

O LEGADO DA "GAUDIUM ET SPES". RISCOS E EXIGÊNCIAS DE UMA NOVA "CONDIÇÃO CRISTÃ"

Carlos Palácio

I.- Introdução ao problema

No dia 7 de dezembro de 1965, véspera da conclusão do Concílio Vaticano II, foi aprovada solenemente a Constituição Pastoral "Gaudium et spes" sobre a Igreja no mundo de hoje (GS). Estamos, pois, comemorando 30 anos de dois grandes acontecimentos sobre os quais nem a Igreja nem a teologia podem silenciar. Porque o que significou a GS em termos de uma nova atitude com relação ao mundo moderno é inseparável do que quis ser o Concílio como evento eclesial.

A GS é, cronologicamente, o último fruto do Concílio¹. Mas ela estava desde o início no "coração do Concílio", tal como o sonhava João XXIII². Por isso poderia ser considerada também como o fruto último do Vaticano II. De alguma forma é o mais amadurecido (ou pelo menos o que levou mais tempo para amadurecer), o que se beneficiou de toda a riqueza do acontecimento conciliar, sendo por isso

¹ No mesmo dia e na mesma IX sessão pública do Vaticano II foram aprovados ainda dois importantes decretos: *Presbyterorum Ordinis* (sobre o ministério e a vida dos presbíteros) e *Ad Gentes* (sobre a atividade missionária da Igreja).

² No dizer do relator final do texto, Cardeal Garrone, ao apresentá-lo para a aprovação da assembléia, este era o "único esquema querido formalmente por João XXIII". Citado por M. G. McGRATH, *The Constitution on the Church in the Modern World*, em: *Vatican II. An Interfaith Appraisal* (Edit. by J. H. MILLER), University of Notre Dame Press, Notre Dame and London, 1966, 397.

tributário das suas grandes intuições teológicas e das suas opções mais inovadoras³.

Por que razão, apesar de tudo, tem-se a impressão de estarmos diante de um fruto temporão, colhido *antes* que a consciência eclesial tivesse tido tempo de assimilar o Concílio e de acostumar-se com esse inquietante sopro do Espírito na Igreja? A GS inaugurava uma atitude radicalmente nova em termos de presença da Igreja no mundo, que só poderia subsistir se houvesse uma transformação igualmente radical de mentalidades em toda a Igreja. O que só seria possível dando uma nova expressão teológica à maneira tradicional de compreender a existência cristã em todas as suas dimensões.

Essa é a significação da obra do Concílio como um todo, como um "corpus" teológico. Desde as grandes constituições até os mais diversos decretos e declarações, o espírito do Concílio foi inspirando um novo ar, uma nova mentalidade em alguns dos aspectos mais importantes da vida da Igreja e da sua missão⁴. Esforço ingente de resgatar a mais lúdima tradição para *fundamentar* teologicamente essa nova atitude. E, contudo, fragmentário. Porque o Concílio resgatou, sim, elementos fundamentais da experiência cristã mas não teve tempo de articulá-los numa *síntese nova* e de tirar *todas as consequências* para a vida eclesial. E essa parece ter sido uma das causas que tornaram difícil uma "recepção" *coerente e sem reticências* da obra conciliar nestes 30 anos.

Se quisermos ir além da oposição, cada vez mais estéril teologicamente, entre conservadores e progressistas na luta atual pela interpretação do Vaticano II, é preciso dizer onde se situam esse "conservadorismo" e esse "progressismo". E para isso em nada contribuem as cômodas distinções entre o "espírito" e a "letra", entre o "verdadeiro" e o "falso" Concílio. É necessário descer à raiz do problema que está na base do que o Concílio quis ser e das opções que tomou: uma verdadeira "virada eclesial", uma mudança epocal.

As vicissitudes da GS e o seu destino durante este tempo pós-conciliar são inseparáveis das dificuldades de "recepção" que ainda encontra o Concílio como um todo. Por isso podem ser iluminadoras para compreender onde reside o problema de fundo. Tratar de detectá-

³ Tais afirmações não pretendem ocultar e muito menos negar a difícil gestação e a acidentada elaboração da GS. Para uma minuciosa introdução à gênese da GS ver R. TUCCI, *Introduction historique et doctrinale à la Constitution Pastorale*, em: Y. M.-J. CONGAR - M. PEUCHMAURD (orgs.), *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps*, t. II, Commentaires, Paris, Cerf, 1967, 33-127.

⁴ É suficiente percorrer os títulos dos diversos documentos conciliares para perceber que, nesse conjunto, o que era visado e estava em jogo era a *totalidade* da existência cristã.

lo e, se possível, avançar um pouco na sua elucidação teológica é o propósito destas reflexões comemorativas.

II.- Trinta anos depois: balanço provisório

A GS foi um dos textos conciliares saudados com maior entusiasmo, dentro e fora da Igreja. Considerado por alguns teólogos como o documento mais importante e original do Vaticano II⁵, é talvez o que hoje apresenta as marcas mais evidentes de envelhecimento. Como explicar este paradoxo?

Uma primeira resposta poderia estar no fato de ter sido escrito na atmosfera européia dos dourados anos 60. Mais do que limite, essa datação pode ser considerada até como uma qualidade. É o preço a pagar pela decisão consciente de ver a missão da Igreja a partir da atualidade, do "hic et nunc" do mundo no qual vive⁶. Força e fraqueza da GS, porque o que lhe dá a máxima atualidade é também o que a torna mais vulnerável e até perecível. Trinta anos depois, na época do pós-moderno, essa "atualidade" é muito diferente. O mundo mudou vertiginosamente e com ele os problemas tratados pela GS. Então podia parecer muito "avançada"; hoje, e olhando para o futuro, dá a impressão de ter ficado muito atrás.

Mas a distância temporal entre o nosso "hoje" e o "então" da GS é, ao mesmo tempo, uma diferença qualitativa. O mundo atual é *outro* do que aquele "mundo moderno" com o qual a Igreja queria entrar em diálogo⁷. Tão diferente e tão desconcertante que parece ter se afastado anos luz do que são as preocupações da Igreja. Ou talvez, nestes tempos pós-conciliares, ter-se-ia afastado a Igreja cada vez mais do mundo real? Há muitos indícios de que o afastamento se deu nos dois sentidos. Em todo caso o resultado é o mesmo: a nítida sensação de um endurecimento eclesial, mistura de perplexidade e de rejeição, que está muito longe do diálogo, se não tiver passado já "do diálogo ao anátema". Longe, portanto, daquela atitude nova da GS que reconhecia não só a contribuição que a Igreja dá ao mundo, mas também a que este lhe dá. E esta poderia ser uma segunda explicação.

⁵ M. G. McGRATH, por exemplo, coloca essa originalidade no fato de, pela primeira vez, um Concílio ter-se ocupado tão direta e amplamente das questões abordadas na GS. Ver: M. G. McGRATH, *The Constitution on the Church in the Modern World*, 397.

⁶ É o que significa o título: "Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje (*huius temporis*)".

