

---

# ARTIGOS

---

*Persp. Teol.* 22 (1990) 151-170

## TEOLOGIA, MAGISTÉRIO E "RECEPÇÃO" DO VATICANO II

*Carlos Palácio S.J.*

O problema das relações entre teologia e magistério não é de hoje. Mas é inegável que nos últimos anos ele se tem colocado de novo com uma surpreendente virulência. Surpreendente porque a teologia do Vaticano II oferece as premissas teóricas que permitiriam um relacionamento verdadeiramente novo. Por outro lado, a doutrina de João Paulo II sobre a função eclesial da teologia e a sua necessária autonomia de investigação, foi saudada como inovadora, com relação ao modelo até agora dominante, e coerente com o horizonte teológico do Concílio<sup>1</sup>. Como explicar então o crescente mal-estar que parece ter-se instalado de novo nas relações entre magistério e teologia?

Porque o mal-estar existe. Da parte dos teólogos é a preocupação com o clima de insegurança criado por uma série de processos, medidas administrativas e disciplinares que envolvem pessoas, grupos ou publicações e põem em questão o estatuto da teologia e dos teólogos na Igreja. Da parte da hierarquia é a inquietação com as reações dos teólogos e a inevitável repercussão de todos esses acontecimentos na comunidade eclesial.

O objetivo deste trabalho não é fazer uma análise teórica das relações entre teologia e magistério. Por mais necessário que seja, esse tipo de estudo se revela insuficiente. A experiência mostra que as dificuldades surgem no terreno da prática. E que a passagem para a prática não é automática, por mais correto que seja o modelo teórico. É o que parecem estar provando as dificuldades atuais.

O Vaticano II criou as coordenadas eclesiológicas que, teoricamente, fariam esperar uma nova era nas relações entre teologia e magistério. De fato, porém, apagado o primeiro entusiasmo conciliar, tem-se

---

<sup>1</sup> Essa nova maneira de entender a eclesialidade da teologia, a sua função específica e a sua relação com o magistério, aparece em diversos discursos de João Paulo II aos teólogos, sobretudo por ocasião das suas visitas aos diversos países. Ver a esse respeito R. FRANCO, "Teología y Magisterio: dos modelos de relación", em: *Estudios Eclesiásticos* 59 (1984) 3-25, sobretudo p. 18ss.

---

a impressão de um profundo descompasso entre a teoria e a prática. E não só no que concerne às relações entre teologia e magistério. Também em outros setores da vida eclesial. O que poderia significar que as tensões atuais entre teologia e magistério são apenas um indício a mais de um problema maior: a assimilação do espírito do Concílio e a sua tradução em estruturas jurídicas adequadas. Em outras palavras, o que está em jogo não é só a interpretação do Concílio mas os rumos seguidos no tempo pós-conciliar.

## 1. EXISTE ALGO DE NOVO NO CONFLITO ATUAL?

Do ponto de vista da crônica dos acontecimentos o conflito atual entre magistério e teologia não apresenta grandes surpresas. Suspeitas, processos, adoção de medidas administrativas parecem antes uma monótona e pouco original repetição do passado, velhas escaramuças de uma interminável "guerrilha eclesiástica". E, como no passado também, não há disputas teológicas quimicamente puras. É difícil distinguir na prática o que é determinante no desfecho de cada conflito. Os argumentos doutrinários se misturam com interesses "políticos" (de política interna e externa) e são temperados com ingredientes — psicológicos, intelectuais e espirituais — de ordem estritamente pessoal. Isso é tão velho como a história: no conflito que levaria ao afastamento de Orígenes da sua "cátedra" em Alexandria até as mais recentes medidas da Congregação para a Doutrina da Fé, passando pelo intrincado processo contra Abelardo no qual S. Bernardo transita, sem distinção de níveis, entre os aspectos doutrinários, os ataques pessoais e a suspeita generalizada que acabará envolvendo a pessoa, a obra e o método de Abelardo. Os conflitos da Reforma e, mais próximas de nós, a chamada "crise modernista", nada mais são do que atualizações, em contextos diferentes, desta velha e nunca resolvida tensão.

### a) O contexto: inquietação pós-conciliar

Mas a história não é pura repetição. O desconcertante na reedição atual deste conflito não é o procedimento (mesmo que tenha pouco de novo e muito de escandaloso) mas os pressupostos. O problema não se limita à teologia. Porque a reflexão teológica hoje é inseparável (sem ser pura imitação) do "teologizar" do Concílio e mais precisamente da eclesiologia conciliar, da nova maneira de entender a Igreja e a sua missão. Por isso, as vicissitudes da teologia não são um bloco errático no universo eclesial. As tensões vividas pela teologia encontram eco nas dificuldades que têm as diversas Igrejas em serem reconhecidas, com todas as consequências, a sua dignidade de Igreja particular, no destino teóri-

---

co e prático das conferências episcopais ou ainda na lenta marcha para uma prática efetiva da colegialidade.

