

A TRINTA ANOS DO ENCERRAMENTO DO CONCÍLIO VATICANO II CHAVES TEOLÓGICAS DE LEITURA

J. B. Libanio

I. Considerações gerais

1. Fim da cristandade e da Contra-reforma

O escritor jesuíta da revista *Études*, R. Rouquette, intitulou sintomaticamente suas crônicas sobre o desenrolar do Concílio Vaticano II: o fim de uma cristandade¹. Com efeito, fechava-se com o Concílio um longo período da História da Cristandade e da Contra-reforma².

Sopravam desde o início do pontificado de João XXIII novos ares pentecostais. O hieratismo do pontificado de Pio XII cedia lugar para a "bonomia, simplicidade e bondade afetiva" de João XXIII, na expressão do Cardeal Martin³. Este novo pontificado se colocava sob o sinal da "débonnaireté", observa o mesmo cardeal⁴. O Cardeal Angelo Roncalli, ao escolher o nome de João para seu pontificado, acrescen-

¹ R. ROUQUETTE, *La fin d'une chrétienté. Chroniques I et II*, Paris, Cerf, 1968.

² "Pode-se considerar que com a votação de 20 de novembro (1962) termina a época da Contra-Reforma e que uma era nova, de consequências imprevisíveis, começa para a cristandade", comenta o P. R. Rouquette a respeito da votação em que a maioria dos Padres conciliares rejeitou o esquema das Duas Fontes: ROUQUETTE, *La fin d'une chrétienté. Chroniques I*, 259.

³ *Mes six papes*. Souvenirs romains du Card. J. Martin, Paris, Mame, 1993, 93.

⁴ *Ibid.*, 96.

tou: "João, nome doce, nome suave, nome solene: chamada e convite a amar sempre, a amar todo o mundo, a amar em toda circunstância, mesmo quando a voz ou a pena têm o dever de condenar"⁵, além de ser o nome de seu pai, de seu avô, do outeiro que dominava a casa onde nasceu, da basílica de que o papa é o bispo.

O clima de abertura não vinha somente da pessoa descontraída do Papa, mas também de vários outros fatores históricos. O mundo assistia ao fim do colonialismo com a ascensão do Terceiro Mundo. Desde a Indonésia, que se torna independente em 1945, até o Zaire em 1960, uma série de países da África e da Ásia ia construindo sua identidade nacional na esperança e alegria da liberdade. Mesmo as colônias portuguesas, que se libertaram mais tarde, já se moviam em direção à independência, ao iniciarem em 1964 as guerras da independência.

O mundo europeu presenciava ao rápido reerguimento de suas economias destruídas na Segunda Guerra Mundial com o famoso "Milagre econômico" alemão, italiano, etc. A industrialização e a modernização transformam uma Europa ainda muito agrícola em gigantesco parque industrial, rico, produtivo. A economia de mercado triunfa. Impõe-se a racionalidade econômica, mas ainda sob o controle do Estado do Bem-estar social, da pressão dos movimentos sociais e da Doutrina Social da Igreja, de modo que o neocapitalismo se humanizava muito em relação à sua fase selvagem manchesteriana.

Além do mais, os Primeiros Ministros da Alemanha, Itália, França, que conduziam a orquestra do desenvolvimento, eram católicos conhecidos e respeitados. Mais. Nos Estados Unidos, um católico, J. F. Kennedy, assumia a presidência da República num clima de euforia e distensão. Evidentemente mais propagandística que real, já que na administração Kennedy a guerra do Vietnam recrudesceu. Na Europa respirava-se clima de distensão depois dos terríveis anos do Stalinismo com Kruchov.

O próprio Papa contribuiu com seus ensinamentos sociais e com sua diplomacia para tal clima. No campo social, publicou as duas luminosas encíclicas *Mater et magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963) que abriram a mente da Igreja para o fenômeno da "socialização" e para os grandes sinais dos tempos: a ascensão econômico-social das classes trabalhadoras, a promoção da mulher, a liquidação das formas de dominação colonial⁶.

⁵ Ibid., 94.

⁶ João XXIII na bula *Humanae salutis* (25.12.1961) de convocação do Concílio Vaticano II insiste nessa abertura aos sinais dos tempos: "Fazendo nosso o apelo de Jesus pedindo que se seja atento aos 'sinais dos tempos' — Mt 16,4 —, parece-nos perceber, no meio de tantas trevas, indícios numerosos que levam a augurar futuro à Igreja e à humanidade": G. RUGGERI, *Foi et histoire*, in: G. ALBERIGO - J.-P. JOSSUA,

No campo da diplomacia, o papa recebeu Alexei Adjubei, diretor do "Isvezstia" e membro do Comitê Central do Partido Comunista Soviético, com sua esposa Rada, a filha de Krutschev. Passou-se do anátema da excomunhão aos comunistas nos tempos de Pio XII para o diálogo⁷.

Evidentemente, fora desse clima, o Concílio não teria decorrido num crescendo de abertura. Além do mais, João XXIII quis, com palavras claras e incisivas, definir no Discurso de Inauguração o rumo a ser dado ao XXI Concílio Ecumênico da História da Igreja. Assumiu nítida posição de abertura diante do mundo moderno, ao criticar "almas, ardorosas sem dúvida no zelo, mas não dotadas de grande sentido de discrição e moderação. Nos tempos modernos, não vêem senão prevaricações e ruínas...Mas a Nós parece-Nos que devemos discordar desses profetas de desgraças, que anunciam acontecimentos sempre infaustos, como se estivesse iminente o fim do mundo"⁸. Ele, em seguida, manifesta seu otimismo vendo na ordem presente das coisas uma convergência para o bem da Igreja.

Três palavras traduzem a originalidade da orientação dada: o Concílio deve ser "pastoral", "ecumênico" e "aggiornamento da Igreja".

Ao falar do "punctum saliens" do Concílio, João XXIII insistiu, no Discurso inaugural, no fato de que não se trata de repetir e proclamar o já conhecido, mas se espera "um progresso na penetração doutrinal e na formação das consciências", articulando "fidelidade à doutrina autêntica" e "indagação e formulação literária do pensamento moderno"⁹. Numa palavra, interpretar para o mundo moderno a revelação tradicional (Escritura e Tradição). Diálogo com a modernidade: Eis o desafio pastoral! Interpretar e não condenar! Estava em jogo a renovação da Igreja que buscava concentrar-se no essencial da mensagem cristã para cumprir sua missão de sinal da salvação visível e perceptível para o mundo de hoje¹⁰.

Portanto estamos diante de um Concílio que não pretende, diferentemente de todos os anteriores, assumir posições dogmáticas definitórias

La réception de Vatican II, Paris, Cerf, 1985, 132. Ver também: CL. BOFF, *Sinais dos tempos*. Princípios de leitura. Col. Fé e realidade n. 5, São Paulo, Loyola, 1979.

⁷ O Decreto do Santo Ofício de 28 de junho de 1949 [AAS 41 (1949): 334] contra o comunismo proíbe inscrever-se no partido, ajudá-lo, publicar, propagar ou ler livros, jornais, panfletos comunistas e neles escrever. Quem o fizer, não pode receber os sacramentos: *DS* 3865.

⁸ JOÃO XXIII, O Programático Discurso de Abertura, in: B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*. V. II: Primeira Sessão (set.- dez. 1962), Petrópolis, Vozes, 1963, 308.

⁹ *Ibid.*, 310.

¹⁰ H. J. POTTMEYER, Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d'herméneutique du Concile, in: ALBERIGO - JOSSUA, *La réception de Vatican II*, 56.

nem condenatórias, mas intensificar o diálogo com o homem e a mulher de hoje, lançando ponte para o mundo contemporâneo. É a entrada oficial da Igreja Católica na história e sociedade do século XX, um pouco mais de um século depois que Gregório XVI (1831-1846) dizia que, diante dessa maré de ameaças da modernidade, devia abandonar a indulgência e a misericórdia para adotar doravante a única atitude coerente com as circunstâncias: reprimir com o bastão¹¹. E um pouco depois Pio IX achava impossível poder reconciliar-se com a civilização moderna¹².

Noutra passagem da Alocução de abertura, João XXIII apontou o caminho do ecumenismo, ao reconhecer que “infelizmente a família cristã, no seu conjunto, não chegou ainda a esta visível unidade na verdade. A Igreja Católica julga portanto dever seu empenhar-se ativamente para que se realize o grande mistério daquela unidade, que Jesus Cristo pediu com oração ardente ao Pai do Céu pouco antes do seu sacrifício”¹³.

Em magistral intervenção durante a Primeira Sessão do Concílio, De Smet, bispo de Bruges, resumiu bem o espírito ecumênico do Concílio, ao criticar o esquema sobre as Fontes da Revelação. O diálogo ecumênico não consiste simplesmente em expor a própria verdade de modo claro. Isso se fez até hoje e não resolveu nada. “Caracteriza-se pela qualidade de não se preocupar apenas com a verdade, mas também com a maneira pela qual se expõe a verdade, para que possa ser compreendida pelos outros”¹⁴.

E o Concílio vai interpretar estes “outros” não só como os cristãos das outras denominações religiosas, mas também como todos os homens e mulheres de hoje. Por isso, o binômio “ecumênico e pastoral” oferece a inteligência fundamental da postura hermenêutica do Concílio. A ele se acrescenta o termo “aggiornamento” ou “atualização”¹⁵. Palavra usada com gosto pelo Papa João XXIII e que se lhe tornou “idéia motora e central” do itinerário espiritual e da concepção da missão pastoral da Igreja¹⁶. Na sua primeira Encíclica *Ad Petri cathedram*

¹¹ GREGÓRIO XVI, *Mirari vos* (15.08.1832), cit. por: RUGGIERI, *Foi et histoire*, 133.

¹² Entre as sentenças condenadas do Syllabus de Pio IX consta essa afirmação: “O Pontífice Romano pode e deve reconciliar-se e transigir com o progresso, com o liberalismo e com a recente civilização”: *DS* 2980.

¹³ João XXIII, O Programático Discurso de Abertura, in: KLOPPENBURG, Concílio Vaticano II. V. II, 311.

¹⁴ KLOPPENBURG, Concílio Vaticano II. V. II, 180.

¹⁵ RUGGIERI, *Foi et histoire*, 136-141.

¹⁶ A. BARREIRO, A figura carismática de João XXIII e seu programa conciliar de “aggiornamento”, *Síntese Nova Fase* 1, n. 2 (1974) 21-40. O autor cita ampla bibliografia sobre esse tema, encomiando, de modo especial, a obra de F. M. WILLIAM, *Vom jungen Angelo Roncalli 1903-1907 zum Papst XXIII 1958-1963*, Innsbruck, 1967.

(29 de junho de 1959) apontou como tríplice finalidade do Concílio: o incremento da fé, a renovação dos costumes e a adaptação (aggiornamento) da disciplina eclesiástica às necessidades do tempo atual. E como consequência seguirá a união das comunidades cristãs separadas.

Em poucas palavras, João XXIII tinha bem metida a idéia de que a Igreja devia atualizar-se, responder ao mundo moderno e caminhar na linha da paz, da unidade da humanidade. Por isso, tinha muita razão R. Rouquette de dizer que, com João XXIII, se encerrava o tempo de uma "cristandade", segregada do mundo moderno e fechada em si mesma. Em tempos de cristandade, a cidadania era dada pela pertença à Igreja¹⁷ e "as crenças cristãs envolviam a existência e a cultura das populações ocidentais" tanto no plano do "vivido" como da racionalidade teológica dominante¹⁸. A Igreja com o Vaticano II abriu-se para a modernidade, para um mundo religioso pluralista e para uma sociedade secular de cidadania civil.

2. Abertura à modernidade

Ainda que o tema da modernidade continue em pauta e venha sendo tratado sob os mais diversos ângulos na sua inesgotável complexidade, sem uma mínima caracterização da sua presença nos anos 60, não se entende o Concílio Vaticano II. O Concílio de Trento se fez na polêmica contra a Reforma. O Concílio Vaticano I defrontou-se reativamente com a hostilidade da modernidade em relação à Igreja, ao Papado. O Concílio Vaticano II procurou dialogar com ela, assumindo-lhe muitos elementos.

Interessa-nos acentuar os pontos da modernidade que influenciaram diretamente os documentos do Concílio. Antes de tudo, vivia-se um clima de otimismo e de euforia, que o neocapitalismo provocara no Primeiro Mundo europeu, como aludimos acima. Esse novo espírito vai influenciar na compreensão positiva das realidades terrestres. O mundo, a matéria, as realidades "mundanas", que durante muito tempo freqüentaram, de maneira negativa, o vocabulário religioso e ascético da pregação da Igreja, assumiam cores alegres. Não é em vão que o último documento discutido no Concílio vai ser conhecido pelas suas duas palavras iniciais: *Gaudium et Spes* — Alegrias e esperanças —, refletindo novo modo de olhar toda a realidade, sem esquecer, é claro,

¹⁷ C. PALACIO, A Igreja na Sociedade. Para uma interpretação da "consciência" e da "práxis" atuais da Igreja no Brasil, in: Id., (org.), *Cristianismo e História*, São Paulo, Loyola, 1982, 321.