⁷ A esse respeito ver, por exemplo, J. KERKHOFS, *Principali mutamenti nell'area euro-atlantica dopo il Vaticano II*, *Cristianesimo nella storia* 2 (1981) 5-22 e A. ACERBI, *A recepção do Concílio Vaticano II em um outro contexto histórico*, *Concilium* n. 166 (1981) 102-111.

Mas ela é ainda insuficiente. Porque o problema existe mesmo num continente como a América Latina e em Igrejas que, como a do Brasil, entraram decididamente e de maneira criadora pelos caminhos abertos pelo Concílio e pela GS. Por mais que nos esforcemos em reconhecer a continuidade entre as diversas Conferências, é difícil ocultar a distância que se foi criando de Medellín a Puebla e de Puebla a Santo Domingo. Ela não se resolve pinçando cá e lá nos respectivos documentos alguns textos que possam nos dar a doce ilusão de "serena confirmação". Porque ela é muito menos evidente do que todos desejáramos. E em todo caso deve ser atribuída mais à teimosia do Espírito do que às intenções evidenciadas na preparação e realização das duas últimas Conferências.

O que mudou foi o "espírito". E o sentido da presença e da ação da Igreja na sociedade. A tentativa de explicar essa situação como efeito da onda de restauracionismo na Igreja universal é pouco convincente, mesmo que esse aspecto seja muito real. O problema é mais profundo. Num país que tem um episcopado como o nosso, e num continente que está povoado de mártires, não são coragem e generosidade que faltam à Igreja. Apesar de tudo não é possível ocultar o cansaço, e mesmo um certo desânimo e desorientação que se abateram sobre as vanguardas eclesiais como as CEBs, os religiosos/as que vivem na inserção, os representantes mais significativos da teologia da libertação, etc. Como explicar essa situação? O que falta talvez são "razões de viver". Não simplesmente utopias ou causas. Mas razões teológicas que permitam permanecer e viver essa experiência como experiência cristã. Ou seja, falta-nos a articulação correta entre a teologia e uma nova presença na sociedade, que dê lugar a uma nova "condição cristã".

Até que ponto as vicissitudes na recepção e assimilação do Concílio e a (sob muitos aspectos) surpreendente evolução da Igreja no momento atual teriam a sua explicação no que poderíamos chamar a obra inacabada da *Gaudium et spes*? Esta é a suspeita que deve ser verificada agora.

III.- Verificando a hipótese: de volta à GS

1.- Novo tipo de presença no mundo

A *Gaudium et spes* (GS) se situa, sem lugar a dúvidas, no âmbito doutrinal da eclesiologia do Vaticano II. Ela mesma se apresenta em continuidade com a Constituição Conciliar *Lumen gentium* (LG): "depois de ter perscrutado mais profundamente o mistério da Igreja" (n.

2), ou ainda: "pressupondo tudo o que já foi publicado por este Concílio sobre o mistério da Igreja" (n. 40). Mas essa continuidade contém uma novidade. Na intenção da GS, a relação da Igreja com o mundo não é pura justaposição mas imanência mútua. A presença da Igreja no mundo, como diz o título, significa também interioridade do mundo na Igreja. A relação, portanto, não é unidirecional nem apendicular, mas *constitutiva*, tanto para a compreensão da Igreja quanto para uma compreensão *cristã* do mundo.

Esta perspectiva é certamente *nova* com relação à tradição imediatamente anterior ao Concílio. E tem muitas conseqüências. Não só para a maneira de entender a Igreja. Atinge também a existência cristã em todas as suas dimensões. Pois o que está em jogo não é simplesmente uma nova maneira de a Igreja fazer-se presente no mundo, mas a descoberta do que o mundo e a história significam para a fé cristã. Velho problema, nunca resolvido, das relações entre "natural" e "sobrenatural", que condiciona não só a maneira de entender o ser e a missão da Igreja mas também a maneira de viver a experiência cristã. Levar a sério a mútua imanência entre Igreja e mundo, implica que a Igreja só pode ser "sinal e sacramento" para o mundo (LG n. 1) se o mundo for "sinal e sacramento" para a Igreja. Mas esta é uma "sacramentalidade" à qual não estamos acostumados. E que exige pensar o "mistério cristão" como "mistério do mundo", ou, na feliz expressão de um conhecido teólogo, de "Deus como mistério do mundo"⁸. É impossível compreender o que seja essa mútua imanência entre Igreja e mundo, sem uma teologia capaz de pensar coerentemente a imanência mútua entre criação e salvação. O esquema da pura exterioridade conduz inevitavelmente à separação. E uma vez estabelecido o dualismo de histórias e finalidades não é mais possível restabelecer a unidade.

A intuição da GS seria impossível sem uma *fundamentação teológica* capaz de sustentar esta nova perspectiva. A busca dessa fundamentação está inscrita na estrutura mesma da GS. O conhecido capítulo quarto da primeira parte — coração da GS — é a *charnière* entre as duas partes e opera a transição entre a reflexão teológico-doutrinal da primeira parte, e a concreta tomada de posição da Igreja em relação aos problemas urgentes do mundo no qual ela vive e age. Essa antropologia cristã é o fundamento da nova presença da Igreja no mundo e a base para o diálogo entre ambos (n. 40). A questão é saber se a constituição foi capaz de articular de maneira coerente e numa síntese nova, as duas partes em questão. Há não poucos indícios na GS de que a dicotomia não foi superada.

⁸ Trata-se da importante obra de E. JÜNGEL, *Gott als Geheimnis der welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1977.

2.- Incoerências do texto

Em primeiro lugar, a distância temporal entre a LG e a GS. Mais de um ano medeia entre a aprovação da Constituição *dogmática* sobre a Igreja e a aprovação da Constituição *pastoral* sobre a Igreja no mundo de hoje⁹. Mas como era possível definir o mistério da Igreja *em si mesma* (LG) fora da sua *relação com o mundo*, que só seria explicitada na GS? É grande o perigo de que essa relação deixe de ser *constitutiva* do ser e da missão da Igreja. A continuidade afirmada pela GS (n. 2 e 40) é insuficiente para superar a *exterioridade* criada por essa distância temporal: a dicotomia entre a “interioridade *mistérica*” (onde estaria o verdadeiro ser da Igreja) e a “exterioridade” pastoral ou missionária.

A linguagem não é inocente. A cômoda distinção entre um “ad intra” e um “ad extra”, utilizada de tantas formas no Concílio¹⁰, pode conduzir (e conduz quase sempre) a uma pura justaposição, um paralelismo estéril que em nada ilumina as relações entre Igreja e mundo. Sem uma autêntica articulação dessas duas dimensões, o mundo continuará a ser totalmente estranho para a Igreja e, por isso, insignificante para a sua auto-compreensão. Mas então não deveríamos nos lamentar de que a palavra da Igreja soe como algo estranho e exterior ao mundo. Se o “interior” não se expressa no “exterior”, o místico no humano, o mistério na carne, estamos condenados a um bilinguismo insuperável, tanto nas relações Igreja-mundo quanto na maneira mesma de viver a existência cristã.