É dentro desse contexto que o que acontece com a teologia deixa de ser um "caso singular" para se tornar um indício de um problema maior: a inquietante esquizofrenia entre a teoria e a práxis eclesial neste tempo pós-conciliar. Não se rejeita, evidentemente, a *teoria* conciliar. A *práxis* real, porém, é o reflexo de *outra* teoria, coerente sem dúvida, mas estranha ao que deveriam ser a função da teologia e as suas relações com o magistério, dentro da eclesiologia conciliar.

O problema definitivo reside na interpretação do Vaticano II. O divisor de águas parece ter sido o Sínodo extraordinário de 1985, convocado para "*celebrar, verificar e promover o Concílio Vaticano II*"<sup>2</sup>. Tudo indica que, a partir desse momento, o catolicismo entrou, de maneira aberta e oficial, numa *segunda fase* pós-conciliar.

O Sínodo de 85 foi uma tomada de posição decidida no "conflito de interpretações" do Concílio. A práxis dos anos subseqüentes parece confirmá-lo. Uma interpretação se abriu caminho através da pluralidade de tendências representadas no Sínodo e do cuidado com que não poucos "relatórios preparatórios", enviados pelas diferentes conferências episcopais, matizavam o seu parecer sobre a evolução da Igreja pós-conciliar. A interpretação que o Sínodo fará, no seu "relatório final", retém do Vaticano II tudo aquilo que reforça a "continuidade" com o Vaticano I e, através dele, com a contra-reforma, oficializando assim uma "recepção" do Vaticano II que não faz justiça a todas as suas virtualidades, precisamente naquilo que elas tinham de novo e de verdadeiramente original<sup>3</sup>. Essa tomada de posição não se limita à eclesiologia mas afeta e envolve toda a concepção teológica do Concílio. Sob a aparente continuidade de uma "letra" se introduzia uma ruptura perigosa. A práxis da hierarquia parece inspirar-se em *outros pressupostos* teóricos que nos

---

<sup>2</sup> Cf. "*Relatio finalis*" em: *SEDOC* (março 1986) col. 828.

<sup>3</sup> "Le rapport final ne retiendra de ces potentialités que celles qui consacrent une seule tendance, celle qui accrédite la version la plus "catholique romaine" de Vatican II, c'est-à-dire celle où le dernier Concile est interprété dans la stricte continuité sans problèmes de Vatican I et plus concrètement à l'intérieur d'une manière de penser, de sentir et d'agir constitutive de l'évidence qui n'existait sans faille que dans les milieux romains strictement circonscrits au 'Saint-Siège' et à son champ réel d'emprise dans le catholicisme, emprise tout à fait considérable mais qui ne suffit pas à identifier "Rome" et le catholicisme sinon en faisant violence à la réalité." P. LADRIÈRE, "Le catholicisme entre deux interprétations du Concile Vatican II. Le Synode extraordinaire de 1985", em: *Arch.Sc.Soc.des Rel.* 62 (1986) 9-51 (aqui p. 10).

---

fazem remontar, pelo menos, ao Vaticano I.

Menos de três décadas terão sido necessárias para passar da primavera conciliar ao "inverno eclesial"<sup>4</sup>. Esta "volta ao centro", aparentemente fiel e equilibrada<sup>5</sup>, não pode esconder a sua fragilidade. Ela consiste num erro de diagnóstico que, por isso mesmo, torna ineficazes os remédios prescritos. Ao fazer remontar as causas da "crise" pós-conciliar à virada copernicana que representa o Concílio se incorre no sofisma palmar do "post hoc ergo propter hoc", como se as causas profundas do mal-estar pós-conciliar tivessem a sua origem no Concílio.

O equívoco desse diagnóstico reside na identificação apressada entre o mal-estar *dentro* da Igreja e o momento crítico pelo qual passa o *cristianismo histórico*. Essa indevida redução ao intra-eclesial parece estar alimentando a doce ilusão de resolver pela via administrativa do recurso à autoridade o grave problema — histórico e teológico — do ocaso de *uma* "figura histórica" do cristianismo. Eis por que o fenômeno da centralização e o recurso constante à autoridade para resolver qualquer tipo de problema não passam de uma miragem enganadora<sup>6</sup>. É essa nova hipertrofia do hierárquico (sob todas as suas manifestações) que está na origem da conhecida "Declaração de Colônia"<sup>7</sup>. Porque esse retorno da eclesiologia piramidal desfigura a imagem de Igreja emergida do Vaticano II e só pode aparecer como a *restauração* do modelo teológico e eclesial do Vaticano I.

