica da verdadeira Igreja” e a relação nessa Igreja entre as dimensões humana e divina, visível e invisível, entre a ação e a contemplação, entre sua maneira de estar presente no mundo e permanecendo-lhe ao mesmo tempo estrangeira.

Ao considerar os três outros preâmbulos, não se pode negar que sua superposição revela um mesmo *jogo relacional* fundado numa dupla alteridade, a da Palavra de Deus e a de seus destinatários, alteridade designada pelos dois eixos ou vetores, vertical e horizontal, da qual acima se falou. Os três textos abordam esse jogo relacional em perspectivas que se completam progressivamente: *Dei Verbum* situa o Concílio (*tradentes*) e seus receptores possíveis no *processo de tradição* da Palavra de Deus (*traditum*), processo que “representa” ao mesmo tempo o centro das Escrituras; *Lumen Gentium* se desloca rumo ao “fundamento” *eclesial* deste jogo de relação que tem seu lugar na trajetória – “sacramental” – entre o Evangelho de Deus, escutado nas Escrituras, e seus inumeráveis destinatários, a Igreja sendo “signo e meio” da comunhão entre os dois, quando não de sua união íntima com Deus e de sua unidade; *Gaudium et Spes*, enfim, muda mais uma vez de perspectiva abordando sempre o mesmo jogo relacional entre o Concílio e os outros a partir de sua comum humanidade, o Evangelho e a força salvífica que ele comporta sendo considerados para esclarecer a vocação do ser humano e liberar o germe divino que é depositado nele em vista de uma fraternidade universal. Mas, ao mesmo tempo, a *orientação dos eixos ou vetores nos textos precedentes se inverte*: o outro é doravante o ponto de partida, e o que nele se encontra de verdadeiramente humano suscita a capacidade de escuta dos discípulos do Cristo; a Igreja aparece

¹⁸ Cf. AS IV/1, 341 et IV/5, 741.

então como estando inserida no conjunto da família humana, dialogando e cooperando com ela a partir de seus recursos próprios, o Evangelho e sua força salvífica; esses recursos, ela os encontra ultimamente na *maneira do Cristo vir e ser no mundo*¹⁹.

Pondo em evidência os diferentes aspectos do princípio de pastoralidade enquanto maneira evangélica de proceder e de estar em relação com o outro, os três prólogos que acabam de ser apresentados designam em definitivo o “lugar” onde se constitui a unidade do *corpus* conciliar quando se renuncia a buscá-la numa impossível síntese de seus diferentes ensinamentos doutrinários e disciplinares. *Esta unidade, é na realidade um “acontecimento”, o acontecimento teológico de escuta e de anúncio no seio do Concílio e no momento de sua celebração, suposto como a montante e fora do texto, mas projetado no corpus textual, em particular, seu prólogo, que é o da Dei Verbum, para tornar possível, a jusante, um mesmo acontecimento teológico de recepção e de anúncio ou de tradição do Evangelho sob suas múltiplas formas; acontecimento que se produzirá a cada vez que o permite a leitura das Escrituras e tudo o que ela supõe de um ponto de vista eclesial e antropológico.*

A deliberação conciliar

Acabamos de ir ao encontro da vertente extratextual, pragmática ou histórica, de nossa hipótese, presente desde nossa análise dos quatro gêneros ou elementos textuais do *corpus* conciliar, em particular no “gênero deliberativo” que liga os textos ao processo deliberativo do próprio Concílio. Ora, esse processo é de imediato conflituoso e leva a uma série de “compromissos” doutrinários, tornando possível a unanimidade moral dos votos finais. Como situar esses conflitos e seu resultado com relação à maneira de proceder que acabamos de rastrear como princípio de unidade do *corpus* e do acontecimento conciliar?

A maioria dos conflitos não tem a ver somente com esse ou aquele ponto doutrinário, mas mais gravemente com uma maneira de proceder *conjunta*. Eles são então de ordem “paradigmática”, segundo a teorização da “mudança paradigmática”, desenvolvida por Thomas S. Kuhn no domínio da história das ciências²⁰. A argumentação lógica que funciona facilmente no interior de uma “ciência normal” encontra seu limite desde que se trata de aceitar ou rejeitar a entrada num *novo* paradigma. Surge então todo tipo de discursos de persuasão, acompanhados de fenômenos de violência, de

¹⁹ Deste ponto de vista, os n. 11 et 12 de *Dignitatis humanae* que expõem a maneira de agir do Cristo (*via Christi*), dos apóstolos e da Igreja constituem o *verdadeiro centro estilístico* do concílio Vaticano II; cf. THEOBALD, C. *La réception du concilie Vatican II. I Accéder à la source*, p. 802-811.