Na distância temporal entre a LG e a GS transparece outra distância mais profunda: a de concepções. Tudo indica que a GS quis superar essa outra distância “suprassumindo” numa perspectiva nova as intuições da LG. Mas não parece ter havido tempo para que essa nova visão fosse integrada na consciência eclesial do Concílio. As

⁹ A primeira foi aprovada em 21 de novembro de 1964; a segunda em 7 de dezembro de 1965.

¹⁰ A origem da fórmula remonta à rádio mensagem de João XXIII em 11 de setembro de 1962. Nela o Papa falava de *vitalidade* “ad intra” e “ad extra” e se referia assim - um mês antes da abertura do Concílio - à *dupla finalidade* do mesmo. No contexto, *vitalidade ad extra* significava o desafio para a Igreja de assumir uma atitude responsável diante dos grandes problemas humanos e das necessidades mais urgentes dos povos, tal como tinham sido abordados nas encíclicas *Mater et Magistra* e *Pacem in terris*. Ver o texto em AAS 54 (1962) 678-685 (aqui: 680-681). Ver também G. ALBERIGO, A constituição *Gaudium et spes* no quadro do Concílio Vaticano II, em: G. BARAÚNA (org.) *A Igreja no mundo de hoje*, Petrópolis, Vozes, 1967, 170-196 (aqui: 175-177). A utilização posterior do “ad intra” e “ad extra” na aula conciliar modificou a fórmula e o sentido. Resgatada pelo Cardeal Suenens, a fórmula passou a designar duas *dimensões da Igreja*, e finalmente a contraposição entre LG e GS. Cfr. M. G. McGRATH, *Présentation de la Constitution*, em: CONGAR - PEUCHMAURD (orgs.), *Vatican II*, t. II, 26.

tensões pós-conciliares e a problemática na qual se debate hoje a Igreja parecem confirmar a suspeita de duas perspectivas não articuladas¹¹. Os indícios ficaram inscritos na própria constituição. A começar pelo título. E resumindo tudo na suspeita de que a GS teria operado uma "virada antropocêntrica".

O título, em primeiro lugar. A necessidade de antepor à constituição uma "nota explicativa" revela que a oposição entre doutrina e vida dominava ainda o pensamento dos Padres conciliares. Durante muito tempo prevaleceu a intenção de distinguir — e mesmo separar — um documento propriamente *doutrinal* e os "Anexos", nos quais seriam abordados problemas concretos e "questões atuais"¹². Por mais que a nota insistia em que as duas partes constituem um todo único, e se empenhe em mostrar que a intenção doutrinal pervade o pastoral, e que a intenção pastoral está presente na doutrina, não é fácil desfazer-se da impressão de que o estatuto teológico da constituição *pastoral* não era para os Padres conciliares exatamente o mesmo do que o das constituições *dogmáticas*¹³.

A razão deve ser buscada no que constitui a novidade da perspectiva da constituição: a inseparabilidade, mais ainda, a mútua relação entre a *doutrina* e a sua *significação* para os homens aos quais se dirige. É o que a "nota introdutória" chama de preocupação pastoral da doutrina e de embasamento doutrinal da pastoral, numa interação viva. Despontava aqui um modo novo de pensar a fé, ao qual não estavam acostumadas as mentes dos Padres conciliares. Não é por acaso que o

¹¹ A difícil gestação da constituição é a melhor prova. Que o Concílio tratasse de maneira ampla e sistemática da *vida cristã* (e, portanto, da Igreja) *no mundo* não era fácil de ser assimilado nem pelos tradicionalistas nem mesmo pelos chamados teólogos progressistas, acostumados a pensar de maneira dedutiva e dogmática (o método teológico mais "seguro"!). Não por acaso a Comissão mista - integrada pela comissão de doutrina e pela comissão do apostolado dos leigos - viu o seu esquema rejeitado pela Presidência do Concílio no início da segunda sessão. Prova evidente de que a comissão estava desorientada diante do que se esperava de semelhante documento. Cfr. M. G. McGRATH, *Présentation de la Constitution*, em: CONGAR - PEUCHMAURD (orgs.), *Vatican II*, t. II, 18.

¹² Ver a esse respeito a introdução de R. TUCCI em: CONGAR - PEUCHMAURD (orgs.), *Vatican II*, t. II, 57-72. As apreensões dos Padres conciliares tinham uma dupla motivação. Por um lado o rigor teológico exigido por um documento conciliar. Rigor aqui é sinônimo de doutrinal, ou seja *dogmático*. O "magistério" conciliar não podia comprometer a sua autoridade em questões contingentes, para as quais, por outro lado, não tinha competência.

¹³ São significativas, nesse sentido, as dificuldades encontradas para definir o valor *jurídico* dos Anexos. Ver a esse respeito R. TUCCI, *Introduction historique et doctrinale à la Constitution Pastorale*, em: CONGAR - PEUCHMAURD (orgs.), *Vatican II*, t. II, a nota 41 da p. 68; pp. 76-81; pp. 96-106; pp. 119-124. Vale a pena referir-se aqui ao artigo de K. RAHNER, *Réflexions sur la problématique théologique d'une constitution pastorale*, na obra em colaboração *L'Eglise dans le monde de ce temps*, Paris, Mame, 1967, pp. 13-42.

método teológico da GS foi considerado como uma das suas grandes inovações¹⁴. A teologia não pode ser meramente dedutiva. É a tomada de consciência de que a *realidade para a qual aponta a fé*, o mistério do qual vive a Igreja, excede sempre toda e qualquer linguagem. Por isso pode e deve ser dita e redita a partir das preocupações e das interrogações do homem de cada época. A *atualidade* se constitui assim em *parte integrante* do discurso teológico. Essa é também a razão pela qual a pastoral não pode ser entendida unicamente como aplicação à vida concreta de "princípios eternos".

Que a constituição tenha conseguido ou não articular de maneira satisfatória e coerente esses dois aspectos é outro problema. O que não pode ser negado é que o espírito da GS era o mesmo espírito que presidiu à convocação do Vaticano II. O discurso de João XXIII na abertura do Concílio não deixa lugar a dúvidas: a preocupação "pastoral" do Papa em nada se opunha à seriedade doutrinal do Concílio¹⁵, mas requeria, sim, outra maneira de entender a relação entre a doutrina e a vida. A distinção papal entre o *depósito da fé* e as suas *expressões*, exigia dos teólogos o esforço constante de distinguir o que é a *intenção da fé* nas suas afirmações dogmáticas, e as formulações da mesma na *linguagem*¹⁶.

Os problemas que foram surgindo no tempo pós-conciliar, prolongando-se até hoje, levam a pensar que nem a intuição nem a intenção da GS foram compreendidas e assimiladas. Uma das explicações poderia encontrar-se no próprio texto da GS. Apesar das intenções, a antropologia cristã desenvolvida na primeira parte da constituição não parece estar articulada com os problemas concretos da segunda. E, no entanto, esse era o propósito da constituição: ler os "sinais dos

¹⁴ Ver, a título de exemplo, Y. CONGAR, *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris, Cerf, 1967, 11-23 e 41-56; J. ALFARO, *Compito de la teologia cattolica dopo il Vaticano II*, em: *Civiltà Cattolica* 127 (1976) 530-540.