### b) Conseqüências para a teologia

A reflexão teológica não podia deixar de sentir as conseqüências dessa mudança. Porque o estatuto teórico da teologia pós-conciliar — a

---

<sup>4</sup> Expressão utilizada já em 1983 por K. Rahner, "L'hiver de l'église", em: *ICI* n. 585 (15 abril 1983) 17ss.

<sup>5</sup> Aparentemente, porque se trata de um equilíbrio enganador. Com efeito, fazer passar a fidelidade ao Vaticano II por uma imaginária equidistância entre "integrista" e "progressista" equivale já a optar por *uma* interpretação do Concílio. Mas essa leitura, que seria a recepção oficial, é também parcial e seletiva.

<sup>6</sup> Sobre esta problemática ver o lúcido e corajoso artigo do leigo francês, M. LÉGAUT, "Se puede creer en la Iglesia del porvenir?", em: *Sel. de Teol.* n. 102 (1987) 143-156. Ver ainda, F. J. LAISHLEY, "20 year after Vatican II, What happened to collegiality?", em: *The Month* 18 (1985) 203-206 e também J. HUY — A. LONGCHAMP, "L'église: l'horizon s'assombrit", em: *Choisir* n. 352 (1989) 5-11.

<sup>7</sup> Publicada em Colônia no dia 6 de janeiro de 1989 e assinada por 163 teólogos, essa declaração se apresenta como um alerta "contra a tutela" e como uma tomada de posição em favor de "uma catolicidade aberta". O texto poder ser encontrado em: *Il Regno-Attualità* n. 611 (1989) 71-74.

---

sua função eclesial, a sua autonomia, a sua relação com o magistério etc. — está fundamentado na coerência interna da teologia do Concílio, na íntima relação entre autocompreensão da Igreja, concepção da revelação (inseparável da maneira de entender o “depósito da fé”, a fidelidade à tradição, a missão do magistério etc.) e missão da Igreja no mundo. Qualquer mudança num desses aspectos leva consigo o desequilíbrio dos outros.

Essa parece ser a verdadeira raiz do conflito atual entre magistério e teologia: a contradição entre modelo teórico e práxis da autoridade na Igreja. O fenômeno inegável da centralização e a exaltação unilateral do hierárquico reintroduzem, no modelo eclesial de “*koinonia*”, o elemento jurídico-institucional como princípio estruturante da eclesiologia<sup>8</sup>. É a contradição entre a teoria do Vaticano II e uma práxis que se move dentro de outras coordenadas.

Essa “criptoeclesiologia”, escondida na atual práxis eclesial, não pode conviver com o estatuto teórico da teologia que emergiu do Concílio. No seu paradigma da teologia não há lugar para uma verdadeira autonomia da reflexão teológica. A teologia só pode ser uma função derivada. A sua eclesialidade só pode ser dependente do magistério, guardião e último responsável pela “verdadeira doutrina”. A teologia só poderia apresentar e defender a “doutrina oficial”. O pluralismo teológico só pode aparecer como desarticulador de uma linguagem comum e, portanto, como ameaça à unidade da fé. É a primazia da “ortodoxia” como critério, numa clara redução da fé às suas formulações e da revelação aos conteúdos doutrinários. O anunciado “catecismo universal”, aliás, é a prova mais evidente dessa perspectiva<sup>9</sup>.

As dificuldades atuais nas relações entre magistério e teologia fazem vir à tona, com toda evidência, a contradição subjacente à interpretação que o Sínodo de 1985 fez do Vaticano II. Essa interpretação “oficial” é, paradoxalmente, uma leitura parcial e seletiva do Concílio. O Sínodo canonizou, i.é. transformou em “norma sagrada”, uma interpretação, uma teologia. Com todas as conseqüências. Mas esta contradição já se manifestava desde as primeiras hesitações pós-conciliares.

---

8 Sobre esta questão ver o meu artigo: “Da autoridade na Igreja. Formas históricas e eclesiologias subjacentes”, em: *Persp. Teol.* 19 (1987) 151-179.

9 Até que ponto essa “unidade” é de fé e não uma visão comum-universal filosófico-teológica? Um pensamento, uma moral, uma lei são suficientes para garantir a unidade de uma fé?

---

## 2. A DIFÍCIL COEXISTÊNCIA DE DOIS MODELOS

Cronológica e teologicamente o Vaticano II representa uma virada decisiva na tumultuada história das relações entre catolicismo e mundo moderno. Tomada de consciência embrionária das causas profundas do mal-estar cristão, vontade decidida de abrir-se e responder aos desafios que lhe vêm da realidade e inversão da tendência de distanciamento e condenação que, durante mais de um século, marcara a atitude da Igreja com relação à sociedade. A passagem “do bastão à misericórdia”<sup>10</sup> foi o resultado longamente amadurecido por João XXIII de não transformar o Concílio num tribunal de condenações. Decisão que se afastava conscientemente de outra maneira de entender e exercer o magistério: a herdada do séc. XIX e da querela contra o modernismo<sup>11</sup>. Mudança de atitude e de espírito que tinham consistência teológica.