²⁰ Cf. *ibid.*, p. 319-359 (com as referências necessárias).

censura ou de excomunhão. É exatamente o que se passa, num outro plano, entre minoria e maioria conciliar. Se o debate se envenena em certos momentos, é porque o *acordo sobre as regras do jogo não é mais garantido*, cada parte defendendo sua própria concepção do catolicismo e do papel que nele deve jogar a instituição conciliar. Em vários momentos este limite foi atingido, em particular no dia 25 de fevereiro de 1963, quando o cardeal Ottaviani contestou o voto da Comissão mista sobre o *De revelatione* e pôs em dúvida a fidelidade do cardeal Bea à fé católica, ou ainda quando em novembro de 1964 a minoria apresentou o voto de orientação do dia 30 de outubro sobre a sacramentalidade do episcopado e sobre a colegialidade como irregular e acusou a maioria de querer dogmatizar a opinião de uma escola teológica, argumento que a maioria da comissão mista já tinha utilizado durante a primeira intersessão para se opor à dogmatização da teoria das duas fontes pela minoria.

A analogia entre certos conflitos conciliares e os conflitos ditos “paradigmáticos” parece então ser pertinente, à condição no entanto de sublinhar claramente que a adoção de uma maneira evangélica de proceder, conforme à verdade buscada conjuntamente²¹, não pode de nenhuma maneira ser imposta por uma regra do jogo, mas releva de uma *conversão não programável de todos os participantes*. O único “limite” que, porém, se impõe à liberdade teológica desta conversão é a necessária eficácia de uma assembleia de proporções desmedidas e o tempo do qual ela dispõe. Uma alternativa de fundo se apresenta aqui, que permite situar as deliberações conciliares num “espaço” móvel, delimitado ao mesmo tempo por *estratégias* para defender esta ou aquela posição ou/e garantir a necessária eficácia das deliberações e por um *espírito de livre entendimento* entre padres. O regulamento conciliar, ajustado várias vezes, *pode* com efeito ser imposto somente pela força de um direito que respeita as proporções efetivas da assembleia e favoriza sua eficácia; é então a obediência devida à jurisdição pontifícia ou à lei habitual das democracias parlamentares com seus vencidos que motiva a adesão aos decretos e não a convicção íntima dos padres. Mas o regulamento pode também ser proposto de tal maneira que um “espaço” de conversão em vista de um livre entendimento de todos seja organizado²². Esta forma de inscrever *uma maneira evangélica de proceder*

²¹ Cf. Cf. *Dignitatis humanae*, n. 3 (ver acima, nota 16) e *Unitatis redintegratio*, n. 11: “Além do mais, no diálogo ecumênico, os teólogos católicos, fiéis à doutrina da Igreja, conduzindo em união com os irmãos separados suas pesquisas sobre os divinos mistérios, devem proceder com o amor da verdade, caridade e humildade. Opondo a doutrina, eles se lembrarão que existe uma ordem ou uma «hierarquia» das verdades da doutrina católica, em razão de sua relação diferente com os fundamentos da fé cristã. Assim será traçada a via (*via*) que os incitará todos, por esta emulação fraterna, a um conhecimento mais profundo e uma manifestação mais evidente das insondáveis riquezas do Cristo (Ef 3, 8)”.

²² Segundo a velha “regra certa” do 5º Concílio ecumênico, levada pela convicção de que “quando questões que devem ser decididas pelas duas partes são postas nas discussões comuns (*in Communibus disceptationibus*), a luz da verdade espanta as trevas da mentira”.

no funcionamento conciliar necessita, da parte das instâncias dirigentes, de ponderações muito complexas. João XXIII e Paulo VI escolheram esta via.

Retenhamos então, para responder agora à questão da unidade estilística da obra conciliar, que ela é fundada num *laço* íntimo entre esta inscrição de uma maneira evangélica de *se acordar na deliberação*, de um lado, e, do outro lado, o que foi dito do *princípio pastoral e ecumênico* com suas implicações, a experiência de auto-reforma e o respeito do enraizamento histórico e contextual do interlocutor. Esse laço introduz uma complexidade muito específica na obra conciliar, complexidade que faz parte de sua configuração própria. É verdade que, num *primeiro nível*, o *corpus* pode ser compreendido como regulação do processo pastoral em sua simplicidade última, tal como pode ser visto nos preâmbulos e introduções analisados acima. Mas logo que aparece a complexidade ecumênica e histórico-cultural do ato de “tradição” no mundo contemporâneo, a recepção é confrontada com o problema hermenêutico e com a dificuldade dos Padres em dar-lhe uma formulação unificada que não somente integre o conjunto de seus parâmetros, mas marque também em retorno o tratamento de todas as outras questões postas ao Concílio; é o lugar no qual se manifesta o caráter inacabado e provisório de seu trabalho. Assim, num *segundo nível*, o *corpus* conciliar é o vestígio de um gigantesco processo de aprendizagem individual e coletivo, de uma espécie de retorno sobre si da consciência eclesial em debate com a modernidade e de outras forças espirituais e religiosas, vestígio de uma verdadeira “reforma” ou “conversão”, certamente inacabada, mas fundada no Evangelho mesmo de Deus.