¹⁵ Ver: *Gaudet Mater Ecclesia* (11 outubro de 1962), em: AAS 54 (1962) 786-795. Ao distanciar-se abertamente dos "profetas de calamidades" João XXIII manifestava a vontade explícita de não transformar o Concílio num tribunal de condenações. O Papa optava pela "medicina da misericórdia" e dessa forma reagia intencionalmente contra o modo como tinha sido exercido o magistério no passado, desde a *Mirari vos* de Gregório XVI à *Humani generis* de Pio XII, passando pelo *Syllabus* e toda a querela sobre o modernismo. Ver a esse respeito o sugestivo artigo de P. HEBBLETHWAITE, *Le discours de Jean XXIII à l'ouverture de Vatican II*, em: *RSR* 71 (1983) 203-212.

¹⁶ No discurso *Gaudet Mater Ecclesia* o Papa afirma que é desejo de todos os que levam a sério a fé cristã que a doutrina, mais e melhor conhecida, impregne e transforme a vida: para isso "...é preciso dar muita importância a essas expressões e, se necessário, trabalhar com paciência na sua elaboração, de tal forma que a maneira de apresentar a fé esteja mais de acordo com as exigências de um magistério de caráter prevalentemente pastoral". (Sublinhado por mim). Cfr. AAS 54 (1962) 792.

tempos" e interpretá-los à luz do evangelho. O que teria dado como resultado uma antropologia mais articulada com a história e uma apresentação da realidade não meramente descritiva, mas integrada com a leitura da fé. Não seria totalmente injusto afirmar que, apesar de tudo, o discurso da GS na segunda parte está mais próximo de uma doutrina social cristã (mais arejada, certamente), do que de uma nova articulação entre doutrina e vida, como fazia esperar a "nota explicativa". A constituição justapõe mas não integra as duas partes.

No nível textual, a prova deste descompasso no-la oferece o famoso capítulo IV. Na estrutura da constituição ele representa o gonzo que articula e permite a passagem da primeira (visão cristã do homem) à segunda parte (a práxis que ela exige). Ele retoma em termos de missão o que estava implícito nos capítulos anteriores. Dessa forma, estabelece o fundamento teológico da relação entre a Igreja e o mundo. Afirma que a Igreja tem uma missão, e mostra como e em que consiste. Mas também aqui a fundamentação cristológica — como acontece significativamente nos três capítulos anteriores — vem no fim (n.45), tarde demais para poder ordenar e marcar o conjunto do texto a partir da perspectiva da fé¹⁷.

3.- À procura de uma fundamentação

A GS é uma obra inacabada. Menos pelos conteúdos que abordou como pelo novo método que quis inaugurar. Método que era ao mesmo tempo um *caminho* a ser percorrido e, sobretudo, uma *atitude* inedita com relação ao mundo. Caminho e atitude que pressupunham e exigiam uma verdadeira transposição da *totalidade da existência cristã* em categorias teológicas novas. Porque é disso que se tratava. A Igreja não poderia "entrar" e situar-se no mundo de *outra* forma, sem deixar que o mundo "entrasse" nela de maneira *constitutiva*. Só se o mundo nos constitui como cristãos a Igreja poderá dizer uma palavra que toque o mundo no mais profundo da sua realidade e do seu destino. Por isso, ninguém deveria gritar apressadamente: "mundanização" da Igreja! Não é a mesma coisa existir *no* mundo (e onde, senão, poderíamos existir como cristãos?) do que ser *do* mundo.

Esse parece ter sido o caminho aberto pela GS, a sua *intuição* e o sentido da reflexão teológica que a sustentava. Tal *intenção*, contudo, se

¹⁷ Como é sabido, cada um dos capítulos da primeira parte se encerra com uma referência cristológica (ns. 22, 32, 39, 45). Seria interessante mostrar como o sentido do texto mudaria profundamente, deslocando esses números do fim para o princípio. Então apareceria o específico da palavra da Igreja a respeito da história. Uma palavra, certamente, ao lado de outras, mas no que ela tem de próprio, de original e que pode ser escutado por outros.

prestava a mal-entendidos, porque chegou até nós numa fundamentação fragmentada e inacabada. Eis o que poderia explicar a facilidade com a qual se tachou a GS de ingênua e excessivamente otimista com relação ao mundo moderno. Ou a acusação de que a sua "conversão" ao mundo era, na verdade, uma "virada antropocêntrica" pela qual a Igreja renunciaria à sua missão "religiosa", capitulando definitivamente diante das exigências do mundo moderno.

Não deixa de ser significativo que Paulo VI tenha sentido a necessidade de sair ao encontro de tais objeções na alocução final com a qual se encerrava o Concílio¹⁸. O que revela com toda clareza onde se situava a dificuldade e qual era o nó da questão. A velha tentação de identificar, sem mais, religioso, espiritual e cristão. O "religioso" cristão não é qualquer tipo de "religioso". E, por isso, a experiência cristã não pode ser confundida com "fuga do mundo". Para o cristão, Deus e o homem não são rivais. E, por isso, a opção pelo *homem* (antropocentrismo) não se opõe à opção por *Deus* (teocentrismo). É, portanto, urgente repensar a radical novidade e originalidade da relação entre Deus e o homem *em termos cristãos*.

Este é o desafio que nos foi lançado pela GS. Que ela não tenha podido levá-lo até o fim em nada diminui o seu valor e a sua importância. Pelo contrário, aumenta a nossa responsabilidade. Porque a consciência exata dos seus limites permite compreender melhor a raiz de muitas das resistências atuais, se quisermos levar adiante com coerência todo o seu legado. Se a GS pode dar a impressão de ter envelhecido não é porque os problemas por ela levantados estejam superados, mas porque estão à espera ainda de uma resposta que a GS não teve condições de levar até o fim. Que problemas são esses?

IV.- O fundo do problema

Não seria exagerado afirmar que o problema das relações com o "mundo" é um dos elementos decisivos para se entender a evolução da Igreja pós-conciliar. Olhando para a GS a partir do que foi essa evolução, podemos ter a sensação que ela nos lançou desarmados no oceano imenso do "mundo", sem nos ter equipado com instrumentos adequados para nele navegar. "Admirável mundo novo" que, sob muitos aspectos, era um "novo mundo" para a experiência cristã. Por isso é importante compreender o momento atual não de uma maneira emocional, mas teológica.

¹⁸ Ver o texto em AAS 58 (1966) 51-59. Sobre a argumentação do Papa ver *infra* pp. 344 ss.

O título da GS é claro quanto à opção de fundo. A Igreja é situada de saída *no mundo*, humano e a ser humanizado. O "humanum" é o terreno das relações: a dignidade da *pessoa* e a *comunidade* humana como um todo, nas suas criações ao longo da história. É o sentido da antropologia desenvolvida na primeira parte. Com relação à posição tradicional, este ponto de partida representa uma mudança de perspectiva que está carregada de consequências.