Mas o Concílio não foi um estuário tranqüilo. Nele desembocaram as mais desconstruídas tendências teológicas. Mas sobretudo duas atitudes de fundo, duas concepções globais do cristianismo, duas maneiras opostas e excludentes de conceber a renovação da Igreja e a sua presença no mundo. Essa polarização, visível na difícil convivência, durante o Concílio, entre a “maioria” (conservadora) e a “minoría” (que decidiu os rumos do Concílio), deixou a marca indelével do seu dualismo em todos os textos conciliares, continuou reivindicando os seus direitos no período pós-conciliar e parece ter ressuscitado com nova força por ocasião dos vinte anos do Concílio, no esforço desesperado por resgatar o seu “verdadeiro espírito”.

---

<sup>10</sup> Ver o artigo de G. ALBERIGO, “Dal bastone alla misericordia. Il magistero nel cattolicesimo contemporaneo: 1830-1980”, em: *Cristianesimo nella Storia* 2 (1981) 487-521. Momentos de um itinerário que vai da encíclica *Mirari vos* de Gregório XVI em 1831 à *Humani generis* de Pio XII em 1950, passando pela *Tuas libenter* (caso Döllinger: 1863), *Quanta cura* e o *Syllabus* (1864) de Pio IX, o Vaticano I e a encíclica *Pascendi* (1907) e o decreto *Lamentabili* de Pio X, que começa precisamente com uma série de teses sobre o magistério eclesialístico, no qual são incluídas as Congregações romanas.

<sup>11</sup> É a tese defendida por P. HEBBLETHWAITE, “Le discours de Jean XXIII à l’ouverture du Vatican II”, em: *RSR* 71 (1983) 203-212. Cairia assim por terra o argumento segundo o qual João XXIII teria sido surpreendido e ultrapassado pelos acontecimentos. Valeria a pena reler este discurso, de surpreendente atualidade. O Papa, além de exorcizar os “profetas de desgraças” que vivem à cata de sinais de um iminente fim dos tempos (n. 10), introduz a fecunda distinção entre conteúdo e forma, “depósito da fé” e as suas expressões, e advoga por um magistério de caráter prevalentemente pastoral (n. 14), antecipando-se já à consciência de que problemas *doutrinários* não se resolvem com medidas *administrativas*.

---

### a) Os caminhos da teologia pós-conciliar

A teologia não poderia deixar de sentir os efeitos dessa tensão nunca resolvida, dessa verdadeira "marca original". O "teologizar" do Concílio enriqueceu, sem dúvida, a produção teológica pós-conciliar e inspirou um modo novo de fazer teologia. Mas esse método nunca chegou a possuir um estatuto único e, menos ainda, a desempenhar o papel quase oficial atribuído outrora à "teologia de escola". No imediato pós-Concílio, a teologia teve que conviver não só com a teologia tradicional dos "manuais", como, sobretudo, com a mentalidade que a sustentava, amplamente difundida ainda no inconsciente coletivo e no imaginário social do mundo eclesial.

De fato, o panorama teológico pós-conciliar é um mosaico intrincado no qual, a multiplicação e diversificação das linguagens se ergue por sobre os escombros da teologia tradicional. Situação desconfortante para quem estava habituado à segurança de uma cosmovisão homogênea, cuja tradução teórica (filosófico-teológica) ofereceu durante muito tempo a linguagem comum — única e universal — para a fé cristã.

A desintegração da linguagem tradicional, contudo, não pode ser atribuída ao pluralismo teológico. Ele é, antes, o resultado de uma explosão prévia: o desabamento de uma concepção do mundo e da história orientados teocentricamente. A cultura moderna, pelo contrário, é radicalmente antropocêntrica. E a sua visão do homem fragmentária. Parcialidade de imagens do homem que é o reflexo do enfoque, por hipótese limitado, das chamadas "ciências (positivas) do homem".

Como pretender que a teologia escapasse à fragmentação do nosso universo cultural? A sua situação é contraditória. Não só porque a palavra de Deus tem que ser dita numa linguagem humana, mas por ter que falar *de Deus* num universo cultural que só fala *do homem*. A teologia amargou os resultados dessa situação dilacerada entre a insignificância da linguagem tradicional e a redução impotente ao silêncio absoluto.

Não era fácil entender o caminho pelo qual enveredou a teologia depois do Concílio. Por um lado ela se tornou, cada vez mais, filha do racionalidade moderna: científica, crítica, positiva. Desprovida da sua linguagem própria, a teologia lançou mão das chamadas "linguagens de empréstimo"<sup>12</sup>, na expectativa de reconstruir uma nova linguagem. Mas como chegar a uma linguagem *comum e universal* quando a cultura atual mergulha cada vez mais na exploração das linguagens *particulares*? Não estaria condenada a teologia a se tornar apenas o eco das linguagens

---

<sup>12</sup> H. C. de LIMA VAZ, *Escritos de filosofia I*. (Problemas de fronteira), São Paulo, Loyola, 1986, p. 185-189.