¹⁸ L. DE VAUCELLES, Les mutations le l'environnement sociétaire du catholicisme durant la période post-conciliaire, in: ALBERIGO - JOSSUA, *La réception de Vatican II*, 65.

as dores e as angústias, sobretudo dos pobres. Apesar de constar do texto, a alusão ao sofrimento dos pobres não determinará o movimento provocado pelo Concílio. Será, mais tarde, a Conferência de Medellín (1968) que retomará esse reverso da história e da realidade, e colocá-lo-á em evidência.

A modernidade provoca também a ruptura hermenêutica copernicana, ao passar-se de uma interpretação “especular”, a modo de espelho, da Escritura, da Tradição, dos dogmas, da verdade, em geral, para uma interpretação existencial. O aspecto objetivo perde sua centralidade absoluta, permitindo a entrada da subjetividade, da experiência, da intersubjetividade como mediações interpretativas fundamentais. Na formulação clássica e lapidar de J. P. Sartre, a existência precede à essência e não vice-versa, como se afirmava na metafísica clássica. Esta comandara até então o pensar comum e oficial na Igreja.

Em termos simples, a existência, a experiência tornam-se fonte de saber, de valor, de verdade, de compreensão da realidade e de decisão. Reconhece-se a dimensão histórica da verdade, quebrando a rigidez neo-escolástica. À luz dessa hermenêutica, passaram-se em revisão todos os documentos preparatórios, que tinham sido elaborados precisamente na perspectiva anterior objetivista, a-histórica, neo-escolástica¹⁹. Por isso, todos, exceto o da Liturgia, foram rejeitados logo de início como ineptos até mesmo para serem emendados e melhorados. Os padres conciliares, assessorados por brilhante plêiade de teólogos, já imbuídos da modernidade hermenêutica, tiveram que reescrever todos os textos e discuti-los. Por isso, o Concílio, que, segundo alguns, nos sonhos do velho Pontífice João XXIII, poderia encerrar-se com a Primeira Sessão, prolongou-se durante três longos anos.

No coração da modernidade, estão também a liberdade de pensar, de agir e de opinar, a autonomia das ciências e das realidades terrestres, a democracia, o pluralismo de posições, a valorização do indivíduo, os direitos inalienáveis da pessoa humana, os direitos sociais, o espaço para experiências novas e criativas nos mais diversos campos.

3. *A porta de entrada da modernidade*

Seria ingênuo pensar que a modernidade de mais de quatro séculos entrou, de chofre, pelas portas da Basílica de São Pedro e abalou o Concílio. De fato, a modernidade já estava dentro da Igreja sob muitas formas, ainda que nem sempre reconhecidas e menos ainda

¹⁹ POTTMEYER, *Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II*, 49.

de maneira orgânica. Antes, habitava o espaço eclesial de modo conflitivo.

No campo político, ela vinha entrando lentamente através da doutrina social que tivera seu início explícito com a *Rerum novarum* de Leão XIII (1891). Deixavam-se para trás as duras posições de Gregório XVI e Pio IX.

No campo mais diretamente dogmático, as incursões da modernidade não tiveram boa acolhida. No início do século, o modernismo levantou sua cabeça, mas foi vigorosamente combatido por Pio X. No entre-guerras, o movimento querigmático lançou plataforma reformadora do ensino e pregação da fé, mas também teve seus entreveros com a autoridade eclesiástica. Depois da Segunda Guerra, a França foi palco de efervescentes movimentos teológicos e pastorais. A "Nova Teologia" traçou plataforma bem semelhante à do Concílio, só que 20 anos antes, e sofreu restrições e condenações na Encíclica *Humani generis* (1950)²⁰. Além disso, o pensamento de Teilhard de Chardin circulava na Europa em forma de manuscritos, já que a censura romana tinha impedido a publicação de seus livros até sua morte (1955). Depois dessa, eles começaram a vir à luz causando enorme impacto na linha de um diálogo aberto e corajoso com o pensamento científico evolucionista. A teologia vinha, portanto, enfrentando as questões mais espinhosas levantadas pela ciência. Contudo, em Roma este diálogo se fazia com receio e cautela. Um *Monitum* do Santo Ofício alertava contra as idéias de Teilhard de Chardin meses antes da inauguração do Concílio²¹.

²⁰ O P. J. Daniélou expressa nestes termos a plataforma da "Nova Teologia":

"A teologia de hoje tem diante de si uma triplíce exigência:

- Ela deve tratar Deus como Deus, não como objeto, mas como o Sujeito por excelência, que se manifesta quando e como ele quer, e de consequência, ser primeiramente penetrada do espírito religioso;
- Ela deve responder às experiências da alma moderna e levar em conta as dimensões novas que a ciência e a história deram ao espaço e ao tempo, que a literatura e a filosofia deram à alma e à sociedade;
- Ela deve enfim ser uma atitude concreta diante da existência, uma resposta que engaja o homem inteiro, à luz interior de uma ação onde a vida se joga totalmente. A teologia não será viva a não ser que responda a estas aspirações": J. DANIELOU, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, in: *Études* 249 (1946) 7.

²¹ O *Monitum* do Santo Ofício, publicado no *Osservatore Romano* de 1 de julho de 1962 convidava os Ordinários, os Superiores de Institutos Religiosos, de Seminários, reitores de Universidades a alertar os espíritos, sobretudo dos jovens, contra os perigos das obras de Teilhard de Chardin já que "no plano filosófico e teológico, estas obras regurgitam de ambigüidades tais e mesmo de erros graves que ofendem a Doutrina Católica". No mesmo número, há um artigo, sem assinatura, comentando esse *Monitum*, em nítido desacordo com a posição positiva de H. de Lubac a respeito do pensamento religioso de Teilhard (H. DE LUBAC, *La pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin*, Paris, Aubier, 1962): *La Documentation Catholique* 59 (1962) n. 1380: 950-956.

No campo pastoral, a experiência mais ousada foi a de inserção no mundo operário através dos padres operários. Essa experiência chegou a contar em 1953 com cerca de 90 sacerdotes e terminou sendo interrompida em 1959 pela intervenção romana, ao afirmar-se a incompatibilidade teórica e prática do trabalho manual prolongado com a natureza do sacerdócio²².

O movimento dos leigos na forma da Ação Católica produziu uma virada importante. Partindo de uma intenção primeira de serem os leigos da Ação Católica a presença da hierarquia naquele mundo hostil ou indiferente à Igreja, eles terminaram por introduzir a modernidade dentro da Igreja. De fato, a Ação Católica levou os colegiais (JEC), os universitários (JUC), os operários (JOC, ACO), o pessoal do campo (JAC) e pessoas dos meios independentes (JIC) a inserirem-se nos seus meios específicos a tal ponto que eles trouxeram para dentro da Igreja toda a problemática moderna que aí se vivia. Em termos teológicos, Y. Congar, J. Maritain e E. Mounier ofereceram então a reflexão teológica e teórica para a presença do leigo cristão no mundo e, de modo especial, na política.

Outras portas importantes da modernidade foram o movimento bíblico²³, litúrgico²⁴ e ecumênico²⁵. Pelo movimento bíblico, entraram a hermenêutica, a crítica histórico-literária, as descobertas científicas arqueológicas e outras. Pelo movimento litúrgico, valorizaram-se as experiências diferenciadas, as relações interpessoais e a participação das pessoas nas celebrações, o pluralismo de expressões litúrgicas. Pelo movimento ecumênico, entrou o espírito de diálogo, de tolerância e de busca comum duma verdade histórica em construção, a aceitação do pluralismo, o direito à liberdade religiosa.

Ainda havia outros movimentos fermentando nesse momento histórico preparatório ao Concílio, tais como, o missionário, o eclesiológico, o patrístico, etc. Cada um deles já tinha incorporado elementos dessa modernidade difusa. A Igreja Católica, ao encontrar-se diante do Concílio, já estava madura para realizá-lo. Faltava unicamente uma faísca para desencadear o incêndio do Espírito. Esta foi provocada pela coragem livre e profética de João XXIII.

²² G. MARTINA, Il contesto storico in cui è nata l'idea di un nuovo concilio ecumenico, in: R. LATOURELLE (org.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive. 25 anni dopo: 1962-1987*, Assisi, Cittadella, 1987, I, 47-48.

²³ F. P. RICHTMANN, *O atual movimento católico de renovação bíblica*, Petrópolis, Vozes, 1965. J. LEVIE, *A Bíblia: Mensagem de Deus em palavras humanas*, São Paulo, Paulinas, 1963.

²⁴ B. BORTE, *O movimento litúrgico*. Em apêndice: O movimento litúrgico no Brasil por D. Clemente Isnard, São Paulo, Paulinas, 1978.

²⁵ Y. CONGAR, *Essais oecuméniques: le mouvement, les hommes, les problèmes*, Paris, Le Centurion, 1984.

O Concílio é um acontecimento, uma abertura, um movimento que superam de muito os textos produzidos e fazem dele mais que um simples órgão de decisões²⁶. Por isso, essa leitura teológica não cobre a totalidade do Concílio. É parcial. Prioriza os textos.

II. A chave principal

1. O caráter eclesiológico

Se no início do Concílio esta chave não estava bem definida, Paulo VI no Discurso de Abertura da Segunda Sessão marcou claramente o sentido eclesiológico do Concílio, ao indicar quatro pontos: "A consciência da Igreja, sua renovação, o restabelecimento da unidade de todos os cristãos, o diálogo da Igreja com os homens de hoje". Além disso, o Papa insistiu: "É coisa fora de dúvida que é um desejo, uma necessidade, um dever, para a Igreja, o dar finalmente de si mesma uma definição mais profunda...". "Por isso é que o tema principal desta Segunda Sessão do Concílio será a Igreja. Sua natureza íntima será estudada a fundo, para sobre ela dar, nos limites permitidos à linguagem humana, uma definição que possa instruir-nos melhor sobre a sua constituição real e fundamental, e que nos faça descobrir melhor os múltiplos aspectos da sua missão salvadora"²⁷. O caráter eclesiológico do Concílio manifestou-se já na representatividade dos bispos e peritos. Foi, com efeito, o concílio mais ecumênico da história da Igreja, ao inaugurar-se com a presença de 2.540 Padres Conciliares dos 2.778 convocados, vindos de todos os Continentes, representantes de todas as raças e cores, reunidos em Roma, sob a presidência do Sumo Pontífice.

Entretanto, definiu-o como tal a temática central. Podem-se organizar todos os documentos do Concílio sob o duplo olhar da Igreja: "ad intra" e "ad extra".

Ao olhar "ad intra", em relação a si mesma, a Igreja se pensa na sua auto-realidade (Constituição dogmática *Lumen gentium*), na clarificação de sua mensagem (Constituição dogmática *Dei Verbum*), na sua relação cúlta (Constituição *Sacrosanctum concilium*), nos seus ministérios episcopal e presbiteral (Decretos *Christus Dominus*, *Presbyterorum ordinis*), na vida e formação de seus membros religiosos (Decreto *Perfectae caritatis*), seminaristas (Decreto *Optatam totius*), leigos (Decreto

²⁶ POTTMEYER, Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II, 47.

²⁷ PAULO VI, O Discurso de Abertura da II Sessão, in: B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*. V. III : Segunda Sessão (set.- dez. 1963), Petrópolis, Vozes, 1964, 512-513.

Apostolicam actuositatem) e na crucial questão da Educação (Declaração *Gravissimum educationis*).

Olhando "ad extra", para fora de si, a Igreja (latina) se relaciona com as denominações cristãs (Decreto *Unitatis redintegratio*), com as Igrejas orientais católicas e ortodoxas (Decreto *Orientalium ecclesiarum*), com a sua vocação missionária (Decreto *Ad gentes*), com as religiões não-cristãs (Declaração *Nostra aetate*), com o direito à liberdade religiosa (Declaração *Dignitatis humanae*), com os meios de comunicação (*Inter mirifica*) e com o Mundo de hoje (Constituição pastoral *Gaudium et spes*).