O “compromisso” doutrinal situa-se precisamente nesse lugar: ele indica o bem supremo que é a unidade e o consenso; ele é ao mesmo tempo a confissão, pelo Concílio, de sua própria historicidade e, portanto, de sua impossibilidade de chegar, em tal momento preciso da história, ao fim de um conflito doutrinal, obrigando todos a conviver *com* esta situação desconfortável. As formulações que disso resultam têm a ver com uma teologia negativa: diante da dificuldade de poder dizer o verdadeiro, elas indicam o que não é, quando não os “limites” no interior dos quais ele se situa. Poderia objetar-se que o compromisso obscurece “o espírito profético próprio à Igreja de Deus”, evocado muitas vezes por Paulo VI. É possível e deve ser discernido em cada caso. Mas pode-se sustentar também que é precisamente esta *humilde consciência do inacabamento*, aceita para não deixar se destruir uma maneira evangélica de proceder, que é a marca última do estilo profético do Vaticano II.

Em todo caso, o objetivo que João XXIII tinha dado ao Concílio, no dia 11 de outubro de 1962, era o de reconsiderar o “todo” (*tutto*) do ensinamento da Igreja numa perspectiva nova, “segundo as formas e as proporções de um magistério sobretudo pastoral”. É uma “mudança paradigmática” que ele tinha desejado para o Concílio e que este efetivamente realizou ao

explicitar essas “formas e proporções” no momento em que ele devia “encarná-los” num *corpus* textual, a “paciência” que necessita tal conversão ao mesmo tempo individual e coletiva fazendo parte deste estilo pastoral, segundo as palavras e os próprios atos do papa João²³.

II. A virtude heurística da abordagem estilística na análise da recepção conciliar

A hipótese estilística que acaba de ser desenvolvida apoia-se, certamente, num bom número de referências na própria obra do Concílio; mas já que este é por princípio “aberto” à recepção – e já mostramos como compreender esta abertura e este inacabamento –, somente uma análise de alguns exemplos de recepção conciliar pode verificar o valor heurístico de nossa abordagem e consolidar assim sua pertinência. A escolha de três exemplos, a exortação apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975), de Paulo VI, a encíclica *Ut unum sint* (1995), de João Paulo II, e o encontro de Assis (1986), se esclarecerá na medida em que os apresentarmos.

A exortação apostólica *Evangelii nuntiandi* (1975)

Poder-se-ia analisar a exortação apostólica de Paulo VI segundo *critérios puramente linguísticos*: trata-se com efeito de um grande texto de estilo evangélico que representa a primeira interpretação sintética do Concílio Vaticano II, “cujos objetivos se resumem, em definitivo, segundo as palavras de Paulo VI, num único: tornar a Igreja do século XX ainda mais apta a anunciar o Evangelho à humanidade do século XX”²⁴. É o mesmo que dizer que esse texto introduz, pela primeira vez, um *princípio de leitura do corpus conciliar*; princípio que representa a primeira intuição pastoral de João XXIII e se apoia primeiro numa questão inicial dirigida a toda a Igreja: “Após o Concílio e graças ao Concílio, que foi para ela uma hora de Deus nesse momento de reviravolta da história, a Igreja se encontra, sim ou não, mais apta a anunciar o Evangelho e a inseri-lo no coração do homem com convicção, liberdade de espírito e eficácia?”²⁵.

²³ Cf. a edição crítica de *Gaudet mater ecclesia* por MELLONI, A. In: ALBERIGO, G.; MELLONI, A. et al. *Fede, tradizione e profezia. Studia su Giovanni XXIII e sul Vaticano II*, Brescia: Paideia, 1984, p. 269: “É preciso que esta doutrina autêntica seja estudada e exposta seguindo os métodos de pesquisa e a apresentação utilizados pelo pensamento moderno. Pois outra é a substância do depósito da fé, outra a formulação da qual ela é revestida; e é preciso levar em conta esta distinção – com paciência quando necessário –, medindo tudo segundo as formas e as proporções de um magistério de caráter sobretudo pastoral”.