---

que têm audiência no nosso universo sócio-cultural (ciências humanas, sociais, políticas, etc.)?

Por outro lado, entrando de cheio na vida das Igrejas particulares, a teologia se fez cada vez mais atenta aos desafios de cada contexto, acentuando ainda mais o pluralismo e a diversidade da reflexão. Dessa forma ela era fiel ao "espírito" do Concílio, precisamente por não limitar-se a repeti-lo. É o que Congar chamou de *re-recepção*<sup>13</sup>, ou seja, o esforço de assimilar e traduzir o Vaticano II em contextos diferentes, em síntese com outros valores e sob a iluminação de novos enfoques. Prolongação criadora que não se contenta com fazer do Concílio um "thesaurus" de definições ou a base de uma nova "Denzingertheologie"<sup>14</sup>.

Por ambos os lados a teologia se encontrava numa situação desconfortável e difícil de ser suportada. Sobretudo quando se vem de uma tradição na qual a "verdade" da revelação tende a confundir-se com a "objetividade" da letra (na Escritura ou na tradição) e o "depósito da fé" acaba sendo identificado com as suas "expressões", esquecendo que elas são necessariamente limitadas, porque humanas, e por isso carecem de uma hermenêutica.

Nessa perspectiva, a fragmentação e o pluralismo da teologia só podem ser vistos como uma pulverização da fé. Tal teologia seria a responsável pela crise de fé e do mal-estar dentro da Igreja. Como resistir ao "subjetivismo" desse modo de fazer teologia a não ser opondo-lhe a leitura "objetiva" da tradição? Nostalgia de um mundo cristão unificado no qual a unidade da fé significou, por muito tempo, a uniformidade do pensamento (a velha síntese filosófico-teológica), da moral e da ordem jurídica. Referência nunca abandonada, à qual parece querer voltar definitivamente a releitura do Vaticano II feita pelo Sínodo de 1985, com o projetado "Catecismo universal".

### **b) Do dualismo conciliar à recepção do Vaticano II**

Estamos, assim, diante do velho dualismo conciliar que, de maneiras diferentes, não deixou de fazer-se sentir em todas as tensões e

---

13 Y. CONGAR, "Les théologiens, Vatican II et la théologie", em: G. DEFOIS, Ed. *Le Concile. 20 ans de notre histoire*. Paris, Desclée, 1982, p. 175.

14 Assim foi designada por K. Rahner a teologia feita a partir de uma compilação de símbolos, definições e declarações doutrinárias, publicadas em 1854 pelo teólogo alemão H. Denzinger, e que serviu durante muito tempo como "fonté" para a teologia escolar. Sem entrar no mérito de tal iniciativa é preciso reconhecer que, ao apresentar unitariamente todas as declarações, colocando-as no mesmo nível, essa seleção nivelava e empobrecia a tradição.



---

conflitos da teologia pós-conciliar: desde as hesitações de Paulo VI — entre a abertura ao novo e a desconfiança ante o pensamento moderno — até as recentes intervenções da Congregação para a Doutrina da Fé, passando pela “crise da *Humanae vitae*” — ainda não resolvida até hoje<sup>15</sup> — e o periódico reacender-se dos processos contra teólogos ou contra correntes teológicas.

É nesses momentos que aparece o precário equilíbrio das soluções teóricas. E um dos perigos que mais ameaçam a comunidade eclesial neste momento é o de olhar para o Vaticano II como uma questão teórica. Quando a questão definitiva em torno do Concílio se configura como conflito de *interpretações*, como luta desesperada para resgatar “a” verdadeira interpretação, é evidente que, como acontecimento eclesial, o Vaticano II foi relegado ao episódico de um fato do passado. O que coloca de maneira irremissível o problema da “recepção”<sup>16</sup>. Ou da não-recepção.

A fantástica e excepcional tomada de consciência eclesial que foi o Concílio estaria reduzida à questão de uma “nova ortodoxia”; o seu “espírito”, definitivamente enterrado na “letra”. Assim estaria encerrado o processo de recepção, esse lento esforço de assimilação, esse trabalho paciente pelo qual a *novidade* de um Concílio<sup>17</sup> vai penetrando na consciência eclesial: transformando mentalidades, recriando estruturas, reformulando o direito, etc., de maneira que a vida eclesial, na totalidade dos seus aspectos, alcance assim uma plenitude que antes não possuía.