O espírito da tratção da temática eclesiológica apareceu, de modo cortante, numa intervenção marcante do bispo de Bruges, De Smet, ao pedir a rejeição do esquema preparatório sobre a Igreja. Falta-lhe, disse ele, espírito ecumênico por causa de seu triunfalismo, clericalismo e juridicismo. Com isso, queria-se criticar uma atitude muito comum de considerar a Igreja nos seus triunfos, na insistência sobre a hierarquia deixando o povo em segundo plano e na consideração dos problemas a partir de esquemas jurídicos e apriorísticos. Esquece-se que a hierarquia é secundária, e o povo de Deus essencial. Aquela desaparece no céu, este permanece²⁸.

Atravessou todo o Concílio e retratou-se no texto a tensão entre duas tendências não só eclesiológicas mas também teológicas²⁹. Assumiu o papel hegemônico a que acentuava na Igreja a colegialidade em todos os níveis, a precedência do Povo de Deus em relação à hierarquia que existe em função dele, a Igreja universal como comunhão de Igrejas particulares, a relevância da Igreja particular, que realiza a totalidade da Igreja em comunhão com as outras Igrejas e com Roma, o papel do leigo, a dimensão sacramental salvífica, a condição da Igreja de servir da Palavra a serviço do Reino de Deus. Esta é a eclesiologia nova, original do Concílio. No texto também se encontra uma eclesiologia residual, que valoriza sobremaneira o Primado, a hierarquia clerical, as dimensões jurídicas, a estrutura dos ministérios³⁰.

2. As tensões em herança

Com essa dupla eclesiologia, o Concílio deixou em aberto tensões que até hoje geram oscilações de comportamento prático e de refle-

²⁸ KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, III, 233.

²⁹ A. ANTÓN, *Ecclesiologia postconciliare: speranze, risultati e prospettive*, in: LATOURELLE (org.), *Vaticano II*, I, 363ss.

³⁰ A. ACERBI, *Due ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, Bologna, 1975. H. J. POTTMEYER, *Kirche auf dem Weg: 20 Jahre nach dem II. Vat. Konzil*, Universitas 37 (1982) 1251-1264.

xões teóricas: a tensão entre a Igreja de Roma e as igrejas particulares, entre a autoridade central e a participação colegiada, entre o monocentrismo e o policentrismo, entre a unidade e o pluralismo, entre a centralização e a descentralização subsidiária, entre a identidade e a pluralidade diferente, entre o centro e a periferia, entre o clero e os leigos. Para zelar pela universalidade e unidade da Igreja está a Igreja de Roma com os órgãos administrativos. Para realizar a pluralidade existem as Igrejas particulares. Nos primeiros anos do pós-Concílio, as Igrejas particulares procuraram marcar sua singularidade, realizar na pluralidade a unidade católica. Pode-se talvez colocar o Sínodo sobre Evangelização de 1974 como ponto alto da contribuição das Igrejas particulares da periferia - América Latina, Ásia e África - para uma consciência universal de evangelização. A partir de então e sobretudo depois de 1978, reforça-se a centralização romana a despeito da pluralidade das Igrejas particulares³¹.

Também em relação aos leigos, a Exortação Apostólica *Evangelii nuntiandi* de Paulo VI abria espaço para ministérios não-ordenados diversificados a que os leigos podem ser chamados para assegurar um especial serviço da Igreja³². Tal incentivo teve repercussão em nosso Continente a ponto de merecer estudo detalhado³³.

³¹ O neoconservadorismo. Um fenômeno social e religioso, in: *Concilium* n. 161 (1981/1); F. CARTAXO ROLIM, Neoconservadorismo eclesiástico e uma estratégia política, *REB* 49 (1989) 259-281. J. COMBLIN, O ressurgimento do tradicionalismo na teologia latino-americana, *REB* 50 (1990) 44-73. P. BLANQUART, Le pape en voyage: la géopolitique de Jean-Paul II, in: P. LADRIÈRE - R. LUNEAU (dirs.), *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Paris, Le Centurion, 1987, 161-178. J. B. LIBANIO, *A volta à grande disciplina*. Col. Teologia e evangelização, n. 4, São Paulo, Loyola, 1984.

³² PAULO VI, *Evangelii nuntiandi*, n. 73.

³³ A. J. DE ALMEIDA, *Teologia dos ministérios não-ordenados na América Latina*. Col. Fé e realidade, n. 25, São Paulo, Loyola, 1989; Id., *Os ministérios não-ordenados na Igreja Latino-Americana*. Col. Teologia e evangelização, n. 5, São Paulo, Loyola, 1989. Um exemplo de tais ministérios pode ser a Igreja de Crateús (Ceará): ela fez um levantamento e discussão ampla sobre os ministérios existentes em sua igreja. Descobriu quatro grandes blocos de **novos ministérios**. Uns se referem à **Palavra**, tais como pregador, catequista, aconselhador, contador de história sagrada, leitor, animador de estudo bíblico, poeta e cantador popular. Outros giram em torno das **celebrações**: coroinha, sacristão, encarregado da capela e de romarias, organizador de procissão, exortador, tirador de terço e novenas, animador de celebrações dos sacramentos, cantor, encomendador dos mortos, ministro da eucaristia. Em nível de **coordenação**, existem os coordenadores de CEBs, de regiões, de área, de setores e de diocese, o conselho diocesano de pastoral, o conselho para assuntos econômicos, os coordenadores de movimentos de mulher, de círculo operário, associação das mulheres que fazem crochê, etc. Enfim, a **ação no mundo** produziu uma gama enorme de ministérios: visitantes de doentes, rezadores e curandeiros, parteiras, animadores de sentinelas, banhadores de mortos, animadores de medicina caseira, confrarias e irmandades, serviços de caridade, animadores da luta pela terra, militantes sindicais e políticos, animadores de festejos, educação religiosa na escola. Na lista reconhecem-se muitos antigos e novos ministérios. O importante é que todos eles são assumidos, não já como uma simples iniciativa pessoal individual, mas como um serviço comu-

Hoje, porém, esse movimento leigo vive certa tensão com o recrutamento do clericalismo. Parece que uma nova geração de jovens sacerdotes sente a necessidade de marcar sua presença presbiteral no ministério ordenado de modo cerceador em relação aos leigos. A maior presença leiga se concretiza nos movimentos de apostolado e espiritualidade que revelam certo paradoxo. De um lado, são leigos, mas, de outro, procuram atrair para dentro de si a bispos, sacerdotes, religiosos, de modo que se lhe obscure a condição laical³⁴.

No entanto, o ponto central da questão situa-se na tensão entre o princípio teológico do Concílio de que há uma unidade, solidariedade e igualdade essencial e fundamental entre todos na Igreja, anterior a qualquer distinção de função, e a carência de um estatuto jurídico que lhe garanta a exequibilidade. O princípio teológico foi traduzido de modo expressivo na anteposição do capítulo sobre o Povo de Deus (LG c. 2) ao sobre a constituição hierárquica da Igreja (LG c.3). Nessa perspectiva, o cristão é chamado à participação ativa no contexto ministerial e vocacionalmente variado. No entanto, o Concílio nem o pós-Concílio criou estruturas "deliberativas"³⁵. Deteve-se na criação de conselhos consultivos. E quanto mais importante é a decisão tanto mais afastado fica o leigo: escolha do Papa, bispo e mesmo do próprio pároco, confecção de documentos importantes para a vida de toda a Igreja em termos decisivos, etc.

Além disso, o Concílio deixou o próprio conceito de leigo numa penumbra ambígua. Quis evitar a clássica definição negativa de que o leigo é o não-clérigo, não-religioso. Contudo, escapou-lhe um inciso que reflete tal mentalidade (LG n. 31). O Concílio não conseguiu uma definição ontológica de leigo, mas permaneceu no nível descritivo. E, ao referir-se-lhe ao específico, mencionou que "o caráter secular é próprio e peculiar dos leigos". É uma afirmação puramente sociológica ou teológica? Como chamar de "secular" então a educação da fé dos filhos? E, por sua vez, clérigos desempenham freqüentemente tantos negócios seculares!...³⁶

nicado e sancionado pela comunidade. Tais ministérios têm sido exercidos por agentes populares da própria comunidade ou vindos de fora, mas em comunhão com a caminhada do povo: Diocese de Crateús, Estudo sobre Ministérios. *Caderno Pastoral* n. 99, Crateús, 1987, 1-3; ROBERTO VAN DER PLOEG, As CEBs na fase da adolescência, *REB* 51, n. 201 (1991) 43s.

³⁴ J. COMBLIN, Os "Movimentos" e a Pastoral Latino-americana, *REB* 43, n. 170 (1983) 227-262.

³⁵ O Novo Código do Direito Canônico reconhece aos leigos participação no poder de ensinar e santificar, mas deixa fora os leigos no poder de reger. Aparece o embaraço do Código em aceitar que a participação dos leigos no cargo de governo tem o mesmo alcance constitucional que o dos clérigos. Esta co-essencialidade é contudo reconhecida para os dois outros ofícios: E. Corecco, La réception de Vatican II dans le Code de Droit Canonique, in: ALBERIGO - JOSSUA, *La réception de Vatican II*, 355.

³⁶ A. ANTÓN, *Ecclesiologia postconciliare*, 381s.

3. Inversões eclesiológicas

Apesar da ambivalência do texto conciliar, sem dúvida, ele impingiu várias inversões na trajetória da eclesiologia como tendência principal. Infelizmente, em nome desse mesmo Concílio, tendências opostas se fazem prevalecer. Mas, a rigor, o texto preferencialmente assinala algumas.

a. Da Igreja-sociedade perfeita à Igreja-mistério

Os manuais que eram seguidos nos cursos de teologia dos seminários nos anos anteriores ao Concílio ensinavam, na lídima tradição bellarminiana, que a Igreja era uma Sociedade “perfeita e absolutamente independente, com pleno poder legislativo, judiciário e coercitivo” e visivelmente identificável por seus traços, como a assembléia do Povo Romano ou o Reino da França ou a República de Veneza³⁷. Mesmo na perspectiva do Corpo místico de Cristo cabeça, focalizava-se o aspecto de sociedade, já que ele era identificado com a Igreja hierárquica, católica, romana, conforme o ensinamento de Pio XII nas encíclicas *Mystici corporis* e *Humani generis*³⁸. A tradição de uma Igreja-sociedade perfeita vinha-se reforçando por causa dos embates da Igreja com as sociedades políticas que iam minando a cristandade. Os Estados laicistas e depois os autoritários materialistas ateus perseguiram a Igreja visível, levando-a cada vez mais a fechar-se em si mesma e considerar-se plenamente auto-suficiente. Nos lugares em que ela conseguia liberdade, desenvolvia seus recursos. Nas sociedades mais hostis, tentava uma Concordata, e, finalmente, nos Estados autoritários inimigos, assumia a postura de mártir e vítima, conseguindo assim a simpatia de outros Estados. Basta lembrar o caso do Cardeal J. Mindszenty e de outras personagens importantes da Igreja, que, perseguidos nos países comunistas, desencadearam uma onda de apoio de todo o mundo considerado livre.

O Concílio Vaticano II rompe com esta tradição apologética, abstrata, jurídica e abre a Constituição Dogmática sobre a Igreja com a idéia de Igreja-mistério. Esta linha, que o texto assumiu numa primeira reformulação, expressava já uma “reação positiva contra um conceito excessivamente jurídico, social, externo, institucional, clerical e triunfalista”³⁹. Endossava uma perspectiva mistérica da Igreja, comunidade peregrina e não perfeita ou totalmente realizada.

³⁷ Y. CONGAR, *L'Église de St. Augustin à l'époque moderne* (Histoire des dogmes III/3), Paris, 1970, 373.

³⁸ J. SALAVERRI, *De Ecclesia Christi. Sacrae Theologiae Summa*. I, Madrid, BAC, 1955, 497-488.

³⁹ B. KLOPPENBURG, As vicissitudes da Lumen Gentium na Aula Conciliar, in: G. BARAÚNA (org.), *A Igreja do Vaticano II*, Petrópolis, Vozes, 1965, 202.

A noção de mistério não significa, em primeira linha, algo abstruso, desconhecido, limite à nossa compreensão. "Mysterion", em grego, corresponde ao termo latino de "sacramentum". A Igreja é, portanto, situada numa perspectiva sacramental. Ela é sinal, presencIALIZAÇÃO do Plano do Pai de salvar todos os seres humanos na caridade do Filho, feito homem, redentor e mediador, e na efusão do Espírito, princípio de união e santificação dos remidos. Ela dirige apelo a todos para formarem o Povo de Deus. A Igreja-mistério só se faz inteligível na fé trinitária. Ela vem da Trindade, é ícone da Trindade e orienta-se para a Trindade. Aí está sua dimensão de mistério⁴⁰.