²⁴ *EN*, 2 (DC 73 [1976], 1). Para uma análise mais detalhada desse texto, cf. THEOBALD, C. *La réception du concile Vatican II. I Accéder à la source*, p. 558-565.

²⁵ *EN*, 4 (DC 73 [1976], 2).

Mas se se leva em conta uma *abordagem pragmática* que liga o plano linguístico ao contexto de produção e de recepção, deve-se situar *Evangelii nuntiandi* com relação ao sínodo de 1974 sobre a evangelização. Durante esta assembleia, a instância colegial que é o sínodo entra pela primeira vez numa crise estrutural provocada pela rejeição da *relatio finalis* do cardeal Karol Wojtyla e superada pela proposição do cardeal Marty de confiar os trabalhos do sínodo ao Papa para que ele fizesse sua síntese. O cardeal Marty conta o episódio em detalhe em sua introdução à Assembleia geral do Episcopado francês do mesmo ano: “Na terça-feira pela manhã, no dia 22 de outubro, o cardeal Wojtyla nos leu, durante quase duas horas, as trinta e cinco páginas de um longo texto. Ficamos admirados do que nos era apresentado como resultado de nossos trabalhos. Por falta de método, o documento proposto tinha-se tornado um bom dever de casa de teologia pastoral. Ele não retomava os testemunhos e interrogações, as buscas e proposições – frequentemente muito ricas – que tinham alimentado o trabalho das três semanas precedentes”²⁶. O que ocorreu – ironia da história – é que a “derrapagem” do sínodo de 1974 teve como resultado um novo gênero literário, a “exortação apostólica pós-sinodal”, que dá ao Papa o papel de *testemunha* do consenso colegial, mas priva também a assembleia de sua voz própria, suas conclusões sendo praticamente reduzidas a alguns pontos ou sugestões²⁷. É o segundo sucessor de Paulo VI, o cardeal Wojtyla, que em 1978 se tornou João Paulo II, que porá em obra esse novo gênero.

Ligado a esse contexto comunicacional, o texto da exortação apostólica não perde de modo algum seu sabor evangélico, embora revele ao mesmo tempo a principal dificuldade teológica desses anos que é a de articular corretamente evangelização e libertação. O princípio pastoral é efetivamente fornecido, desde o primeiro capítulo, pelo processo de evangelização inaugurado pelo próprio Jesus, processo que implica um liame íntimo entre a Igreja, ao mesmo tempo evangelizada e evangelizadora, e seu Senhor. Pode-se observar também que o tratamento dos destinatários do Evangelho antes dos destinadores anuncia o que chamei, na análise dos prólogos e introduções, a inversão dos eixos do *corpus* conciliar, que é “descentrado” na direção da Palavra de Deus e daquilo que se passa nos e entre os destinatários. O desafio cultural e antropológico da recepção do Evangelho e a dificuldade que esta põe hoje são levados a sério, na linha da Constituição pastoral, e ligados ao problema da diferenciação interna da Igreja católica em Igrejas particulares: é sem dúvida a novidade do texto.

Os conflitos subjacentes a esta diferenciação ao mesmo tempo cultural e eclesial, implicada no princípio de pastoralidade, não são negados, mas, ao

²⁶ DC71 (1974), p. 1011.

²⁷ Cf. THEOBALD, C. *La réception du concile Vatican II. I Accéder à la source*, 558, nota 3.

contrário, confessados a meia palavra e inscritos numa regra *formal* que articula os dois riscos extremos em duas formulações dialéticas, a primeira sendo negativa e a segunda positiva, a primeira concernindo ao conteúdo da evangelização, a segunda se referindo às relações entre uma Igreja *particular* e a Igreja *universal*: “A questão é, sem dúvida, delicada. A evangelização perde muito de sua força e de sua eficácia se ela não leva em consideração o povo concreto ao qual ela se dirige [...]. Mas do outro lado, a evangelização arrisca perder sua alma e desvanecer-se, se se esvazia ou se desnaturaliza seu conteúdo, sob pretexto de traduzi-lo [...]. Quanto mais uma Igreja particular é ligada por liames sólidos de comunhão com a Igreja universal [...], mais esta Igreja será capaz de traduzir o tesouro da fé na legítima variedade de expressões [...]. Mais também ela será verdadeiramente evangelizadora [...]”²⁸. O problema maior desta regra consiste no que ela supõe aqui, a saber, a distinção entre o “conteúdo essencial” da fé e os “elementos secundários” cuja “apresentação depende fortemente das circunstâncias cambiantes”²⁹. Esta distinção de princípio é pouco operante no concreto das situações, porque o catolicismo, inclusive suas expressões normativas, só existe *sob uma forma cultural*, a saber, como simbiose entre ele e a cultura mediterrânea e ocidental. E quando ele começa a se diferenciar, graças à sua implantação nas culturas diferentes, o que é normativo não pode mais se impor como dado preestabelecido, mas deve surgir de um intercâmbio constante entre estas e o conjunto da tradição.