1.- O ser e a missão da Igreja

Em primeiro lugar porque a relação se estabelece no nível do humano. Enorme deslocamento quando se pensa que, dentro de uma visão de Igreja como sociedade, a preocupação dominante eram os aspectos societário-institucionais: a defesa dos próprios direitos, a delimitação dos poderes, a definição dos âmbitos de influência. Deixando de lado uma perspectiva prioritária e essencialmente jurídica, a GS se situa no nível da identificação fundamental com o humano. O Estado deixa de ser o interlocutor primeiro e privilegiado.

Essa opção repercute imediatamente no modo de entender o ser e a missão da Igreja. O ser porque, sem negar que é constituída como fruto do Espírito de Jesus Cristo, a Igreja sabe por experiência que está modelada no mesmo barro dos homens aos quais é enviada. E essa é a fonte do que deve ser a sua sensibilidade congênita pelo humano e a razão não menos primigênia da sua necessidade constante de conversão. Não há um âmbito especial no qual se realize de maneira pura a experiência cristã e eclesial. Como com Jesus Cristo, é *no humano e através do humano* que temos acesso ao "mistério" da Igreja. A experiência cristã, ou é no mundo, ou não é cristã.

Por isso tal opção afeta igualmente a missão da Igreja. E aqui a GS inova profundamente. Habitados como estávamos a pensar a missão da Igreja em termos *religiosos*, a partir da separação entre espiritual e temporal, não é fácil captar a densidade e a coerência da teologia da missão que percorre a GS. Porque ela é insinuada, mais do que explicitada em todos os seus pressupostos. Essa teologia decorre da premissa inicial: feita *de homens* a Igreja *é para* os homens. Esse *ser para*, descentra a Igreja de si mesma. E esse é um importante deslocamento para entender a missão. No mundo, e para o mundo, a Igreja é constituída antes de tudo como *sinal*, diz a GS citando o n. 1 da LG (n. 42). Sinal desse "excesso" que é o ser humano, e que a GS denomina "*vocação integral*"¹⁹. Algo que é *mais* do que o humano, mas que se revela *no humano*: a marca do homem *imagem de Deus*, pensado, querido e criado em Cristo.

¹⁹ Ver, a título de exemplo, GS ns. 10,2; 11,1; 57,1; 59,1; 61,1; 63,1; 64,1; 75,1,3; 91,1 e *passim*.

A constituição é consciente de estar diante de duas dimensões irreduzíveis, mas as pensa radicalmente a partir da sua unidade original, porque são inseparáveis. Imanência mútua vista a partir do humano, como na encarnação, sem que o humano ameace o divino e sem que o divino esvazie o humano. A missão é única, como é única a história na qual se realiza e é vivida²⁰. Mas isso não é nenhum reducionismo. A GS não esconde que exista uma *tensão* entre essas duas dimensões. Só que a maneira de proteger a diferença não está na separação ou na fuga para o "espiritual", mas em abrir a *história humana* à esperança *escatológica* que a habita desde a sua origem. O *último* é certamente o Reino de Deus na sua plenitude, mas a ele só podemos chegar *através da história e com a história humana* (45,2). A missão da Igreja é estar a serviço dessa experiência única. Ela é sinal e instrumento na medida em que *manifesta e realiza* esse mistério (45,1).

Entender a missão desta maneira não equivale a negar, ou pelo menos a esvaziar, a dimensão *religiosa* da Igreja? A suspeita de reducionismo é inevitável. Uma longa tradição, que tem as suas raízes na teoria medieval dos "dois poderes" (temporal e *espiritual*), justificou a intervenção da Igreja no "temporal" em nome da primazia do poder *espiritual* e da submissão do temporal à finalidade *espiritual* da Igreja. Na verdade essa justificação serviu menos para "espiritualizar" o mundo do que para "mundanizar" a Igreja. Em todo caso, ela é inaceitável para uma mentalidade como a moderna, que só se compreende a partir da autonomia do secular. A tentativa de pensar a missão da Igreja a partir da "imanência" no mundo estaria condenada à rejeição, tanto pelos "de dentro" como pelos "de fora". Por aqueles, porque equivaleria a renunciar à identidade espiritual e religiosa da Igreja. Por estes, porque a repentina conversão da Igreja ao mundo seria outra forma mais sutil de continuar a determinar e manipular os destinos da sociedade.

2.- Conversão ao mundo: desvio ou volta?

A objeção é de peso, e foi retomada pelo Papa Paulo VI no discurso de encerramento do Concílio. O que significa que a obra conciliar, na sua totalidade, podia ser (ou estava sendo) interpretada por alguns como capitulação diante das exigências do mundo²¹. A resposta do

²⁰ É o que a GS chama "compenetração da cidade terrestre e da cidade eterna" que só pode ser captada à luz da fé. A partir daí a GS pode afirmar: a missão da Igreja, o seu fim próprio, é "salvífico" (*salutarem*), e consiste em que a vida divina comunicada ao homem *humanize* cada vez mais a família humana e a sua história. Cfr. n. 40,3.

²¹ Eis como o Papa formula essa objeção: "Talvez nunca como neste tempo do Concílio a Igreja sentiu a necessidade de conhecer a sociedade na qual vive (que a circunda), de aproximar-se dela, compreendê-la, entrar por dentro dela, servi-la,

Papa constitui, com toda probabilidade, a mais lúcida apologia do que eram a intenção e o espírito do Concílio, e, por isso mesmo, a introdução mais autorizada ao que a GS tem de mais revolucionário.

É justo, se pergunta o Papa, considerar um *desvio* essa concentração do Concílio no humano? (p. 57). Essa aparente "direção única" da Igreja a serviço do homem pode ser interpretada como negação do seu valor *religioso*? (p. 52). A resposta do Papa é decididamente negativa. Não se trata de um desvio, mas de um *voltar* ao que é constitutivo do ser mais profundo da Igreja, e ao que foi a característica pastoral do Concílio (p. 57). Só que para compreender a densidade teológica dessa resposta é necessário seguir de perto a fina reflexão que a sustenta.

Antes de mais nada é preciso estabelecer o estatuto *cristão* do conceito "religioso", e superar essa espécie de "evidência" ancestral e inamovível, segundo a qual religioso, espiritual e cômico seriam sinônimos. Aí sim se opera um verdadeiro reducionismo da fé cristã, na medida em que a justa distinção de *aspectos* da mesma e única realidade acaba constituindo *âmbitos* materialmente separados da *vida humana*. A rigor, o único "sagrado" cristão é o homem. Por isso, para o cristão só é "profano" aquilo que ele *profana*. Eis uma lógica que nos levaria a mudar, talvez, a acepção comumente aceita hoje da palavra secularização ou des-sacralização.

A chave dessa leitura é cristológica. Pela encarnação, a transcendência cristã se torna imanência, deixando de ser grandezas opostas ou concorrentes. Só que isso modifica o conceito filosófico de transcendência. Não é por acaso que só a fé cristã chegou ao conceito de criação não como pura ruptura ou separação entre o homem e Deus, mas como condição de possibilidade de uma relação livre e responsável. A concepção *teocêntrica* do homem pressupõe a boa notícia (livre e totalmente gratuita) da *con-versão* antropocêntrica de Deus para o homem. Ou seja, a *humanização de Deus*. Só a partir daí é possível uma leitura *unificada* de Deus e do homem, da criação e da história (p. 52s).