Nessa perspectiva de mistério, a Igreja é descrita como atualização do Reino de Deus. Sem identificar-se com ele, anuncia-o, instaura-o, constitui-lhe o começo e germe. Além disso, ela é descrita sob várias figuras bíblicas, sobretudo pela imagem do Corpo Místico, cruzando a idéia mais corporativa das grandes epístolas paulinas e a idéia da relação do cristão com Cristo das epístolas do cativo.

b. De uma visão essencialista a uma visão sacramental histórico-salvífica da Igreja

Uma visão de Igreja, seja por causa da polêmica com os reformadores, seja por causa da necessária defesa contra uma modernidade hostil, cristalizou-se. Buscaram-se-lhes as notas essenciais que a definissem nítida e permanentemente e a distinguíssem das outras igrejas. Com a essência da Igreja bem definida, sobretudo através das quatro notas — unidade, santidade, catolicidade e apostolicidade —, podia-se provar sobejamente que a Igreja Católica Romana a realizava e portanto era a única verdadeira Igreja de Cristo⁴¹.

O Concílio quebrou essa rigidez. A idéia teológica de Igreja-sacramento fundamental já tinha sido trabalhada na teologia, nas últimas décadas anteriores, por grandes teólogos⁴². Superou-se a dureza do axioma "Extra Ecclesiam nulla salus", transformando a compreensão da Igreja como lugar de salvação para a de sinal. Considerou-se a Igreja inserida na história da salvação de modo que a sua "essência"

⁴⁰ B. FORTE, *A Igreja: Ícone da Trindade*. Breve ecclesiologia, São Paulo, Loyola, 1987, 9.

⁴¹ "Unitas, Catholicitas, Apostolicitas, Sanctitas sunt etiam Notae, quae soli Romanae Ecclesiae conveniunt, eamque propterea ut veram Christi Ecclesiam a falsis discernunt", assim soa a tese do tratado sobre a Igreja de SALAVERRI, *De Ecclesia Christi*, 923-953.

⁴² O. SEMMELROTH, *Die Kirche als Ursakrament*, Frankfurt/M., Josef Knecht, 1953. E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, Cerf, 1960. K. RAHNER, *Kirche und Sakramente*, Freiburg, Herder, 1960.

aparecia encarnada nas suas figuras históricas, ligando-se ao evento global de Cristo, desde a Encarnação até o envio do Espírito. Sublinhou-se-lhe a dimensão comunitária, animada pelo Espírito Santo, superando assim um eclesiomonismo e cristomonismo como se ela fosse unicamente relacionada com Cristo, prolongação de sua encarnação⁴³.

A dimensão de sacramento na *Lumen gentium* tem duas direções. A Igreja sinaliza e realiza a união dos seres humanos com Deus na linha transcendente. E na dimensão imanente, ela é sinal da unidade de todo o gênero humano. Isso precisamente porque continua a missão e papel de Cristo, que é o sinal fundamental dessa dupla realidade. Mas há uma diferença abissal entre Cristo e a Igreja. Cristo cumpre essa missão em virtude de que tudo foi criado nele, por ele e para ele. Entre ele e Deus Pai há uma unidade de consubstancialidade. A Igreja é sinal de Cristo por graça, que ela pode ora acolher e realizar melhor, ora pior, segundo a liberdade dos homens e mulheres que a constituem.

A idéia de sinal des-substancializa a Igreja, historicizando-a, inserindo-a para dentro do jogo dos sinais históricos. Isso implica de sua parte perguntar-se continuamente pela transparência e inteligibilidade de sua qualidade de sinal. Sinal ininteligível ou, pior ainda, enganador, é negação de sua razão de ser. Ele sempre se refere à realidade que quer significar e nunca à sua definitiva e absoluta auto-suficiência. Em termos eclesiais, coloca a Igreja na sua situação "relativa" e nunca absoluta. Todo seu sentido vem do mistério salvífico de que é sinal.

c. Da Igreja-hierarquia à Igreja-Povo de Deus

Fundamental para a eclesiologia foi a inversão da ordem dos capítulos, ao colocar-se o capítulo do Povo de Deus (c. 2) antes da Constituição hierárquica da Igreja (c. 3). Falou-se então de uma "revolução copernicana" na eclesiologia. No centro situa-se o Povo de Deus ao qual o ministério eclesiástico deve servir. Estabelece-se a prioridade do Povo de Deus em relação à hierarquia na ordem da finalidade na sua totalidade. Parte-se da teologia da comunidade, de uma igualdade fundamental e de uma comunhão que une a todos numa mesma vocação cristã à santidade, baseada no batismo. Todos têm o mesmo destino escatológico.

Segue-se daí a exigência e direito de participação de todos no in-

⁴³ R. P. MCBRIEN, *The Church (Lumen Gentium)*, in: A. HASTINGS (ed.), *Modern Catholicism. Vatican II and After*, London/New York, SPCK/Oxford University Press, 1991, 89.

terior da Igreja. Em linguagem popular, repetiu-se por todas as partes a frasezinha: "Nós todos somos Igreja e não só os padres". Apesar disso, ainda freqüentemente na mídia, quando se fala de Igreja, entende-se a hierarquia, sobretudo o Papa e os bispos ou a conferência episcopal.

O Concílio distanciou-se muito das afirmações de Gregório XVI (1831-1846) de que "ninguém pode desconhecer que a Igreja é uma sociedade desigual, na qual Deus destinou a uns como governantes, a outros como servidores. Estes são os leigos, aqueles são os clérigos". Tomou distância também de Pio X que assevera na mesma direção: "Somente o colégio dos pastores tem o direito e a autoridade de dirigir e governar. A massa não tem direito algum a não ser o de deixar-se governar qual rebanho obediente que segue seu Pastor"⁴⁴. Como se vê, o Concílio praticou total inversão, ao fazer os ministros hierárquicos servidores de todo o povo de Deus, e ao chamar de povo o que Pio X denomina "massa".

d. Da centralidade da Igreja para a do Reino de Deus

A concepção apologética tende sempre a diminuir os adversários e a exagerar a própria posição. Não se deve estranhar, pois, que na refrega com a Reforma e com a modernidade a Igreja desqualifique os opositores, negando-lhes a verdade, o bem, os valores e identificando-se ela com essa verdade, bem e valor. Ora, o Reino de Deus se faz presente onde acontecem a verdade, o bem, os valores, já na história, além de transcendê-los para a vida eterna.

Desse modo, a Igreja Católica termina por identificar-se praticamente com o Reino de Deus. Com isso, o campo da ação e graça de Deus fica de fato restrito a seu interior. Tal compreensão impedia-lhe de ver as suas fraquezas, os seus pecados, a sua necessidade de conversão. Perdia-se de vista uma instância crítica fundamental.

O Concílio Vaticano II retomou o tema do pecado na Igreja, ainda que de maneira muito discreta⁴⁵, superando uma leitura triunfalista, denunciada pelo bispo De Smet, ao criticar a primeira redação do documento sobre a Igreja.

Nesse horizonte, o Reino de Deus aparece como a realidade a partir da qual a Igreja se entende. Ela encontra seu início na pregação de

⁴⁴ Cf. M. SCHMAUS, *Der Glaube der Kirche*, II, Munique, 1970, 102, cit. por: L. BOFF, *Igreja: carisma e poder*. Ensaios de Ecclesiologia Militante, Col. CID Teologia/21, Petrópolis, Vozes, 1981, 218.

⁴⁵ K. RAHNER, O pecado na Igreja, in: BARAÚNA (org.), *A Igreja do Vaticano II*, 453-469.

Jesus da chegada do Reino de Deus. Este manifesta-se claramente aos homens nas palavras, obras e presença de Cristo. Mas sobretudo manifesta-se na mesma pessoa de Cristo, Filho de Deus e Filho do homem, que “veio servir e dar a sua vida em resgate por muitos” (Mc 10,45)⁴⁶. Comentando a *Lumen Gentium*, B. Rigaux observa: “A presença do Reino na palavra, na pessoa e nas obras de Jesus não pode ser identificada com a Igreja. O Reino de Deus não é uma organização, uma instituição; ele desconhece desenvolvimento, nem abrange justos e pecadores, nem depende de fatores terrenos e humanos. Estas são, pois, características da Igreja. Pode-se dizer que esta é, dum lado, objeto e ambiente da atividade divina, e, de outro, órgão e instrumento da salvação. Ela não é o Reino de Deus”⁴⁷.

e. Da identificação da Igreja universal com Roma para a valorização da universalidade realizada nas Igrejas locais, sem chegar a partir da Igreja particular

O Concílio Vaticano II ficou a meio caminho. Nem partiu das Igrejas particulares para construir uma eclesiologia como “*communio ecclesiarum*”, nem também reforçou o centralismo romano no seu aspecto sócio-institucional.

Desqualificou a eclesiologia prática, nunca teologicamente defendida nem defensível, de que a Igreja de Roma se identifica com a Igreja universal. Na verdade, como ironicamente observou várias vezes K. Rahner, os bispos em suas Igrejas locais comportavam-se como vigários, substitutos do Papa, sem autonomia, nem mandato, nem poder próprios. Mesmo que seja doutrina comum que o poder do bispo vem imediatamente de Deus, como um ministério próprio e não delegado pelo Sumo Pontífice, na vida concreta, muitos se comportam como se não passassem de meros vigários.

No fundo, tratava-se de uma confusão entre Igreja universal e catolicismo romano. Este se pensava como uma forma católica universal, permanente, necessária, que precisava somente de pequenas adaptações às novas circunstâncias⁴⁸.

A virada do Concílio foi tanto mais significativa quanto veio reforçar o caráter completo, eclesialmente falando, de uma Igreja particular. A Igreja universal se realiza na e através da diversidade das igre-

⁴⁶ CONCÍLIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 5.

⁴⁷ B. RIGAU, O mistério da Igreja à luz da Bíblia, in: BARAÚNA, *A Igreja do Vaticano II*, 321.

⁴⁸ J. A. KOMONCHAK, La réalisation de l'Église en un lieu, in: G. ALBERIGO - JOSSUA, *La réception de Vatican II*, 112.

⁴⁹ Ibid., 108.

jas locais⁴⁹. Cada Igreja particular é verdadeira Igreja. "Nas Igrejas locais e por elas é que existe a Igreja Católica una e santa"⁵⁰, evidentemente sempre em comunhão com as outras Igrejas particulares, entre as quais está a Igreja de Roma. A Igreja de Roma sempre permanecerá particular. O seu bispo, porém, tem um ministério universal em relação aos irmãos na fé. Não substitui, nem ocupa, nem invalida os outros ministérios, mas é chamado a confirmá-los na fé, a mantê-los na unidade.

A virada copernicana consistiu, portanto, em que o catolicismo romano se esfacelou diante da pluralidade gigantesca das igrejas particulares, das novas formas culturais de viver o catolicismo, revelando assim o seu caráter particular. Isso vai aparecer mais claramente só depois do Concílio, mas nele já existiam os germes. No entanto, existem forças resistentes em ordem a manter a forma única do catolicismo romano.

Isso acontece porque de fato esta tensão só em parte foi equacionada teologicamente pelo Concílio Vaticano II. Continua, portanto, a dupla eclesiologia do Concílio, como indicamos acima. Ao lado da valorização da Igreja local, do ministério dos bispos, da colegialidade, acentua-se fortemente a função primacial do Romano Pontífice a ponto de quase anular o anteriormente dito. No entanto, percebe-se, sem dúvida, o deslocamento da centralização romana em direção à diversidade das Igrejas particulares e à sua co-responsabilidade universal.

Faltou naturalmente uma eclesiologia que partisse das Igrejas particulares e ascendesse até a unidade, de que o bispo de Roma é o sinal. Noutras palavras, faltou uma eclesiologia em que a catolicidade significasse antes de tudo a riqueza da pluralidade nas diversas partes do mundo, e não tanto a realização concreta de uma unidade anterior dada e estabelecida. Ainda o acento da unidade, presente no texto do Concílio, permite os recuos à uniformização e centralização, em detrimento da colegialidade e pluralidade.

f. Da consciência ocidental européia, romana, da Igreja para uma consciência de universalidade da Igreja

A Igreja Católica identificara-se teológica e pastoralmente com a versão ocidental, européia, romana. Tal visão resultava conatural da pretensão universalista da cultura euro-ocidental. Esta se considerava a cultura e a partir de si julgava as outras. O processo de colonização e evangelização dos séculos passados foi comandado por tal compreensão hegemônica dominadora.

⁵⁰ CONCÍLIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 23.