O espaço de comunicação que se desenha assim nesta exortação apostólica é em definitivo perfeitamente comparável ao do Concílio: um espaço *móvel*, delimitado ao mesmo tempo por *estratégias* para defender tal posição e por um *espírito de livre entendimento* entre a Igreja universal e as Igrejas particulares. As duas formulações *dialéticas* da regra *formal* tornam precisamente possível as duas posturas: a proposição do cardeal Marty e sua realização por Paulo VI se situam nitidamente do lado da segunda alternativa. Como ficarão, em seguida, os sínodos, cujo regramento e a maneira de colher os resultados muda depois do ano de 1974, será preciso verificar caso a caso.

A encíclica *Ut unum sint* (1995)

Vinte anos mais tarde, a encíclica *Ut unum sint* (1995), de João Paulo II, trata muito explicitamente da vertente ecumênica do princípio de pastoralidade, citando, por sinal, no fim do percurso, a exortação *Evangelii nuntiandi*, para estabelecer um liame íntimo entre evangelização e ecumenismo³⁰. O estilo do

²⁸ EN,63 et 64 (DC 73 [1976], p. 14s).

²⁹ EN,25 (DC 73 [1976], p. 6).

³⁰ *Ut unum sint*, n. 98, citando EN, N° 77 (DC 92 [1995], 593sv); para uma análise detalhada, cf. THEOBALD, C. *La réception du concile Vatican II. I Accéder à la source*, p. 616-618.

texto, que se apresenta como um ato de recepção oficial do decreto conciliar *Unitatis Redintegratio* e que se propõe como releitura do que dele emergiu depois de trinta anos, é evangélico e narrativo. No quadro de nossa abordagem estilística da pastoralidade, as importantes reflexões sobre o *método ecumênico*, que se precisou progressivamente no decorrer dos anos, tomam relevo particular. João Paulo II relê aqui as passagens decisivas do n. 11 do Decreto sobre o ecumenismo, tanto pelo lado da *maneira evangélica de proceder* entre *tradentes* – exame de consciência, conversão, amor da verdade – como pelo lado do conteúdo doutrinal (*traditum*) –, respeito da “hierarquia das verdades”³¹.

Nesse quadro o texto desenvolve uma verdadeira hermenêutica da unidade: “É certamente possível testemunhar sua própria fé e explicar sua doutrina de uma maneira que seja justa, leal e compreensível, escreve o Papa, *tendo em conta simultaneamente categorias mentais e da experiência histórica concreta do outro*”³². Em seguida, o texto fala explicitamente de formulações doutrinárias: “A esse propósito, o diálogo ecumênico, que incita as partes implicadas a se interrogar, a se compreender e a se explicar mutuamente, permite descobertas inesperadas. As polêmicas e as controvérsias intolerantes transformaram em afirmações incompatíveis o que era de fato o resultado de dois grandes olhares escrutando a mesma realidade, porém de dois pontos de vista diferentes. *É preciso encontrar hoje a fórmula que, captando esta realidade integralmente, permita ultrapassar leituras parciais e eliminar interpretações errôneas*”³³.

Não é de admirar, para terminar, que a encíclica se refira ao discurso de abertura de João XXIII e sublinhe um liame intrínseco entre uma “*reforma permanente da Igreja*” e a “*maneira de formular a doutrina*”³⁴. É de fato o primeiro exemplo de uma plena recepção do princípio pastoral e ecumênico com todas as suas implicações no plano de uma reforma e no nível de uma hermenêutica histórica em relação com os receptores (*recipientes*) do Evangelho. A interlocução se expande ao “outro” que são as Igrejas irmãs e comunidades eclesiais situadas fora da Igreja latina. O texto pode certamente se referir a frutos já obtidos no diálogo ecumênico; mas ele é sobretudo *programático*, compreendendo o próprio Concílio como “o grande começo – de algum modo o Advento – do itinerário que nos conduz ao limiar do terceiro milênio”, escreve o Papa, e “*rumo à comunhão plena e visível*”³⁵. O exemplo mais surpreendente deste humilde reconhecimento de um começo inacabado é “o pedido dirigido [ao Papa] de encontrar uma forma de exercício da primazia aberta a uma nova situação, mas sem renúncia algu-

³¹ *Ut unum sint*, 33-39 (DC 92 [1995], p. 576-578).