Que significa, então, dizer que a missão da Igreja se situa no nível *religioso* (GS 42,2) ou assignar ao Concílio uma finalidade *religiosa*? Não seria forçar o texto ver, na resposta de Paulo VI, uma alusão implícita à etimologia mais habitual da palavra "religião", a *re-ligação*: "essa

evangelizá-la e segui-la (...). Esta atitude (...) trabalhou o Concílio de maneira intensa e contínua, a tal ponto que despertou em alguns a suspeita de que um excessivo relativismo (...) se tivesse apoderado das pessoas e trabalhos do Concílio (...) em detrimento da fidelidade à tradição e com prejuízo da orientação religiosa do próprio Concílio". Cfr. AAS 58 (1966) 54 (sublinhado por mim). Daqui por diante as referências a este discurso serão feitas no próprio texto, colocando entre parêntese o número da página correspondente.

palavra significa a nossa íntima relação com Deus²²; relação que manifesta de maneira evidente a razão de ser da Igreja, de tudo o que ela crê, espera e ama, de tudo quanto é e faz" (p. 52). Com outras palavras, "religioso" é o esforço constante para *re-ligar a experiência humana*, para pô-la em relação direta com o *Deus vivo*. Não é pela fuga para o âmbito especial do religioso que se constitui a experiência cristã da transcendência. Em termos cristãos, a transcendência está inscrita na imanência. Primeiro pela *imagem de Deus* na criação. E depois pela *encarnação*, que proíbe definitivamente opor Deus ao homem.

No pensamento do Papa Paulo VI não há contradição entre o olhar introspectivo, que faz mergulhar a Igreja no mistério que a constitui (p. 53), e esse seu "novo humanismo" que a obriga a voltar-se totalmente para o homem (p. 55), porque, em regime cristão, o homem Jesus é a porta de entrada para o Cristo, que é o rosto *humano* do Pai. O humanismo cristão se torna cristianismo e o cristianismo se faz teocêntrico (p. 59). Por isso, o Papa não hesita em afirmar: "para conhecer a Deus é necessário conhecer ao homem" (p. 59), da mesma forma e com a mesma lógica que acabava de dizer: "para cohecer ao homem, ao homem verdadeiro, ao homem integral, é necessário conhecer a Deus" (p. 58). Debruçar-se sobre o *homem* e sobre a terra era, para o Concílio, abrí-los à plenitude do *Reino de Deus* (p. 58). Essa inseparabilidade entre Deus e homem, essa mútua imanência entre valores humanos e espirituais, é o sentido profundo da finalidade *religiosa* do Concílio. À luz dessa interpretação autorizada, não há dúvida de que quando a GS afirma que a missão própria, estabelecida (pré-fixada) por Cristo para a sua Igreja, é de "natureza (ordem) religiosa" (42,2), não pretende restringir tal missão ao âmbito do "espiritual". Trata-se do *nível último* que dá consistência e sentido à presença da Igreja *no mundo*. É no nível do sentido último que a GS situa o serviço mútuo entre o Povo de Deus e o mundo: "a missão da Igreja é religiosa e *por isso mesmo* (ex hoc ipso) sumamente humana" (11,3).

A partir destes pressupostos é mais fácil entender por que essa nova maneira de entender a missão não é demissão. A mudança de atitude, a conversão do "poder" ao "serviço", é consequência desse infinito respeito pelo mistério que, na fé, a Igreja reconhece como habitando o mundo. A Igreja pode buscar com os homens, buscar de verdade, colaborar, escutar, aprender, não ter respostas prontas para tudo²³. E essa é a sua maneira de ser sal, luz, fermento, alma do

²² O texto latino, provavelmente por um erro gráfico, diz: "quo vocabulo significare mens est nostras cum Dei necessitudines".

²³ É uma linguagem inédita e insólita num documento oficial como a GS. Afinal é outro espírito o que se respira ao ouvir que a Igreja não só ajuda (40-43) mas recebe ajuda do mundo (44). O que não é só aceitar a historicidade da Igreja (que ela é

mundo (40,2). Por dentro. E, assim, realizar a sua missão: ser "sacramento do mundo", sinal do que ele já é como graça e do que está chamado a ser como vocação.

3.- Teologia para a nova "condição cristã"

Não há como negar que esta foi a intenção inicial e fundamental do Concílio²⁴. Mas como "suportá-la" e torná-la operante? O futuro da perspectiva aberta pela GS dependia, e depende ainda hoje, da nossa capacidade de transpor toda a existência cristã em outras categorias teológicas que possam sustentar a experiência da nova "situação" cristã no mundo. Este é um dos aspectos do caráter inacabado do Concílio e da GS, e o legado que ela nos entregou.

Falta-nos, desesperada e urgentemente, uma *teologia da história* capaz de articular em bases totalmente novas o "humano" e o "divino", o "mundano" e o "espiritual". Ou seja, uma teologia da vida e da existência cristã *no mundo* (porque não há "existência" cristã possível fora dele!) que seja *cristologicamente conseqüente*. E a cristologia só será conseqüente quando deixemos de projetar sobre Jesus Cristo o que as nossas antropologias pensam do homem, e aceitemos que é possível pensar e viver a partir de Jesus Cristo. Ou seja, quando o *Espírito de Jesus* nos fizer encontrar a unidade perdida entre criação, salvação e história, porque no fundo é disso que se trata. Os velhos problemas da relação entre "natural" e "sobrenatural", da transcendência e da imanência; a questão da existência ou não de "duas histórias" (com duas finalidades superpostas?), a relação entre história e escatologia, são questões que têm que ser repensadas à luz da unidade cristã perdida.

A teologia e a espiritualidade nas quais se expressou tradicionalmente a experiência cristã eram devedoras dos mesmos pressupostos da "separação" entre sagrado e profano, espiritual e temporal, natural e sobrenatural, etc. Divisão que atravessava de cima abaixo a reflexão

e chega a ser na história), mas abrir-se a uma nova concepção da "catolicidade" e aceitar que por este caminho também se chega à "verdade" e, portanto, ao que é o conhecimento da "natureza humana". Assim *se enriquece* (44,3) a Igreja. Afirmação inédita, cuja conseqüência é aceitar que necessita da ajuda dos outros "para que a *verdade revelada* possa ser sempre percebida com maior profundidade, entendida melhor e proposta de modo mais adequado" (44,2; o sublinhado é meu). Perspectiva coerente com toda a GS: o evangelho, a boa notícia que a Igreja anuncia não pode ser imposto, mas tem que ser acolhido e brotar de dentro.

²⁴ São palavras literais de Paulo VI (p. 52), que acrescenta: "a religião católica, na sua forma mais consciente e eficaz que é o Concílio, se declara totalmente a favor e a serviço do homem. A religião católica e a vida humana reafirmam assim a sua aliança, a sua convergência num único e mesmo bem humano; a religião católica é para a humanidade e, em certo sentido, é a vida da humanidade" (p. 58).

e a vida, e que, em definitivo, punha em questão a originalidade irreduzível da experiência cristã. A consistência de uma nova presença da Igreja no mundo exigia repensar teologicamente a questão fundamental da relação entre fé cristã e história.