Fatos políticos, culturais e religiosos impuseram uma mudança. A Ásia e a África, tendo sido precedidas por um século pelas Américas, entraram em rápido processo de descolonização nas décadas anteriores ao Concílio Vaticano II, como dissemos acima. As culturas foram marcando suas identidades. A antropologia cultural veio corroborar teoricamente esse processo histórico. E o fato inédito de um Concílio realmente ecumênico, com a presença de todos os Continentes na sua exuberante diversidade, impôs nova consciência de Igreja universal. K. Rahner assinala tal fato como decisivo. "Nos séculos XIX e XX a Igreja lentamente e às apalpadelas passou de uma Igreja potencialmente para atualmente mundial, de uma Igreja ocidental européia exportada para todas as partes para uma Igreja mundial, que, ainda que em graus diferentes, está presente no mundo inteiro, e, na verdade, já não mais como mercadoria de exportação euro-norte-americana"⁵¹. Ele chama este novo momento da vida eclesial de "Terceira Idade"⁵².

O fato passou para a consciência dos padres conciliares e para os textos do Concílio. Lá estão elementos que valorizam as Igrejas particulares, as suas tradições, as suas liturgias, as suas expressões culturais, etc. Surgem já, em germe, problemas tais como o diálogo inter-religioso, a inculturação, o pluralismo, que hoje ascenderam à ribalta.

Este fato influenciou também, como se viu no parágrafo anterior, na modificação da compreensão da catolicidade. A Igreja não se torna católica pelo simples dado de estar presente em todas as partes, mas sobretudo por expressar sua unidade e identidade em sempre novas formas em todos os tempos e espaços. Quanto mais se avança na pluralidade das expressões de Igreja no momento de hoje e nos diversos lugares geográficos e culturais, mais a Igreja se faz católica. E quanto mais ela repete a identidade da forma européia, ocidental, romana, menos católica é. O Concílio quebrou o eurocentrismo.

De maneira arguta e cortante, J. B. Metz formulou em forma de tese essa idéia, ao tratar da contribuição da teologia da libertação, de tal modo que em lugar dela, leia-se Concílio. "Na teologia da libertação manifesta-se — pelo menos de maneira incoativa —, a passagem, rica em tensão, da Igreja ocidental monocêntrica, mais ou menos unitária culturalmente, para uma Igreja mundial policêntrica, radicada numa cultura plural, onde aliás a herança ocidental européia não é recalcada, mas despertada e promovida de modo novo"⁵³.

⁵¹ K. RAHNER, *Die bleibende Bedeutung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, *Stimmen der Zeit* 104 (1979/12) 796.

⁵² K. RAHNER, *Basic theological interpretation of the Second Vatican Council*, in: *Concern for the Church: Theological Investigations XX*, New York, Crossroad, 1981, 77-89.

⁵³ J. B. METZ, *Thesen zum theologischen Ort der Befreiungstheologie*, Tagung der Katholischen Akademie in Bayern, München, 12/13 Oktober 1985, ad instar manuscripti: 13.

A modernidade liberal acuou a Igreja e fê-la pensar o mundo moderno de maneira bastante negativa. Os processos de industrialização, urbanização, modernização e secularização, o progresso tecnológico, a laicização cultural, o positivismo científico, etc. apareceram para a Igreja como terrível ameaça à fé. Ela se fechou num castelo defensivo e daí disparou seus dardos contra essa modernidade montante.

De ambos os lados, a agressividade andava solta. A Igreja era vista pelo mundo liberal burguês como um reduto do reacionarismo cultural. Pelo mundo socializante, como bastião da burguesia. Nela se refugiavam todos os que se sentiam mal com a modernidade.

Em última análise, havia um problema teológico de fundo e outro pastoral de alcance político-social. O problema teológico, que se agitara nos anos anteriores ao Concílio, versava sobre a tensão ou oposição entre as duas ordens "natural/imanente" e "sobrenatural/transcendente". Problema tão antigo como o Cristianismo. Emerge sempre sob nomes diversos. No fundo, reporta-se ao próprio mistério fundamental da Encarnação do Verbo transcendente na humanidade imanente.

A partir de uma compreensão ontologizada do sobrenatural como uma ordem de realidade independente, entendia-se a ordem das realidades naturais, humanas, terrestres como paralela. Assim as realidades naturais estavam desprovidas de qualquer caráter salvífico. Ou eram neutras ou más. E a ordem sobrenatural, concebida extrinsecamente, vinha, por assim dizer, de fora, elevar, sanar a ordem natural, incapaz de qualquer ato validamente salvífico. A ordem natural tornava-se totalmente submetida à ordem sobrenatural para adquirir algum valor.

A teologia já vinha tentando encontrar uma solução especulativa para tal problema. K. Rahner, na esteira de muitos outros teólogos, com a categoria "existencial sobrenatural", numa perspectiva histórico-existencial, pretendeu encontrar uma superação dessa dicotomia⁵⁴. Propugnava-se, em última instância, uma virada antropocêntrica⁵⁵. Estava em jogo uma antropologia diferente que oferecia a base para a defesa da dignidade humana, o estabelecimento dos direitos humanos⁵⁶.

⁵⁴ K. RAHNER, *O homem e a graça*, São Paulo, Paulinas, 1970.

⁵⁵ Id., *Théologie et anthropologie*, in: *Écrits théologiques*, v. 11, Paris, DDB/Mame, 1970, 99-120.

⁵⁶ POTTMEYER, *Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II*, 52.

O Concílio optou pela linha oposta de considerar como o mistério de Cristo "afeta toda a história do gênero humano, influi continuamente na Igreja"⁵⁷, como "todas as realidades que constituem a ordem temporal...não constituem apenas subsídios para o fim último do homem, mas possuem valor próprio por Deus nelas colocado, seja quando consideradas em si mesmas, seja como partes de toda uma ordem temporal"⁵⁸. A Igreja vê o mundo numa perspectiva cristológica ao acreditar que "a chave, o centro e o fim de toda história humana se encontram no seu Senhor e Mestre"⁵⁹. O Verbo de Deus assumiu a história, recapitulando-a em si⁶⁰. Há uma profunda unidade da história humana e da salvação, já que "o mesmo Deus Criador é Salvador e igualmente Senhor, tanto da história humana como também da história da salvação". Contudo este fato está longe de "suprimir a autonomia da criatura, principalmente do homem, antes restabelece e confirma a sua dignidade"⁶¹.

Portanto, o Concílio fez a opção teológica pela união fundamental entre a ordem da criação e da redenção, pela unidade da história humana e da salvação. Reconheceu plenamente a dignidade da natureza humana e dos direitos humanos. Partiu, por assim dizer, da imanência da Igreja no mundo para em seguida tratar da sua transcendência. Valem da relação Igreja e mundo analogicamente os quatro modos de articulação: o calcedônico, o sacramental, o agápico e o antropológico. Em todos eles trata-se de dar conta de uma unidade, de uma relação íntima entre duas realidades, sem que elas percam sua própria identidade, confundindo-se. No modo calcedônico, está a analogia com o mistério da Encarnação, em que as naturezas divina e humana se relacionam sem confusão, sem mutação, sem divisão, sem separação. No modo sacramental, um único sacramento é, ao mesmo tempo, sinal visível humano e graça divina, sem que se perca a sua identidade e sem que se confundam as duas realidades. No modo agápico, o amor a Deus e o amor ao irmão não se confundem, mas também não se separam. No modo antropológico, a unidade da pessoa humana se constitui pela união de alma e corpo, sem divisão, mas também sem redução de um elemento ao outro⁶². Assim Igreja e mundo articulam-se mostrando profunda imbricação, sem contudo cair-se na identificação, na confusão, de um lado, mas também sem separação e divisão.

⁵⁷ CONCÍLIO VATICANO II, *Optatam totius*, n. 14.

⁵⁸ Id., *Apostolicam actuositatem*, n. 7.

⁵⁹ Id., *Gaudium et spes*, n. 10.

⁶⁰ Ibid. n. 38.

⁶¹ Ibid. n. 41.

⁶² L. BOFF - CL. BOFF, *Da libertação. O sentido teológico das libertações sócio-históricas*. Petrópolis, Vozes, 1982, 58-64.

O Concílio não quis resolver de maneira dogmática tal questão. Por isso, preferiu chamar a Constituição *Gaudium et spes*, onde tratou de tal problema, de Pastoral. Mas isso não significa que não haja uma compreensão teológico-dogmática por trás da postura fundamental da Constituição, que é de profunda articulação entre natural e sobrenatural, entre Igreja e mundo, entre graça e natureza, entre história humana e da salvação, entre ordem da Criação e da Salvação. Mais tarde a teologia da libertação vai estender essas analogias para a relação entre as libertações sócio-históricas e a libertação de Cristo, entre sociedade e Reino, numa perspectiva unitária da história⁶³.

No campo sócio-político, a postura fundamental do Concílio significou enorme avanço de reconciliação com o mundo moderno, tornando a face da Igreja mais acessível ao homem e mulher de hoje, fundamentalmente ilustrados, que fizeram a virada hermenêutica. Nesse sentido, o Concílio respondeu à problemática da ilustração européia e ao contexto social do neocapitalismo desenvolvido. A pergunta se levanta até onde o Concílio encarou o terrível problema da fome, da pobreza, da miséria no mundo de hoje.

O tema dos pobres e da pobreza não esteve ausente. Mas os textos refletem menos que a primeira intenção de João XXIII e as significativas intervenções do Cardeal Lercaro pretendiam. O papa queria que a Igreja fosse particularmente dos pobres⁶⁴. O Cardeal Lercaro pedira que a evangelização dos pobres fosse o tema do Concílio⁶⁵.

O Concílio ensinou que a Igreja "reconhece principalmente nos pobres e sofredores a imagem de seu Fundador pobre e sofredor"⁶⁶. Proclamou que "as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo"⁶⁷. Fez-se nesse parágrafo menção especial aos pobres. Ao tratar da vida econômica, a Constituição *Gaudium et spes* mostrou sua preocupação por um progresso econômico que agrava as desigualdades sociais, piora a condição social dos fracos e despreza os pobres⁶⁸. Existem apelos de ajuda aos pobres, quer pela via tradicional dos atos de misericórdia, quer pela modificação de estruturas da ordem internacional, quer pela criação de um organismo eclesial inter-

⁶³ C. DUQUOC, "Une unique histoire", *Recherches de Science Religieuse* 74 (1986) 201-215.

⁶⁴ AAS 54 (1962) 682.

⁶⁵ Ver: A. BARREIRO, *Comunidades eclesiais de base e evangelização dos pobres*, São Paulo, Loyola, 1977, 19s.

⁶⁶ CONCÍLIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 8.

⁶⁷ ID., *Gaudium et spes*, n. 1.

⁶⁸ Ibid., n. 63.

nacional de promoção da justiça e amor aos pobres, quer dando um basta à corrida armamentista⁶⁹.

No entanto, a presença da grave problemática do Terceiro Mundo e dos pobres eclodirá mais tarde. Para a América Latina serão as Conferências Episcopais de Medellín e Puebla que farão com toda clareza uma opção preferencial pelos pobres com tudo o que isso significa teológica e pastoralmente. Nesse sentido, o pós-Concílio na América Latina completa e aprofunda a opção do Concílio, matizando-lhe a posição demasiado otimista em relação ao mundo moderno. A forma econômica dessa modernidade tem sido, sobretudo em nosso Continente, um capitalismo selvagem, tardio, dependente, opressor.

Este avanço da América Latina na direção dos pobres teve repercussão também em outros setores da recepção e interpretação do Concílio. Afetou sobretudo a maneira de entender o poder na Igreja⁷⁰, o desenvolvimento do movimento bíblico na linha do círculo bíblico no meio dos pobres⁷¹, as celebrações litúrgicas populares⁷², o surgimento das comunidades eclesiais de base⁷³, o nascimento da teologia da libertação⁷⁴.

A nova relação com o mundo, criada nos países pobres, tem gerado conflitos com as forças dominantes. E a Igreja pagou com sangue de

⁶⁹ *Ibid.*, nn. 69, 81, 88, 90. *Id.*, *Apostolicam actuositatem*, n. 8.

⁷⁰ BOFF, *Igreja: carisma e poder*.

⁷¹ C. MESTERS, *Círculos Bíblicos*, Petrópolis, Vozes, 1973; *Por trás das palavras*, Petrópolis, Vozes, 1980; *Flor sem defesa*, Petrópolis, Vozes, 1983; O Projeto "Palavra-Vida" e a leitura fiel da Bíblia de acordo com a Tradição e o Magistério da Igreja, *REB* 49 (1989) 661-673.

⁷² FAUSTINO L. C. TEIXEIRA, *Comunidades eclesiais de base*. Bases teológicas, Petrópolis, Vozes, 1988, 124-128. MARCELO DE B. SOUZA, Uma grande festa de compromisso. A liturgia no VI Encontro Intereclesial, *REB* 46 (1986) 539-546. J. B. LIBANIO, CEBs: Igreja em busca da terra prometida, *REB* 46 (1986) 492-498.