³² *Ut unum sint*, 36 (DC 92 [1995], 577).

³³ *Ut unum sint*, 38 (DC 92 [1995], 577; sublinhado por nós).

³⁴ *Ut unum sint*, 17-19 (DC 92 [1995], 572) com referência a UR, 6.

ma ao essencial de sua missão". É precisamente nesse lugar nevrálgico que se exprime o liame intrínseco entre o princípio pastoral e ecumênico do Concílio e uma maneira evangélica de se entender; aqui evidentemente sob a forma de um desejo ainda não realizado: "Rogo ao Espírito Santo, escreve João Paulo II, que nos dê sua luz e ilumine todos os pastores e teólogos de nossas Igrejas, a fim de que possamos *buscar, evidentemente juntos*, as formas nas quais esse ministério poderá realizar um serviço de amor reconhecido por uns e outros"³⁶.

O encontro inter-religioso de Assis (1986)

Com o terceiro exemplo, o encontro de Assis do dia 27 de outubro de 1986, o círculo de interlocução se expande consideravelmente. É a primeira vez que um Papa convida, juntos, todos os responsáveis das Igrejas cristãs e expande esse círculo aos representantes das grandes religiões não cristãs: encontro muito delicado porque podia sugerir, apesar da intenção, uma relativização de todas as religiões. Donde a fórmula feliz de João Paulo II: "não rezar juntos, mas estar juntos para rezar"³⁷. Tal é o princípio que deu a estrutura desta jornada: jornada de jejum para estar próximo das vítimas da fome e da guerra; jornada de peregrinação como sinal do caminho comum que a humanidade está chamada a percorrer; jornada de oração para significar que a paz vai muito além dos esforços humanos. Distinguem-se três lugares e três tempos: um tempo de acolhida mútua, um tempo de dispersão durante o qual cada religião, em lugares diversificados, desenvolve sua oração na fidelidade a sua própria crença e um último momento onde todos os grupos se encontram para *escutar* alternativamente a oração dos outros. Desta iniciativa, completamente inédita e sem comparação em escala mundial, se extrai uma perspectiva própria sobre a novidade do Concílio Vaticano II.

A novidade principal é a visualização, a gestualidade do respeito da diferença religiosa no coração da humanidade. Podem-se, deste ponto de vista, distinguir vários níveis. Além da organização espacial e temporal da jornada, é preciso mencionar o estilo das intervenções. Notam-se, por exemplo, as numerosas questões no discurso final do Papa, sua maneira de falar em nome de sua própria convicção e de reconhecer as contradições entre esta convicção e certas maneiras de agir dos católicos: "Eu redigo aqui humildemente minha própria convicção: a paz leva o nome de Jesus Cristo. Mas, ao mesmo tempo e com a mesma voz, estou pronto a reconhecer que os católicos não foram sempre fiéis a esta afirmação de fé. Não fomos sempre

³⁵ *Ut unum sint*, 100 (DC 92 [1995], 594).

³⁶ *Ut unum sint*, 95 (DC 92 [1995], 593).

³⁷ DC 83 (1986), 1066; cf. também THEOBALD, C., *La réception du concile Vatican II. I Accéder à la source*, p. 620-625.

artesãos de paz”³⁸. Detrás desta confissão se perfila uma nova maneira de articular a alteridade do outro e o que liga uns aos outros: existe uma maneira de compreender o fundamento comum da comunidade humana que não é ultrapassagem ou supressão da diferença religiosa, mas, ao contrário, respeito desta diferença, *em Deus*, que desafia toda tentativa de domínio do outro; dito doutra maneira, existe um jeito de convidar o outro ao encontro de Deus na oração, que deixa cada um ser ele mesmo diante de Deus e que reconhece ao mesmo tempo a liberdade de Deus com relação a todo ser humano. É isso que, num primeiro plano, é visado pela fórmula da confissão: “a paz leva o nome de Jesus Cristo”.