Uma teologia rigorosamente *cristã* da criação deveria nos ajudar a descobrir que se Deus e o homem não são rivais em disputa pelo mesmo espaço, é porque o mistério de Deus é *intrínseco* à existência humana. É preciso que haja em Deus "algo humano", pelo menos tendencialmente, para que seja possível a criação, o homem como imagem de Deus e, finalmente (ou antes de tudo?), a indeduzível existência da imagem visível de Deus: Jesus Cristo. É urgente recuperar, à luz de uma *crisologia consequente*, a unidade originária entre Deus e o homem, entre criação e salvação. Ou seja, a misteriosa "necessidade" pela qual, *em termos cristãos*, Deus é para o homem e o homem não pode existir sem Deus.

Sem esse esforço teológico será impossível assumir e levar adiante as intuições mais fecundas da GS e, sobretudo, a sua nova maneira de entender a missão. Que a Igreja possa viver e realizar-se *no mundo*, sem renunciar ao "mistério" que a constitui, só é possível se esse mistério é *constitutivo do mundo* e precede a Igreja. Afirmar esta que não significa desconhecer ou negar a total gratuidade desse "mistério". Basta repensar a salvação como o primeiro e mais fundamental dom pelo qual Deus *cria dando-se e para dar-se*. O resto é "consequência" desse gesto totalmente livre do amor.

4.- *Espiritualidade consequente*

Como traduzir essa teologia numa espiritualidade que seja coerente com ela? Essa é uma das necessidades que se fizeram sentir com força no tempo pós-conciliar. Não só no esforço da teologia da libertação por uma "espiritualidade libertadora", mas no vazio moderno do primeiro mundo, que está sendo preenchido pelas formas mais disparatadas das "novas religiosidades". Reconhecer esse problema é aceitar o que a própria GS considerava como "um dos mais graves erros do nosso tempo": a separação, até a ruptura, entre fé e vida (43,1). O que já indica em que sentido se fala aqui de uma nova espiritualidade, como um dos legados da GS.

Não é este o lugar de fazer tal trabalho. Basta dizer que ele é inseparável daquilo que a LG chamou a vocação de *todos os cristãos* à santidade. Essa recuperação da vocação cristã fundamental não tem só consequências eclesiológicas. Por mais evidente que possa nos parecer hoje, ela significou uma revolução na maneira de entender a experiência cristã e, portanto, a chamada "vida espiritual".

Longe de ser algo apêndicular na vida do cristão, a "vida espiritual" é a experiência radical e unificada de viver *no mundo*, mas *segundo o Espírito* de Jesus. O lugar da experiência, portanto, é a vida, o mundo, a história. E o novo trazido por Jesus não é passar das "coisas da terra" para as "coisas do alto", mas deixar de viver "segundo a carne" (experiência de uma antropologia fechada sobre si mesma, pré-cristã, "natural"), e começar a viver "segundo o Espírito" (possibilidade de uma vida segundo Deus).

Essa perspectiva, por si só, significa a subversão de todo o sistema cultural no qual vivemos (o modo de pensar, o sistema de valores e as traduções simbólicas), no que diz respeito ao "mundo" e no que se refere a "Deus". O cristão não tem que abandonar o mundo para chegar a Deus (como na antiga concepção da espiritualidade como "fuga mundi"). A criação tem consistência em si mesma. O humano não é apenas meio ou instrumento para chegar a Deus. E Deus não é apenas a conclusão de uma busca racional ou a projeção de todos os desejos do homem. Ele é do homem e para o homem, mas não como expressão da finitude humana. Deus é o protagonista do que ele quer ser para nós: sujeito de uma relação amorosa, livre e responsável, cuja expressão definitiva é a vida de Jesus. A criação é "separação" não como divisão e dicotomia, mas como responsabilidade de uma história entregue nas mãos da liberdade humana. Uma das tarefas que a GS nos deixou como legado é tirar as conseqüências disto para o que deve ser em coerência a espiritualidade *cristã*.

5.- Conseqüências eclesiológicas

Não é difícil imaginar as mudanças que essa teologia e essa espiritualidade, levadas a sério, introduziriam no modo de entender a Igreja. Contra a tentação do eclesiocentrismo há, de fato, na GS, um duplo des-centramento da Igreja: com relação ao mundo e com relação a Jesus Cristo. A Igreja não tem o fim em si mesma. É meio, instrumento, está a serviço do mundo. E a única maneira de não absolutizar-se é deixar que Jesus Cristo seja de fato o seu Senhor, o que só se tornará real, relativizando todos os pequenos senhores que ela tende a fazer ao longo da história.

Pequenos ou grandes senhores. Porque uma das maiores resistências que iria encontrar a GS estava precisamente nos modelos históricos de Igreja. E disso o Concílio era muito consciente. Ao rejeitar, sem mesmo discutí-los, vários dos esquemas preparatórios, a assembléia conciliar estava rejeitando a concepção de Igreja que eles representavam. Do ponto de vista das suas relações com o mundo, poderíamos dizer, mesmo com os riscos de simplificação, que a Igreja viveu, ou

quis viver sempre, o mesmo modelo: o da cristandade, com todas as suas variações históricas. A tal ponto o mito da cristandade e o modelo de uma "sociedade cristã" estão arraigados no inconsciente eclesial. De fato, na forma mitigada da neo-cristandade, no chamado agostinismo político, ou sob as miragens mais próximas a nós da civilização cristã ou da cultura cristã restauradas, o que se busca sempre é uma situação na qual a Igreja continue a determinar os destinos da sociedade.

Mesmo a reorganização do catolicismo romano a partir da reforma e da contra-reforma, poderia ser considerado como uma variação sobre o mesmo tema, adaptada às mudanças do mundo. Porque Trento foi, ao mesmo tempo, radicalização do conflito eclesial provocado pela Reforma protestante, e estranhamento progressivo da Igreja com relação à cultura e à sociedade modernas. Dupla atitude de defesa, que levou a Igreja a um isolamento cada vez maior face às outras tradições eclesiais e em relação à aventura da cultura moderna. O resultado foi o eclesiocentrismo exacerbado ao redor do pólo da autoridade (aspecto acentuado ainda mais pelo Vaticano I), sobre o qual se construiu a eclesiologia que dominou até o Concílio.

Esse é o pano de fundo indispensável para compreender o que para muitos é uma novidade inquietante na GS. Não só esta constituição, mas o Vaticano II como um todo, podem ser considerados como fim do cristianismo convencional, crise da sociedade cristã e agonia do cristianismo sociológico²⁵. O que é suficiente para explicar as vicissitudes pelas quais passou o Concílio nestes trinta anos.