---

15 O aniversário desta encíclica foi celebrado com uma reunião internacional, realizada em Roma, organizada pelo Conselho Pontifício para a Família, em novembro de 1988, e seguida pelo Congresso Internacional de Teologia Moral, organizado pelo Pontifício Instituto João Paulo II da Universidade Lateranense e pelo Centro acadêmico romano Santa Cruz (Opus Dei). Cf. *Il Regno-Attualità* 22 (1988) 630 e *Il Regno-Documenti* 1 (1989) 5-9. A este respeito ver a significativa intervenção do renomado moralista B. Häring, sobre a crise da teologia moral: “Chiedere l’opinione di Vescovi e teologi”, em: *Il Regno-Attualità* 2 (1989) 1-4.

16 Ver Y. CONGAR, “La réception comme réalité théologique”, em: *RScPhTh* 56 (1972) 369-403, ID. “La réception comme réalité ecclésiologique”, em: *Concilium* n. 77 (1972) 51-72.

17 Porque se trata efetivamente da *novidade*. E este foi sempre o problema da recepção dos Concílios. A irrupção do novo produz desequilíbrios nas velhas sínteses (teóricas, jurídicas, institucionais, etc.). Por isso, a reação instintiva — ontem como hoje — é reduzi-lo ao “já conhecido”, na esperança de exorcizar assim o seu potencial de contestação. Ver a esse respeito J. H. NEWMAN, *Gli ariani nel quarto secolo*, Milano, Jaca Book, 1981, pp. 183-208 e 307-364.

---

Por isso, a necessidade compulsiva de uma "ortodoxia conciliar" tem todos os traços de uma interpretação parcial, redutora e restauracionista. Parcial, porque só é possível fazendo uma leitura seletiva da "letra" do Concílio, irremediavelmente marcada pelo dualismo original de perspectivas. Redutora, porque limita a recepção do Concílio ao seu aspecto doutrinal-teórico, ignorando ou deixando de lado todas as outras dimensões. Restauracionista enfim, porque substitui a possibilidade de uma *unidade* superior, plural e diversificada na vida da Igreja (unidade essa que só pode ser suscitada pelo Espírito) por uma *uniformidade* ilusória. E, dado que o texto, por hipótese, é incapaz de produzir tal unanimidade, ela só poderá surgir como imposta de fora, i.é. como o ato (magisterial) pelo qual a novidade do Concílio, aberta ao futuro, é reconduzida à tradição de um passado conhecido. Ou seja, uma leitura do Vaticano II a partir dos pressupostos de Trento e do Vaticano I. Eis exatamente como se coloca o problema da recepção.

Esta interpretação poderia parecer injusta, ou pelo menos exagerada, se não fosse confirmada pela experiência dos anos pós-conciliares. À medida que passa o tempo e se dilui o impacto inicial do Concílio, a Igreja produz a impressão de um corpo dilacerado, de um enorme campo de batalha no qual vão ficando os despojos dessa "guerra santa" entre tendências irreconciliáveis. E, no entanto, o Vaticano II será sempre, do ponto de vista *histórico*, uma referência obrigatória. *Teologicamente* ele é o herdeiro do que de melhor existia numa teologia renovada em contato com as fontes e, ao mesmo tempo, pioneiro e inspirador de uma nova maneira de fazer teologia. *Eclesialmente* é impossível negar honestamente que ele tenha sido um sopro do Espírito que renovou a face da Igreja. Como explicar, então, que se tenha tornado hoje uma pedra de escândalo, um sinal de contradição dentro da própria Igreja?

### c) A teologia conciliar: unidade indivisível

A contradição parece consistir na persistência em ler e interpretar o Concílio a partir de pressupostos teológicos e de uma cosmovisão que lhe são estranhos. Mas esse erro não se limita ao texto. Diz respeito também à *significação* do Concílio, i.é. à hermenêutica do que ele representa como acontecimento histórico e, portanto, ao seu espírito. Por trás do "conflito de interpretações" se esconde outra questão mais grave: a tomada de posição face ao destino do cristianismo na sociedade moderna.

O Vaticano II foi o esboço de uma nova resposta, uma fantástica e excepcional concentração da consciência eclesial<sup>18</sup> indivisivelmente

---

<sup>18</sup> A expressão é de Y. Congar, no artigo citado na n. 13, p. 181.

---

voltada para o seu *mistério* e para a sua *missão*. “Aggiornamento” *interno* e abertura ao *mundo* se solicitam e se interpretam mutuamente, com a mesma lógica e coerência internas do critério cristológico de Calcedônia: sem confundir nem separar. Por isso não há lugar para cortes seletivos nessa consciência e na teologia que a sustenta. A eclesiologia é inseparável da concepção de revelação e fé e, portanto, da maneira de entender a tradição, a função da teologia, o poder doutrinal, o magistério e, em definitivo, a autoridade na Igreja. Nesse sentido sempre será proveitoso resgatar das lições do passado algumas “verdades esquecidas sobre o magistério eclesiástico”<sup>19</sup> e corrigir as distorções que sofreram ao longo da história todos esses conceitos, tão importantes para uma correta interpretação das relações entre teologia e magistério<sup>20</sup>. A memória, afinal, é uma das funções da teologia histórica. E o Espírito nos foi prometido (Jo 14,26; 16,12-14) como antídoto contra a amnésia eclesial.