Um segundo acento novo concerne à relação mais específica com as outras Igrejas e comunidades cristãs no seio mesmo desse encontro com as religiões não cristãs (segundo tempo do encontro de Assis). Explicitando um pouco a confissão *Jesus Cristo é nossa paz*, o Papa insiste na fragilidade estrutural da paz, experiência específica ligada ao Cristo crucificado e ressuscitado que traz, hoje ainda, no meio do mundo e da história, as marcas da crucifixão: num mundo de guerra sob o reino do pecado, a paz é um dom do Cristo que dá a coragem aos crentes para se tornarem artesãos de paz³⁹.

O terceiro aspecto novo tem a ver com a finalização do encontro entre as religiões, organizado em vista da paz. É uma intuição já antiga, se se leva em conta a insistência particular dos textos conciliares sobre a unidade do gênero humano. A figuração desta visão escatológica é contudo nova. “Façamos desta jornada uma prefiguração de um mundo em paz”⁴⁰, este é o convite do Papa em sua palavra de acolhida. Na tarde daquela jornada ele insistirá mais no aspecto ativo de uma construção da paz. Certamente, a oração de cada um dos participantes significa a *convicção comum* a todos de “que a paz vai além dos esforços humanos, [...] e conseqüentemente, que sua fonte e sua realização devem ser buscadas nesta realidade, que está além de todos nós”. A *diferença entre as religiões* leva justamente a uma apreciação diferente desta “relação entre esta realidade (do além) e o dom da paz”. Mas a paz é ao mesmo tempo uma construção individual e coletiva: “A paz espera seus profetas. Juntos, enchemos nossos olhos de visões de paz: elas liberam energias para uma nova linguagem de paz, para novos gestos de paz.[...] A paz espera seus construtores”⁴¹.

Aparentemente não há nada de comparável entre um concílio interno à Igreja católica, que dura vários anos, e uma jornada, que reúne os representantes de todas as confissões cristãs e de todas as religiões. No entanto, uma

³⁸ *Ibid.*, p. 1081.

³⁹ *Ibid.*, p. 1071s; o discurso é fortemente marcado pela teologia da cruz, central na tradição luterana.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 1071.

⁴¹ *Ibid.*, p. 1080s.

mesma concordância entre aquilo mesmo de que aqui se trata e a maneira de juntos colocá-lo em obra oferece, nos dois casos, um sinal, embora o entendimento visado pelo Vaticano II e a prefiguração simbólica da paz universal durante a jornada de Assis não sejam da mesma ordem. Mas uma mesma maneira de proceder, fundada na esperança de uma livre conversão, liga os dois acontecimentos.

Conclusão: a abordagem estilística do concílio Vaticano II

Voltemos, para concluir, ao conceito mesmo de estilo: o que nos obriga em definitivo a recorrer a tal conceito?

1. Lembremos primeiro que sob a influência da linguística do século XX desenvolveu-se uma *estilística da expressão*. Simultaneamente, a *fenomenologia* tentou pensar a singularidade de tal obra ou a “maestria” que ela manifesta em seu autor: a “maneira”, poder-se-ia dizer, que não releva mais de uma comparação classificadora, mas da *manifestação de uma unicidade incomparável e de uma verdadeira inovação*. Segundo Maurice Merleau-Ponty⁴², o estilo de uma obra de arte pode ser designado como “emblema de uma *maneira de habitar o mundo*”. Citando Malraux, ele precisa: “Todo estilo é o dar forma aos elementos do mundo que permitem de orientar este mesmo mundo rumo a uma de suas partes essenciais”. Esta “operação” de metamorfose cria um mundo *outro*, o mundo tal qual o artista o habita.

Assim compreendida, a abordagem estilística nos impede de reduzir a obra do Concílio Vaticano II a uma série de sínteses sobre o plano canônico, doutrinal, moral e litúrgico e nos conduz a conceber o *corpus* textual como abertura profética ou messiânica de um “mundo” ou como iniciação a uma maneira de habitar o mundo de hoje *outramente*, quando não de entrar numa verdadeira metamorfose espiritual do mesmo. O *corpus*, tal qual o analisamos sob a égide do princípio de pastoralidade, dá efetivamente lugar a uma experiência ao mesmo tempo singular e plural, relacional e sócio-política, de *conversão*, jamais dada previamente ou adquirida de uma vez por todas e sempre a viver aqui e agora; experiência ao mesmo tempo inscrita no texto e a ser realizada fora do texto, situada entre a Palavra de Deus nas Escrituras e seus destinatários infinitamente diversificados, remetidos a se entender segundo uma maneira evangélica de proceder. Também o inacabamento faz constitutivamente parte desse estilo pastoral que se situa num período de balança, se assim posso dizer, no lugar precisamente

⁴² Cf. MERLEAU-PONTY, M. *Signes*, Paris: Gallimard, 1960 e em particular, os capítulos I: *Le langage indirect et les voix du silence* e II: *Sur la phénoménologie du langage*. Os desenvolvimentos sobre o estilo se encontram nas páginas 65-95.

onde a novidade pentecostal de um mundo novo pode advir, sempre de modo inesperado. Só a abordagem estilística permite considerar a concordância entre o fundo e a forma da obra conciliar⁴³, tão essencial para caracterizar a qualidade estilística de uma obra e facilmente aplicável à questão da credibilidade da fé e de sua reinterpretação atual.