V.- Para uma nova recepção do Concílio

1.- Dificuldades pós-conciliares

Por que não vingaram algumas das intuições que pareciam ser mais fecundas na GS? Em que praia se afogou a teologia dos "sinais dos tempos"? Em que sentido a evolução da Igreja na América Latina, e mais concretamente no Brasil, pode ser o exemplo típico das vicissitudes pelas quais passou a nova consciência eclesial, na busca de uma presença diferente no mundo? Até que ponto a polémica em torno da teologia da libertação e do seu método era apenas a expres-

²⁵ Várias publicações daquele época fazem alusão a esse aspecto. A título de exemplo: W. H. VAN DE POL, *O fim do cristianismo convencional*, São Paulo, Herder, 1969; as crônicas do Concílio de R. ROUQUETTE, *La fin d'une chrétienté*, Paris, Cerf, 1968; sem falar do livro clássico de E. MOUNIER, *Feu la chrétienté*, Paris, Seuil, 1950

são particular de um problema mais vasto? O "teologizar" indutivo da GS era só um novo paradigma para o método teológico ou também para a autocompreensão da Igreja e da sua missão? Quando, como e por que a reciprocidade no dar e receber entre a Igreja e o mundo se transformou, sem perceber, em nova distância e em afirmação intransigente do eclesial? Existe uma relação entre o estiolamento do diálogo com o mundo e a dificuldade de dialogar dentro da Igreja? Em que momento desapareceu da consciência eclesial o humilde reconhecimento de que somos responsáveis, como cristãos, da gênese e da evolução do ateísmo moderno?

Todas essas questões são a manifestação do desamparo sentido por muitos cristãos depois do Concílio, do ponto de vista da sua "experiência espiritual". Nova sob muitos aspectos, tal experiência continuava a ser traduzida na linguagem e nos esquemas da espiritualidade tradicional. E por isso, ameaçada de esquizofrenia entre a mística da fé e as motivações político-sociais. É o que explicaria a evolução posterior e o desencanto que tomou conta de muitos cristãos militantes, que acabaram encontrando refúgio nas propostas do que se deu em chamar atualmente "holismo".

2.- Para uma segunda recepção

A solução a esses problemas não poderia ser encontrada numa ilusória volta ao passado, nem renegando o Concílio e o que ele significou para a Igreja. A única resposta honesta é perguntar-se, de novo, o que significou o Vaticano II como acontecimento eclesial guiado inegavelmente pelo Espírito. E assumir responsavelmente o seu legado, levando até o fim a sua obra inacabada. Somos colocados assim, diante da delicada questão de uma "segunda recepção".

A constituição GS deve ser lida à luz do "espírito" do Concílio e do "magistério conciliar" como um todo. Para isso há um pressuposto indispensável: que esse espírito não se tenha esgotado na letra nem possa ser reduzido a uma interpretação (mesmo autorizada e revestida de autoridade). Ele deve ser buscado e encontrado no *acontecimento conciliar* como um todo, e no que, por meio dele, o Espírito (agora com maiúsculo!) queria "dizer às Igrejas". Espírito que não fala unicamente através de declarações dogmáticas ou de decretos jurídicos. O fato de ser "pastoral" não diminui em nada o valor teológico e a força normativa das orientações do Concílio²⁶.

²⁶ É o caso da *Gaudium et spes* (constituição *pastoral*) e, de forma geral, do Concílio como um todo. Sobre os problemas que essa adjetivação levanta cfr. supra p. 339s. A esse respeito convém lembrar as palavras de Paulo VI no seu discurso de encerramento: "embora o magistério da Igreja não tenha querido pronunciar-se com afir-

Só que então o seu "espírito" tem que ser discernido *na* letra, sem dúvida, mas também *além da* letra: na *intenção* que presidiu à sua convocação por João XXIII, nas orientações explícitas dos dois Papas que o presidiram, no confronto nada pacífico de mentalidades e de perspectivas teológicas, nas opções que paulatinamente foram abrindo um caminho novo e definindo os trabalhos conciliares. Porque é através de tudo isso que o Espírito falou e foi escutado. A "unidade doutrinal" aparece e tem que ser resgatada através da complexidade do Concílio como *acontecimento eclesial*: conjunto orgânico e vivo que não pode ser reduzido a um "sistema fechado" de verdades²⁷.

Não parece, pois, fora de propósito pensar que por trás de cada documento conciliar, com a sua temática própria, nas suas intuições teológicas, e para além delas, o Concílio queria estabelecer as bases teóricas de uma nova "condição cristã" no mundo moderno, i.é, um modo "outro" de viver a fé como Igreja e de torná-la visível, de testemunhá-la para os outros. Não procede a suspeita de que com isso o Concílio estaria mudando substancialmente a fé²⁸. Pelo contrário, a proposta explícita de João XXIII era a volta à tradição, mas a uma tradição tanto mais autêntica quanto mais enraizada nas origens. No fundo, tratava-se de uma lúcida tomada de consciência de que a tradição "curta" (mesmo que já durasse vários séculos), a que dominou e configurou o catolicismo a partir do Concílio de Trento, foi, ela sim, uma drástica redução do horizonte eclesial. A Igreja perdeu a riqueza de outras tradições cristãs e, por isso, se empobreceu evangelicamente.

Voltar às origens, reatar com a grande tradição, exigia de maneira muito realista discernir, e, portanto, criticar uma tradição que, no seu reducionismo míope, se apresentava indevidamente como "a" tradição: nas expressões da fé, nas suas estruturas e na sua maneira de estar presente no mundo. É nessa direção que aponta a conhecida distinção de João XXIII entre o "depósito da fé" (isto é, a sua substância) e as suas formulações.

mações dogmáticas extraordinárias, foi prodígio num *ensinamento autorizado* sobre muitas questões que hoje comprometem a consciência e a atividade do homem". AAS 58 (1966) 57.

²⁷ Postular essa "unidade de espírito" não significa ignorar que o "corpus" conciliar é complexo em si mesmo e intrinsecamente qualificado: constituições dogmáticas, pastorais, decretos, declarações etc. É situar-se no nível de uma "unidade superior", precisamente a do Espírito que guia a Igreja sem deixar-se "amarrar" nem determinar pelas nossas tramas humanas.

²⁸ É a denúncia levantada muito cedo por M. Lefebvre entre outros. Ver, a esse respeito, D. MENOZZI, *L'opposition au Concile* (1966-1984), em: G. ALBERIGO - J. P. JOSSUA (orgs.) *La réception de Vatican II*, Paris, Cerf, 1985, 429-457.

A obra começada pelo Concílio deveria conduzir a essa tríplice mudança. E nessa direção deveria ser prolongada hoje. No fundo, é o que o Concílio buscava — animando e inspirando — através de todos os documentos. A sua *intenção*, contudo, é *mais* do que a simples soma ou colagem dos mesmos. É um *espírito novo*, do qual deveria resultar essa nova “condição cristã”. Parece inegável que o Vaticano II se empenhou em abrir esses caminhos e começou a adentrar-se por eles. Cabe a nós continuar o legado recebido. E fazer com que esse “espírito” seja assimilado pela Igreja toda, como comunidade dos que vivem da fé, e seja capaz de criar expressões teóricas e estruturais coerentes com ele. Depois de trinta anos, é preciso passar da primeira à segunda e decisiva “recepção” da Vaticano II.

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