⁷³ F. TEIXEIRA, *A gênese das CEBs no Brasil*. Elementos explicativos, São Paulo, Paulinas, 1988; *Comunidades eclesiais de base*. Bases teológicas, Petrópolis, Vozes, 1988; *A fé na vida*. Um estudo teológico-pastoral sobre a experiência das Comunidades Eclesiais de Base. Col. Fé e realidade, n. 23, São Paulo, Loyola, 1987. M. LEORATO, *CEBs: Gente que se faz gente na Igreja*, São Paulo, Paulinas, 1988. DOM LUÍS FERNANDES, *Como se faz uma comunidade eclesial de base*, Vozes/Ibase, Petrópolis/Rio, 1984. José Marins e equipe têm uma série de publicações onde explicitam os elementos fundamentais das CEBs, publicados na Coleção Pastoral e Comunidade das Ed. Paulinas, São Paulo. Para o mundo saxônico e protestante, ver: G. COOK, *The expectation of the Poor*. Latin American Basic Ecclesial Communities in Protestant Perspective, Maryknoll, Orbis Books, 1985. Numa perspectiva antropológica, ver: M. DE CARVALHO AZEVEDO, *Comunidades eclesiais de base e inculturação da fé*, Col. Fé e realidade, n. 19. São Paulo, Loyola, 1986.

⁷⁴ G. GUTIÉRREZ, *Teologia da libertação*. Perspectivas. Petrópolis, Vozes, 1975. J. B. LIBANIO, *Teologia da libertação*. Roteiro didático para um estudo. Col. Fé e realidade, n. 22, São Paulo, Loyola, 1987. L. BOFF, *Teologia da libertação: o grito articulado do oprimido*, in: *Id.*, *O caminhar da Igreja com os oprimidos*, Rio de Janeiro, 1981, 181-195.

muitos de seus filhos, desde os simples fiéis até bispos. A temática do martírio, como realidade de hoje, esteve praticamente ausente no Concílio e tornou-se fundamental para a Igreja da América Latina⁷⁵.

III. Outras chaves de leitura

1. A historicidade da Revelação e do dogma

Sob o ponto de vista estritamente dogmático, a Constituição *Dei Verbum* trouxe virada importantíssima para a compreensão da Revelação, das verdades dogmáticas. De novo, processou-se verdadeira revolução copernicana que se fez com muito esforço e discussão⁷⁶. Tratava-se de temática fundamental para a fé cristã e para o diálogo ecumênico.

Na teologia tradicional, considerava-se sobretudo a Revelação sob duas perspectivas importantes: Conjunto objetivo de verdades e Depósito da fé encerrado no passado. O Concílio impingiu duplo deslocamento. Acentuou o aspecto ativo da Revelação como autocomunicação de Deus e de seu plano salvífico na história, por meio de Jesus, no Espírito. Depois de difícil discussão acrescentou duas palavrinhas expressivas: "gestis verbisque", em gestas, acontecimentos, fatos e em palavras, para dizer que a Revelação não era somente palavras, mas também acontecimentos. Rompeu assim o esquema rígido de revelação como conjunto de verdades.

A dimensão histórica da Revelação implicou também que se superasse a dimensão de passado (revelação fundante) e se acentuasse

⁷⁵ J. MARINS e equipe, *Martírio - Memória perigosa na América Latina hoje*, São Paulo, Paulinas, 1984. M. P. FERRARI e equipe, *O martírio na América Latina*, São Paulo, Loyola, 1984. J. SOBRINO, *Os seis jesuítas mártires de El Salvador*. Depoimento de J. Sobrino, São Paulo, Loyola, 1990. L. BOFF, Martírio: tentativa de uma reflexão sistemática, *Concilium* 183 (1983) 273-280. J. HERNÁNDEZ P., O martírio hoje na América Latina: escândalo, loucura e força de Deus, *Concilium* 183 (1983) 307-314.

⁷⁶ Basta recordar que esse esquema foi proposto na Primeira Sessão do Concílio e só foi aprovado na última. Passou por muitas adversidades. Ele causou o primeiro impasse no Concílio. Ao ser submetido pela primeira vez à votação dos Padres conciliares, sob o título "As fontes da Revelação", foi rejeitado por expressiva maioria (1.368 x 822), mas que não perfazia os 2/3 necessários (1.473) para sua rejeição total, segundo estabelecia o Regulamento do Concílio. Ai João XXIII interveio, retirando ele próprio o esquema e confiando-o a uma nova comissão, formada por membros tanto da Comissão Teológica como do Secretariado para a União dos Cristãos, com a função de reelaborá-lo, levando em consideração os pareceres manifestados pelos Padres Conciliares, sob a presidência dos respectivos cardeais Otaviani e Bea.

também a dimensão de presente (revelação atualizada, dependente)⁷⁷. "Deus, que outrora falou (passado), mantém (presente) um permanente diálogo com a Esposa de seu Filho dileto"⁷⁸.

A concepção rígida de Revelação de algo fixo e acabado no passado foi ainda superada pela idéia do crescimento e progresso, sob a assistência do Espírito Santo, na compreensão das coisas e palavras transmitidas através de três fatores: contemplação e estudo, íntima compreensão e experiência das coisas espirituais, e pregação do magistério⁷⁹.

O Concílio Vaticano II, além do mais, assumiu as riquezas do movimento bíblico, ao atribuir à Palavra de Deus um caráter central na vida da Igreja e do fiel. Esta restituição da Palavra de Deus ao Povo de Deus foi a recepção conciliar mais "epifânica"⁸⁰. Que distância da intervenção de Pio VII (1816), que obrigou ao bispo Mohilev retratar-se por ter recomendado a todos a leitura da Bíblia! Mais. Ao próprio Antigo Testamento atribuiu-se valor permanente para o cristão, ao insistir na unidade dos dois testamentos, de toda a Escritura.

Em outro ponto fundamental, ofereceu o Concílio excelente chave teológica. Encontrou posição de equilíbrio entre a tendência crítico-histórica de uma exegese secularizante e uma leitura espiritualista fundamentalista. Se, de um lado, reconheceu a importância da exegese crítico-histórica, de outro, insistiu no lugar eclesial e sócio-histórico presente de quem lê a Escritura. Articulou letra e Espírito, exegese e atualização, texto e fé histórica.

Ponto decisivo também foi a superação da clássica polêmica entre católicos e reformadores sobre as duas fontes da Revelação. Sem dirimir totalmente a questão, o Concílio ensinou que "a Sagrada Tradição e a Sagrada Escritura estão portanto entre si unidas e comunicantes"⁸¹. Pois promanando ambas da mesma fonte divina, formam de certo modo um só todo e tendem para o mesmo fim"⁸². Sepultaram-se com essa Constituição polêmicas dogmáticas muito antigas e dolorosas e abriram-se novos tempos para o diálogo e para a compreensão histórica do agir salvífico e revelador de Deus na história humana.

⁷⁷ G. O'COLLINS, *Teologia Fundamental*, São Paulo, Loyola, 1991, 126.

⁷⁸ CONCÍLIO VATICANO II, *Dei Verbum*, n. 8.

⁷⁹ Ibid.

⁸⁰ E. BIANCHI, Le caractère central de la Parole de Dieu, in: ALBERIGO - JOSSUA, *La réception de Vatican II*, 157-185.

⁸¹ De fato, o documento mantém certo paralelismo entre a tese tridentina sobre as duas fontes - Escritura e Tradição - e a unidade da Revelação. Esta última corresponde mais à perspectiva ecumênica, que foi o propósito fundamental do Concílio. Por isso, responde mais a seu espírito. Ou talvez se possa dizer mais corretamente que por um aprofundamento da própria realidade da Revelação se supera a compreensão dela como repertório de verdades especulativas, e assim se ultrapassa o impasse.

⁸² Ibid., n. 9.

No interior dessa chave teológica da historicidade da revelação e do dogma, o Concílio acenou para a "hierarquia de verdades", de modo que nem todas elas se situam abstratamente no mesmo nível de "a verdade". Participam diferentemente dela e mantêm nexos diversos com o fundamento da fé cristã⁸³.

2. Renovação litúrgica

O Concílio conseguiu mais rapidamente consensos nesse campo, porque já no Pontificado de Pio XII se tinha começado a reforma litúrgica e o movimento litúrgico já desde o início do século vinha lentamente produzindo frutos, quer a nível de comunidades menores, quer mesmo em nível da grande Igreja através das reformas que Pio X e Pio XII introduziram.

O movimento litúrgico anterior ao Concílio trabalhou em dois planos. Um, mais de fundo, atingia a compreensão mesma da liturgia. Outro, mais prático, tocava as mudanças dos ritos. No primeiro plano, procurou-se penetrar no mistério da Igreja que celebra. Logo se valorizou o caráter de assembléia e de comunidade das celebrações, rompendo a atitude passiva, individualista, com que as pessoas assistiam aos atos litúrgicos. Esta atitude básica provocou as primeiras reformas nos ritos.

O Concílio estabeleceu a relação íntima entre liturgia e compreensão de Igreja. Por isso, a verdadeira reforma litúrgica implica uma renovação na consciência de Igreja das pessoas. Essa chave é fundamental para entender o sucesso ou fracasso de reformas litúrgicas. Quando os fiéis se fixam na exterioridade da liturgia sem que modifiquem em profundidade a própria consciência de Igreja, de participação e missão nela, os ritos renovados rapidamente se esvaziam ou chegam a formas ridículas e grotescas.

A intuição básica do Concílio afastou-se de uma concepção de Igreja centrada no clero, e portanto, de uma liturgia cujo centro é o ministério ordenado. Nessa visão, tudo se organizava em torno do ministro ordenado que, por sua vez, se voltava para o Sagrado. Os fiéis simplesmente acompanhavam passivamente o ato desenrolado, não como participantes dele, mas simplesmente como usuários de seus frutos. Deixando de lado essa visão e prática litúrgica, o Concílio entendeu a Igreja como sujeito da liturgia. O povo santo, reunido e organizado, celebra. Destarte, passou-se de uma liturgia e Igreja hierática para uma liturgia e Igreja participativa, comunitária, missionária e co-responsável. Romperam-se assim o devocionismo, o subjetivismo, o indi-

⁸³ CONCÍLIO VATICANO II, *Unitatis redintegratio*, n. 11.

vidualismo e o intimismo da liturgia pré-conciliar em direção a uma oração, a uma vida sacramental mais objetiva, mais bíblica, mais comunitária⁸⁴.

As transformações dos ritos, que são parte mais perceptível da reforma litúrgica, decorreram simplesmente dessa nova compreensão litúrgico-eclesiológica. Por mais maravilhosas e estéticas que fossem as celebrações em latim com canto gregoriano, já não conseguiam que as pessoas as vivenciassem participativamente. Impunham-se, portanto, o uso de uma língua acessível, maior proximidade e comunicação do celebrante com os fiéis, maior simplicidade e clareza dos símbolos, espaços para os fiéis manifestarem sua participação, etc. E assim os ritos, os textos foram sendo modificados. Mais. A diversidade de cultura, de costumes, de idade, de raça, exigia que a liturgia respondesse diversamente, inculturasse.

E os acertos ou desacertos estão sendo testados no tempo e nas geografias diferentes. O Concílio deu espaço para que se fizessem novas experiências e a partir delas se fossem descobrindo aquelas válidas e dignas de serem continuadas.

Numa palavra, o Concílio destacou a relevância da comunidade que celebra na diversidade de suas experiências e relativiza a rigidez unificante de normas definitivas, fixas e universais.

3. *A liberdade religiosa*

Nesse ponto aparece claramente o fim da Cristandade. Em tempos e lugares de Cristandade, nem se levantava o problema da liberdade religiosa no sentido de manifestação pública de uma fé diferente da católica, quer de indivíduos quer de grupos. Conhece-se sobejamente a trajetória triste da Inquisição, que reprimia qualquer expressão religiosa estranha.

Com a modernidade, o iluminismo liberal defendeu a privatização de toda religião, de toda expressão de fé. A fé religiosa passou a não ter significação para a ordem pública. É questão do mundo privado. As revoluções francesa e americana transcreveram para a ordem jurídica sócio-política o ideário iluminista laicista. Mais violentamente ainda foram as posições de regimes totalitários materialistas, ateus, que perseguiram as Igrejas.