Se é verdade que a *Lumen gentium* operou um descentramento radical na eclesiologia (passagem de uma “visão piramidal” para o reconhecimento do “nós-comunitário” como realidade primeira e fundamental), não foi menos importante o descentramento operado pela *Dei verbum* ao colocar a Palavra viva de Deus como autoridade suprema e critério decisivo na comunidade eclesial<sup>21</sup>. Dois descentramentos que têm como exigência recompor, em função deles, todos os outros aspectos da comunidade eclesial. E esta parece ser a dificuldade na qual esbarramos hoje. A teologia do Concílio e a teologia pré-conciliar repre-

---

<sup>19</sup> V. CODINA, “Veritats oblidades sobre el magisteri eclesiàstic”, em: *Qüestions de vida cristiana* 81 (1976) 45-62, citado por E.VILANOVA, “El ejercicio del poder doctrinal en los siglos XII e XIII”, em: *Teología y Magisterio* (III Jornadas de estudio de la Asociación Juan XXIII), Salamanca, Sígueme, 1987, pp. 115-138, aqui p. 133.

<sup>20</sup> Como negar que é unilateral uma concepção da verdade que privilegia os aspectos lógicos e positivos da mesma? Tal concepção deixou marcas indeléveis na nossa experiência. Não só porque tende a separar teoria e prática, verdade e vida, mas também por essa incontinência despuddorada da razão diante do mistério, com repercussões sobre o modo de entender as “expressões da fé” (que sempre ficam aquém das realidades visadas) e sobre o sentido e limites das intervenções do magistério.

<sup>21</sup> O que exigiria repensar profundamente os conceitos de revelação e tradição (e outros afins como Escritura, magistério, dogma etc.). Afirmar que Deus se revela na história significa que a revelação não é um “depósito inerte” de verdades mas uma ação histórica que se torna palavra *de Deus*. Com relação a esta palavra revelada que, junto com a tradição fundante que a acolhe (Escritura, tradição divino-apostólica), são a suprema autoridade, a “palavra” do magis-

---

sentam duas visões opostas e irreconciliáveis da Igreja e da sua missão na sociedade. Conservar a "letra" do Concílio mas interpretá-la a partir de pressupostos que estão nos antípodas do seu "espírito" é uma maneira de anulá-lo. Consciente ou inconscientemente somos colocados de novo diante de um problema de recepção.

### 3. LIMITES DAS SOLUÇÕES TEÓRICAS OU TAREFAS E EXIGÊNCIAS DE UMA NOVA PRÁXIS

A experiência imediata mostra que o equacionamento teórico do problema não produz automaticamente um relacionamento diferente entre magistério e teologia. Duas tarefas urgentes parecem impor-se a partir do momento presente. Do ponto de vista teórico, superar a dualidade de perspectivas presente no Concílio. Ao mesmo tempo é urgente encontrar uma tradução jurídico-institucional que seja o suporte adequado da nova consciência que se exprime na teologia conciliar.

#### a) O desafio teórico: uma síntese superior

O desafio teórico, em primeiro lugar. A dualidade de perspectivas é algo inegável. Tanto nos textos como nas tendências que se enfrentaram no Concílio. Mas a reflexão teológica não pode deter-se nessa constatação. Porque tal dualidade é ambígua e perigosa. O seu desenlace normal é o dualismo, a esquizofrenia da vida eclesial em todas as suas dimensões. É urgente mostrar que é possível, mais ainda que é necessário, superar essa situação anômala articulando as duas perspectivas numa unidade nova e superior, a partir do que constitui o eixo estruturador da eclesiologia conciliar. A simples justaposição dessas duas perspectivas tem um efeito paralisante e desagregador. E quando essa tensão se desloca da teologia para a prática eclesial, o resultado são duas visões opostas, mais ainda duas maneiras incompatíveis de conceber a existência cristã. Estes anos pós-conciliares estão aí para prová-lo.

A teologia pós-conciliar deu por assentado, talvez, que a "nova teologia" seria capaz por si só de transformar as mentalidades. O fato é que, absorvida por outras urgências, ela não realizou essa articulação. O tempo se encarregaria de mostrar que a assimilação do "espírito" do

---

tério e a tradição eclesial só podem ser palavras segundas e derivadas. Dois livros renovadores e estimulantes sobre esta problemática são: A. TORRES QUEIRUGA, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1987 e J. L. SEGUNDO, *El dogma que libera. Fe, revelación y magisterio dogmático*, Santander, Sal Terrae, 1989. Sobre el uso do termo "magistério" no sentido atual, ver Y. CONGAR, "Pour une histoire sémantique du terme "magisterium", em: *RScPhTh* 60 (1976) 85-97 e ainda pp. 97-112. Igualmente J. M. CASTILLO, "La exaltación del poder magisterial en el s. SIX", no livro citado na n. 19, pp. 139-160.