2. Daí se entende também o valor heurístico desta abordagem na análise da recepção do Vaticano II e o rastreamento de uma autêntica fidelidade ao espírito e à letra do Concílio. Quer se trate de um texto que, como *Evangelii nuntiandi*, vem após uma experiência sinodal de deliberação, ou de outro que, como *Ut unum sint*, guarda até em sua estrutura metodológica uma pretensão programática ou quer se trate ainda de uma jornada como a de Assis, onde o acontecimento e sua interpretação diferenciada são intrinsecamente ligados num *único e mesmo signo*, cada vez é a concordância entre o que é comunicado e a maneira de fazê-lo numa busca comum da verdade que constitui a credibilidade ou a qualidade estilística do ato de recepção. Existe aí um *critério decisivo* que permite rastrear encruzilhadas e alternativas, por exemplo, quanto à gestão da instituição sinodal ou no domínio ecumênico e inter-religioso. Trata-se de uma tentativa estratégica para defender ou impor tal posição doutrinal que estrutura o texto ou trata-se do apelo dirigido ao outro para entrar num livre entendimento, fundado na convicção íntima de cada um dos parceiros? Isso deve ser verificado em cada caso.

3. Seria necessário analisar aqui outros exemplos, quando não contraexemplos de recepção, para nuançar a linha diretriz imposta pela escolha dos três textos ou atos analisados acima, por exemplo certos textos da Congregação para a doutrina da fé como a nova *Professio fidei* (1989), a instrução sobre a *Vocação eclesial do teólogo* (1990), a carta *Communione notio* (1992) ou ainda a declaração *Dominus Jesus* (2000). Perceber-se-ia rapidamente que uma questão fundamental, já presente na tradução latina do discurso de abertura *Gaudet mater ecclesia* de João XXIII⁴⁴, ainda se encontra sem solução: que relações estabelecer entre o estilo pastoral do Vaticano II, que reconsidera o *todo* da fé numa nova perspectiva, e a tradição dogmática do catolicismo? As fórmulas de compromisso do Concílio sobre este ponto decisivo não foram verdadeiramente ultrapassadas; o primeiro texto analisado acima, *Evangelii nuntiandi*, é uma excelente ilustração da persistência desse conflito.

Deve-se então temer que o potencial de violência, escondido em todo corpo social e *a fortiori* num “conjunto” tão matizado como a Igreja católica, talvez

⁴³ Cf. também THEOBALD, C. *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, deux volumes, *Cogitatio Fidei*, p. 260 et 261, Paris: Cerf, 2007.

⁴⁴ Cf. *Fede, tradizione e profezia*, p. 269; cf. também THEOBALD, C. *La réception du concile Vatican II. I Accéder à la source*, p. 254s.

suscite formas de regulação que acabam por não mais concordar com uma maneira evangélica de proceder. A “normalização” da visão do Concílio seria a sina inevitável, ao preço da perda da experiência pentecostal tão desejada por João XXIII.

Nossas distinções, perfeitamente legítimas em sua própria ordem, entre ética teológica, eclesiologia e teologia fundamental, não se revelam artificiais quando se trata de encarar o Concílio e sua recepção numa perspectiva estilística, precisamente por encetar a ultrapassagem do conflito em questão? Elas arriscam de fato ocultar a dificuldade da qual se falou ou situá-la aquém do lugar onde ela pode encontrar uma solução. Mas isso é objeto de outra pesquisa.

(Tradução: Geraldo Luiz De Mori)

Christoph Theobald, SJ, nasceu em Colônia, Alemanha, estudou parte de sua teologia em Paris, onde ingressou na Companhia de Jesus. Doutor em Teologia Dogmática. É professor de Teologia Fundamental e Dogmática no Centre Sèvres, Paris e redator da *Revue Recherches Religieuses*. Entre suas obras traduzidas no Brasil encontram-se: *A revelação* (2006), *Transmitir um evangelho de liberdade* (2009).

Endereço: 15, rue Monsieur
75.007 Paris, França