Nessa nova conjuntura, num primeiro momento, a Igreja não defendeu a liberdade religiosa, em nome de um dever inalienável de

⁸⁴ L. MALDONADO, *La liturgie comme réalité communautaire*, in: ALBERIGO - JOSSUA, *La réception de Vatican II*, 409.

cada pessoa, mas continuou firme na doutrina tradicional de que a liberdade de consciência é um "deliramento"⁸⁵, a liberdade de opinião, ampla e irrestrita, é um "erro pestilentíssimo"⁸⁶. No campo político externo, a Igreja procurou fazer concordatas com os diversos governos a fim de obter para si a liberdade necessária e a manutenção do máximo de privilégios possíveis. Outra consequência dessa nova conjuntura hostil à Igreja foi um cerrar fileira junto a pessoa do Papa por parte dos católicos, e um reforço do seu poder espiritual em compensação da perda do poder temporal.

No horizonte teológico, ainda vigorava a clássica afirmação de que o erro não tem direito. Por isso, as falsas religiões não têm direito de semear suas doutrinas errôneas. Até mesmo durante o Concílio Vaticano II ouvimos intervenções que refletiam essa posição⁸⁷.

O Concílio inverteu a reflexão. Não partiu do abstrato, mas da pessoa concreta, de seus direitos inalienáveis à liberdade de consciência, à expressão pública de sua fé, individual e comunitariamente, desde que não seja um atentado a valores fundamentais do convívio humano. Rompeu-se assim com a tradição constantiniana pelos dois lados. De um lado, libertou o Estado da obrigação de zelar e velar pela religião católica, já que reconheceu que o Estado não é competente em questão de fé, nem se exigiu dele uma profissão de fé. De outro lado, a Igreja não reivindicou para si nenhum privilégio. Orientou a reflexão na linha do fundamento do direito constitucional inviolável à liberdade religiosa desde a perspectiva da dignidade da pessoa humana que se autodetermina na fé de maneira livre e não pode crer de maneira coagida de fora. Tal direito compete ao indivíduo e à comunidade nos diversos campos da pesquisa, da associação, da comunicação, das finanças, do testemunho público, do culto, dos costumes, desde que não conflitam com a paz comum⁸⁸.

4. Ecumenismo

O Concílio embarcou no movimento ecumênico em expansão. O papa João XXIII criara o Secretariado para a União dos Cristãos e

⁸⁵ GREGÓRIO XVI, *Mirari vos arbitramur* (1832) ensina: "da pestífera fonte do indiferentismo flui a absurda e errônea afirmação, antes um delírio, que a liberdade de consciência deve ser afirmada e reivindicada por toda pessoa", DS 2730.

⁸⁶ Ibid., DS 2731.

⁸⁷ "Só a Igreja Católica tem o dever e o direito de pregar o evangelho. O proselitismo dos não-católicos é ilícito e deve ser impedido não somente pela Igreja, mas pela mesma autoridade civil, segundo as exigências do bem comum. Cuide o Concílio de não decretar a ruína do catolicismo nos países onde ele representa a única religião": Card. BENJAMÍN DE ARRIBA Y CASTRO, Espanha, in: B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*. Vol. V: Quarta Sessão (set.- dez. 1965), Petrópolis, Vozes, 1966, 20.

⁸⁸ J. T. BURCHAEILL, Religious freedom (*Dignitatis humanae*), in: HASTINGS, *Modern Catholicism*, 118-125.

confiara-o ao Cardeal Bea. Na sua alocução inicial insistiu na dimensão ecumênica. O papa Paulo VI, na inauguração da Segunda Sessão, reafirmou a característica ecumênica.

A virada fundamental não consistiu na passagem do anátema ao diálogo⁸⁹, já que nesse momento não se anatematizavam mutuamente cristãos de denominações diferentes. No próprio Concílio estavam presentes observadores e hóspedes não-católicos desde o início.

No entanto, predominava uma visão teológica e pastoral do "retorno". De fato, nos primórdios do movimento ecumênico, iniciado pelos evangélicos, a Igreja tomou posição de distância: esperar para ver. Pio XI em *Mortalium animos* (1927) apoiou a "verdadeira união religiosa". Por sua vez, afirmou claramente que a "participação (católica) nas assembléias de não-católicos implicaria de maneira equivocada que uma religião ou igreja fosse igualmente válida que outra, que alguém negociasse verdades reveladas por meio de compromissos, que as eclesiologias prevalentemente protestantes seriam aceitáveis. Se católicos apoiassem tais encontros, eles apoiariam uma falsa religião muito estranha à única verdadeira Igreja de Cristo". Por isso, o único caminho para a união das Igrejas é o retorno à única verdadeira Igreja de Cristo daqueles que dela se separaram. A Igreja Católica Romana co-extende e identifica-se com a única verdadeira Igreja de Cristo. O movimento ecumênico fiel deve conduzir o retorno dos outros à Igreja católica⁹⁰.

O Concílio tomou distância dessa posição de várias maneiras. Depois de árdua discussão, em vez de afirmar peremptoriamente, como se propunha, que a Igreja católica é a Igreja de Cristo, optou pela versão: esta Igreja (de Cristo) subsiste na Igreja Católica⁹¹. A Igreja católica não co-extende com a totalidade da Igreja de Cristo, já que esta existe fora de seus limites. Abandonou assim a posição da plena auto-suficiência da Igreja católica, reconhecendo que nas outras denominações cristãs existem "alguns — e até muitos e exímios — elementos ou bens, com os quais, em conjunto, a própria Igreja é edificada e vivificada"⁹². Em vez, portanto do modelo apologético do retorno, da plena auto-suficiência, passou-se para o modelo da mútua necessidade para uma e outra Igreja, incompletas, em busca da única casa dividida, pela via da reconciliação.

O Concílio não só inseriu a Igreja Católica no movimento ecumênico, como também incentivou que ela não pusesse nenhum obstáculo às

⁸⁹ R. GARAUDY, *Do anátema ao diálogo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1966.

⁹⁰ T. STRANSKY, *Ecumenism (Unitatis redintegratio)*, in: HASTINGS, *Modern Catholicism*, 113-117.

⁹¹ CONCÍLIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 8.

⁹² Id., *Unitatis redintegratio*, n. 3.

vias da Providência. Mais. Deixou entrever situações novas sob o impulso do Espírito⁹³.

5. Diálogo inter-religioso

A Igreja da modernidade conheceu também experiências pioneiras de diálogo inter-religioso ou que foram abortadas⁹⁴, que não deram o fruto esperado, e também reflexões de missiólogos⁹⁵.

O Concílio Vaticano II assumiu postura aberta ao diálogo inter-religioso, apoiada numa teologia da ação invisível da graça de Deus em todo homem de boa vontade, do sentido universal redentor da morte de Cristo, do chamado de todos à salvação, ainda que de maneira conhecida só por Deus⁹⁶.

Mais diretamente no Decreto *Ad gentes*, o Concílio asseverou que a atividade missionária "liberta dos contágios malignos tudo quanto de verdade e de graça já se achava entre as nações, numa como secreta presença de Deus, e a restitui a Cristo, seu Autor"⁹⁷. Reconheceu a presença da graça e da verdade, antes da chegada da Igreja missionária. O plano divino universal de salvação do gênero humano se realiza também "dum modo quase secreto no interior dos homens ou por iniciativas, mesmo que sejam religiosas, nas quais de muitos modos eles procuram a Deus, mesmo às apalpadelas, para ver se O encontram"⁹⁸.

No diálogo com as religiões, o Concílio ensinou que existe o projeto de Deus para que todos os povos constituam uma só comunidade, já que comungam numa única origem e num único destino. Afirmou enfaticamente que a "Igreja Católica nada rejeita do que há de verdadeiro e santo nestas religiões", admitiu nelas "lampejos daquela Verdade que ilumina a todos os homens"⁹⁹.

Em nada, porém, o Concílio quis, com sua teologia da salvação nas outras religiões ou por meio da boa vontade das pessoas, dispensar a

⁹³ Ibid. n. 24. Ver: R. GIRAUT, *La réception de l'oecuménisme*, in: ALBERIGO - JOSSUA, *La réception de Vatican II*, 187-226.

⁹⁴ Os casos mais famosos são os dos missionários R. de Nobili (1577-1656) e M. Ricci (1552-1610) na Índia e na China respectivamente.

⁹⁵ "A teoria missiológica passou de uma tendência eclesiológica (plantação e organização da igreja, em Warneck) para uma tendência mais escatológica (anúncio e preparação do Reino, nos missiólogos recentes). Desempenhou papel importante a figura gigante do P. Pierre Charles, de Louvaina, que também viveu um tempo no Brasil durante a Segunda Guerra Mundial: A. DA SILVA, *Missiologia, Enciclopédia Luso-Brasileira de Cultura*, v. 13, Lisboa, Verbo, 1972, 908-912.

⁹⁶ CONCÍLIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, n. 22.

⁹⁷ Id., *Ad gentes*, n. 9.

⁹⁸ Ibid., n. 3.

⁹⁹ Id., *Nostra aetate*.

Igreja de sua obrigação e missão do anúncio. Ele rompeu, sim, com a concepção rígida da exclusividade salvífica da Igreja, criando nova sensibilidade diante da presença da graça, de valores, de verdade nas outras religiões.

Em documentos posteriores, a Igreja vai, ora acentuar mais o anúncio em detrimento do diálogo, ora valorizar o diálogo sem renunciar ao anúncio¹⁰⁰.

O Concílio encerrou também, esperemos que definitivamente, o quase bimilenar anti-semitismo que sempre atravessou a Igreja e países cristãos, com um parágrafo dedicado à Religião judaica na Declaração *Nostra aetate*. Nele a Igreja viu nos Patriarcas, em Moisés e nos Profetas os primórdios de nossa fé e que a salvação da Igreja já estava misteriosamente prefigurada no êxodo do Povo eleito. Numa palavra, afirmou a existência de tão grande patrimônio espiritual comum, lamentando e reprovando as perseguições, os ódios e as manifestações anti-semíticas.

Essa chave de leitura do diálogo torna-se cada dia mais importante por duas razões. Estatisticamente a Igreja Católica vai se tornando minoria, diáspora¹⁰¹. Além disso, em meio ao surto religioso que atravessa todo o mundo, especialmente os países mais desenvolvidos da antiga cristandade, as grandes religiões não-cristãs tradicionais e formas novas se tornam cada vez mais importantes¹⁰².

Tarefas incompletas, interrompidas e prosseguidas

Ao encerrar esta memória teológica do Concílio Vaticano II, cabe uma palavra sobre as tarefas não realizadas¹⁰³, os processos interrompidos, as sementes não desenvolvidas, a primavera fenecida, o inverno antecipado ao verão sem ter visto o outono de frutos sazonados¹⁰⁴. O

¹⁰⁰ Para uma leitura crítica desses documentos: F. TEIXEIRA, A Igreja e o desafio do diálogo e anúncio: Reflexões sobre dois documentos recentes do magistério eclesial, in: *REB* 55 (1995) 293-322.

¹⁰¹ K. RAHNER, *Missão e graça*, I, Petrópolis, Vozes, 1964, 7-47.

¹⁰² RUGGERI, Foi et histoire, 143s. Novos movimentos religiosos, *Concilium* n. 181 (1983/1). J. SUDBRACK, *La nueva religiosidad*. Un desafío para los cristianos, Madrid, Paulinas, 1990.

¹⁰³ F. J. LAISHLEY, Unfinished business, in: HASTINGS, *Modern Catholicism*, 215-239.

¹⁰⁴ K. RAHNER, L'hiver dans l'Église, *ICI* n. 585 (15 avril 1983) 17s. Ver a brilhante análise feita por G. Alberigo do tempo pós-conciliar no referente à tensão fundamental do duplo espírito que o preside: uma avaliação pessimista e temerosa à busca de uma Igreja-fortaleza, ciosa de sua própria pureza, brandindo condenações, e uma atitude de confiança, de coragem na concentração de graça derramada pelo Espírito sobre nosso tempo, de que o Concílio é sinal: G. ALBERIGO, *La condition chrétienne après Vatican II*, in: ALBERIGO - JOSSUA, *La réception de Vatican II*, 9-40.

Concílio não realizou, na verdade, a passagem total da Igreja de uma era para a outra. Muitos pontos ficaram presos a visões anteriores, pré-conciliares, já superadas na objetividade histórica, mas não assumidas na consciência e prática eclesial. Mais ainda. Ele mesmo apresentou princípios e orientações gerais mais que disposições operativas que vinculassem eficazmente o conjunto da Igreja e se tornassem realidade concreta. Ficou a meio caminho. Daí essa série de tarefas não realizadas, fazendo do Concílio Vaticano um "Concílio de transição" e não um Concílio de realização acabada¹⁰⁵.

Ele anunciava mudanças profundas na estrutura interna da Igreja na linha de maior participação dos leigos, da transformação da concepção e prática do ministério ordenado, da implantação da colegialidade em todos os níveis de Igreja, quer no plano deliberativo, quer decisivo. Esse processo ficou a meio caminho¹⁰⁶.

Antes de tudo, existem duas hermenêuticas, ambas seletivas, que não fazem jus à totalidade do Concílio. Uma que procura captar unicamente os elementos originais e novos do Concílio, esquecendo a Tradição que o antecede. Não dá conta da continuidade e cai num presentismo que termina por produzir tensões e conflitos. Nenhum concílio é pura novidade, total ruptura com o passado. A outra inclina-se para o lado oposto. Respiga do Concílio os elementos residuais, tridentinos ou do Vaticano I, e apresenta-os como a obra do Concílio. Desconhece o sentido inovador, de "aggiornamento" do Vaticano II¹⁰⁷. O processo hermenêutico do Concílio ainda tem muito caminho a percorrer.

Em relação com essa dupla hermenêutica, existem também duas atitudes básicas diante do Concílio no referente a seu futuro. Uns esperam que depois do terremoto eclesial, que ele produziu, cheguemos a um momento de estabilização. Vêem o Concílio como enorme parque de estacionamento. É tempo de parar, de não avançar mais, de pôr dique às novas experiências. K. Rahner advertia já logo depois do Concílio para esse perigo¹⁰⁸. Pois esse processo levará lentamente a um empobrecimento e amnésia das riquezas do próprio Concílio e cristalizará posições iniciais e provisórias. Aqui estão preferentemente os homens da letra, do direito, da norma.

¹⁰⁵ J. M. ROVIRA BELLOSO, Significación histórica del Vaticano II, in: C. FLORISTÁN - J. J. TAMAYO, *El Vaticano II, Veinte años después*, Madrid, Cristiandad, 1985, 22. POTTMEYER, Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II, 43.

¹⁰⁶ Entre as demandas conciliares não honradas ao longo da recepção, está a colegialidade: L. VISCHER, L'accueil réservé aux débats sur la collégialité, in: ALBERIGO - JOSSUA, *La réception de Vatican II*, 305-325.

¹⁰⁷ POTTMEYER, Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II, 55.

¹⁰⁸ O Concílio é "o começo de um começo".

Outra atitude se exprime na metáfora da "plataforma de lançamento". O Concílio construiu essa nova plataforma para a Igreja se lançar a novos espaços, continuar fazendo novas experiências. O Concílio prossegue, porque não é um evento mas um movimento. Aqui estão os homens do espírito¹⁰⁹.

Talvez a atitude mais realista e sadia seja articular dialeticamente ambas as posturas. Há muito que ser estabilizado e serenado. Mas ainda há novos espaços a serem conquistados. Somos convidados a ambas as empresas.

Quanto à maior participação do leigo, teologicamente avançou-se. O Concílio firmou com clareza a verdade da igualdade fundamental de todos os membros do Povo de Deus pelo batismo. O Espírito Santo age em todos. O "sensus fidei" e o "sensus fidelium" garantem a confiança básica em todos os cristãos¹¹⁰. No nível prático, não se criou um "estatuto jurídico" suficientemente consistente que garantisse ao leigo realmente o direito de participação na Igreja sem precisar depender do beneplácito das autoridades eclesásticas. Em algumas Igrejas particulares, avançou-se nessa linha no sentido de que as opções e prioridades pastorais, as decisões mais importantes para a vida da Igreja são tomadas nas Assembléias do Povo de Deus, em que participam desde o bispo até representantes das comunidades de base. A larga maioria são leigos e as votações são decisivas.

Quanto às estruturas internas da Igreja, cabe distinguir dois problemas básicos. Um se refere ao desfazimento de estruturas eclesásticas arcaicas, hoje sem sentido, à transformação de outras e à criação de novas. Outro se refere à maneira como se designam ou se escolhem as pessoas para os diversos ministérios na Igreja, desde o Primado até os ministros leigos da comunidade.

No primeiro bloco encontram-se estruturas de consulta e de decisão na vida interna da Igreja. No nível da consulta, da deliberação, conseguiu-se alguma coisa, mas também não muito, sobretudo em questões realmente importantes e vitais para a Igreja. Antes, parece que houve até retrocesso a uma centralização, julgada superada, a um personalismo no uso da autoridade. No campo da decisão, nem falar. Aí não se deu nenhum passo realmente significativo. O termo "democracia" soa, às vezes, afrontoso, como em contradição com a hierarquia. Esquece-se que o termo "hierarquia" não diz nada da forma de

¹⁰⁹ POTTMEYER, Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II, 61ss.

¹¹⁰ J. BURKHARD, Sensus fidei: Theological Reflection since Vatican II. I: 1965-1984, *The Heythrop Journal* 34 (1993) 41-59; II: 1985-1989, *The Heythrop Journal* 34 (1993) 123-136. Z. ALSZEGHY, Il senso della fede e lo sviluppo dogmatico, in: LATOURELLE, *Vaticano II: Bilancio e prospettive*, I, 136-151.

governo nem da escolha das pessoas, mas da origem do poder de que são investidas. Por isso, nada contradiz à natureza íntima da Igreja que suas estruturas eclesiais se democratizem no plano da deliberação e decisão.

Na escolha das pessoas, sobretudo no nível de bispo, o avanço, iniciado por Paulo VI, parece abortado. Teme-se falar de sondagens amplas e, nem de longe, do poder decisivo das igrejas e comunidades particulares na escolha de seus pastores. Confunde-se mais uma vez o sentido hierárquico do ministério e o processo democrático de sua escolha. Na Igreja o poder não é conquista (busca de votos, campanha eleitoral, manipulação de eleitores, apadrinhamentos, clube de amigos), mas graça de Deus, serviço aos irmãos, vocação responsável diante de Deus. Nada impede que a escolha da pessoa seja submetida a um juízo mais amplo da comunidade, até mesmo decisivo, que ajude a discernir a qualidade espiritual e humana (democracia), para então o poder ser conferido pela graça de Deus na ordenação (hierarquia). No momento da ordenação, sim, a comunidade assiste, em espírito de fé e gratidão, à investidura do escolhido no ministério pela força da graça do Espírito.

Nada garante que a escolha feita em grupos pequenos e autoritativos seja melhor. Muitas vezes tais escolhas são mais facilmente sujeitas a critérios extremamente duvidosos, a apadrinhamentos suspeitos, a interesses ideológicos nada evangélicos. O segredo, o mistério, albergam não raramente interesses escusos, enquanto a publicidade permite conhecer melhor a trama humana das motivações e nela reluz mais claramente a graça ou se revela também a face escura do pecado a ser evitado.

Em relação às estruturas da Igreja, excede a questão do ministério ordenado, da atual figura do presbítero, do celibato obrigatório, da concepção monocêntrica da Igreja no nível mundial, diocesano, paroquial. Na história da Igreja, depois dos primeiros séculos de hesitação, os ministérios se cristalizaram fundamentalmente no episcopado, presbiterato e diaconado e até hoje não sofreram nenhuma mudança profunda. Teologicamente parece que a questão esteja mais aberta e que seja possível pensar outros tipos de ministério ordenado na Igreja, desvinculado da figura atual do bispo ou presbítero.

O ecumenismo saiu do Concílio incentivado, alentado por muitas esperanças. Mas surgiram novos percalços e sobretudo não se avançou na linha sacramental, na intercomunhão, no exercício do Primado. É verdade que em recente documento, João Paulo II deseja que o exercício do Primado não seja obstáculo ao ecumenismo¹¹¹. Esta afir-

¹¹¹ João Paulo II implora perdão pelo fato de que o exercício do Primado possa ter

mação já manifesta a consciência de que aí reside um dos maiores impedimentos para continuar-se na linha do ecumenismo.

O Concílio abriu espaço para o diálogo inter-religioso. A Igreja tem crescido muito nesse ponto. Talvez seja o tema mais importante e promissor, apesar de suas imensas dificuldades teológicas e pastorais no atual debate teológico e para a vida pastoral-missionária da Igreja.

Um grande silêncio no Concílio foi a questão da mulher. Hoje, sobretudo depois da IV Conferência Mundial sobre a Mulher, organizada pela ONU em Benjing (4-15 set. 1995), se recoloca com mais agudeza e premência mais uma vez a questão da mulher no mundo de hoje. Em alocução feita na véspera de começar a Conferência de Benjing, João Paulo II da sacada de sua residência de verão em Castelgandolfo lançou um apelo à comunidade eclesial a fim de que favorecesse a participação da mulher, de todas as formas, em sua vida interna. Entre os possíveis campos de sua atuação na Igreja apontou: ensino da Teologia, a liturgia nas formas consentidas pela Igreja, inclusive no serviço ao altar, os conselhos pastorais, as várias instituições eclesiais, a cúria e vários tribunais eclesiásticos, novas formas de participação na vida das paróquias por falta de clero, exceto as tarefas propriamente sacerdotais¹¹².

Em excelente síntese, J. A. Komonchak, depois de descrever o desmoronar-se do catolicismo romano, indica as mudanças que a nova abertura da Igreja perante o mundo propicia. Elas são na verdade tarefas incompletas a serem enfrentadas. Desafiante agenda para o futuro! "A reforma litúrgica e a adaptação aos diferentes lugares; a crítica e o declínio de numerosas formas tradicionais de piedade pessoal; a substituição da Ação Católica; nova valorização do ministério e da responsabilidade dos leigos; o desaparecimento de numerosas associações e movimentos católicos; uma redefinição teórica e prática do princípio de autoridade; o crescimento das atitudes e das práticas de "confrontação"; apelos para a partilha das responsabilidades, em quase todos os níveis, na e pela Igreja; uma sensibilidade maior às missões específicas da Igreja local; redefinições da natureza e dos papéis do ministé-

constituído uma "dificuldade para a maior parte dos outros cristãos, cuja memória está marcada por certas recordações dolorosas". Reconhece sua responsabilidade particular em responder à solicitação que se lhe faz para que, "sem renunciar de modo algum ao que é essencial de sua missão, se encontre uma forma de exercício do primado que se abra a uma situação nova". Pedes luz do Espírito para que os pastores e teólogos juntos com ele procurem "as formas mediante as quais este ministério (do Primado) possa realizar um serviço de amor, reconhecido por uns e por outros". Tarefa imensa que o Papa não pode recusar nem levar a cabo sozinho: JOÃO PAULO II, *Ut unum sint* (sobre o empenho ecumênico), São Paulo, Paulinas, 1995, nn. 88, 95, 96.

¹¹² Alocução de 3 set. 1995.

rio ordenado e das ordens religiosas; o movimento carismático; uma atenção nova à experiência religiosa pessoal; apelos insistentes para reconhecer às mulheres na Igreja direitos iguais (*equal rights*) e leis litúrgicas iguais (*and even rites*); movimentos em favor de idéias e realizações mais comunitárias na Igreja, freqüentemente acompanhadas - de maneira bastante paradoxal - por um desenvolvimento considerável da burocracia eclesiástica; uma reavaliação das responsabilidades políticas da Igreja nas sociedades, onde já não se pode aceitar sem questionamento o liberalismo econômico e político"¹¹³.

Finalmente merece estudos sérios a maneira como o Novo Código do Direito Canônico incorporou o espírito do Concílio ou se manteve ainda preso a visões anteriores ou conseguiu conjugar a dupla concepção de Igreja "*societas perfecta*" e Igreja "*communio ecclesiarum*". Tema fascinante que ultrapassa os moldes desse artigo e a competência do autor¹¹⁴.

Conclusão

As chaves teológicas de leitura poderiam ser ampliadas¹¹⁵. Fez-se uma escolha. E toda escolha sofre de certo grau de arbitrariedade. Este artigo quis apresentar algumas chaves teológicas que possam ainda hoje nortear a leitura do Concílio e servir de critério de juízo sobre sua real e profunda recepção. Um Concílio do porte do Vaticano II não é assimilado a toque de caixa. Necessita de tempo para dar seus frutos. Mas também não pode transformar-se em doutrina rígida e fixa que impeça novos passos. Portanto, recepção e caminhada, assimilação e criatividade, memória e esperança!

Endereço do Autor:
Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
31720-300 Belo Horizonte —MG

¹¹³ Komonchak, *La réalisation de l'Église en un lieu*, 120s.

¹¹⁴ CORECCO, *La réception de Vatican II dans le Code de Droit Canonique*, 327-391.

¹¹⁵ O tema dos pobres (G. GUTIÉRREZ, *Le rapport entre l'Église et les pauvres vu d'Amérique Latine*, in: ALBERIGO - JOSSUA, *La réception de Vatican II*, 229-257), a paz (P. TOULAT, *La paix: entre la bonne nouvelle et le moindre mal*, in: ALBERIGO - JOSSUA, *La réception de Vatican II*, 259-284), etc.