---

Concílio não foi pacífica nem automática. E hoje, 25 anos depois, é grande a tentação de julgar chegado o momento de inverter as perspectivas. Mas considerar o momento atual como a hora da revanche dos "vencidos" seria um grande engano que nos devolveria simplesmente à estaca zero da situação pré-conciliar.

Mas o esforço para chegar a uma nova síntese não pode ser a qualquer preço. Porque não se trata de estabelecer compromissos aceitáveis. Nem de maneira arbitrária. Porque existem critérios objetivos, mais importantes do que a lei do mais forte. Nem poderá situar-se apenas no nível da letra, por mais necessário que ele seja. A letra do Concílio é ambivalente. Porque as duas concepções deixaram as suas marcas nos textos conciliares. Por isso, a pura exegese textual, por mais rigorosa e científica que pretenda ser, acaba sendo estéril e inoperante. Sempre será possível anular um texto com outros. No nível da letra, a desejada articulação acabaria sendo desarticulação, desintegração e anulação.

O texto é a expressão de uma história particular. É, pois, necessário passar da exegese literal à hermenêutica da significação histórica do Concílio. Por uma série de convergências eclesiais, teológicas e sócio-culturais, o Vaticano II tornou-se um acontecimento que marcou a vida da Igreja. É a partir desse contexto que poderemos ter acesso ao "espírito" do Concílio. Não como uma chave misteriosa, reservada a um grupo de iniciados (seja qual for a sua tendência), mas como critério objetivo que nos permita ler a ação do Espírito (porque é desse Espírito que se trata) através de todas as vicissitudes do acontecimento humano e eclesial que foi o Concílio. Só nesta perspectiva superior da ação do Espírito é possível compreender como, através da trama humana (excessivamente humana muitas vezes!) do conflito de mentalidades, interesses e tendências, se abriu caminho uma nova perspectiva que se impôs à consciência eclesial.

O Concílio, como experiência em ato da ação do Espírito, realizou vitalmente essa síntese superior. A inesperada e, do ponto de vista de uma análise sociológica, improvável inversão de perspectivas operada ao longo das sessões e intersessões conciliares seria inexplicável do ponto de vista puramente político, como luta pelo poder ou busca da hegemonia entre partidos e facções dentro da Igreja<sup>22</sup>. Essa inversão deve ser lida como um *fato teológico* relevante, como uma autêntica expressão do Espírito conduzindo a Igreja. A eclosão de uma nova consciência

---

<sup>22</sup> É a progressiva substituição da tendência dominante ("maioria") que tinha ocupado o espaço eclesial na fase preparatória, pela chamada "minoría", que definiria os rumos do Concílio, como mostram a generosa maioria obtida nas votações e a aprovação final dos documentos.

---

eclesial constitui o verdadeiro lugar hermenêutico do "espírito" do Concílio. A partir desse momento as duas tendências não podem continuar a ser consideradas como opções igualmente válidas. O Concílio optou. E ao propor o modelo da Igreja-koinonia como *alternativa* ao modelo jurídico-societário ele estava a exigir uma nova articulação da eclesiologia na totalidade dos seus aspectos.

#### **b) O desafio prático : traduções institucionais**

Mas a articulação teórica, por mais importante que seja, é insuficiente. Pensar coerentemente a novidade teológica do Concílio significa chegar até às condições reais da sua execução prática, ou seja a sua relação interna com a dimensão jurídica e institucional da Igreja. Encontrar uma tradução jurídico-institucional adequada é hoje um dos desafios mais urgentes à hierarquia da Igreja. O crescente mal-estar atual neste domínio é apenas uma manifestação do descompasso que existe entre a teoria e a prática. O "vinho novo" conciliar está sendo vítima dos "odres velhos" do quadro institucional existente. E essa incoerência não poderá ser mantida indefinidamente sem graves prejuízos.

Também aqui o Concílio inovou. Do ponto de vista teológico articulou as duas perspectivas eclesiológicas a partir da Igreja-comunhão. Assim, não só evitou a justaposição de eclesiologias mas *subordinou* clara e decididamente a dimensão visível da Igreja (o jurídico-institucional) à sua dimensão mistérico-sacramental (a interioridade do Espírito). Sem cair na ilusória solução de todos os reducionismos (que pretendem resolver os problemas pela supressão de um dos termos), nem refugiar-se irresponsavelmente na cômoda separação dos dualismos<sup>23</sup>. Em coerência com essa teologia, o Concílio repensou as estruturas da Igreja. Não era outra a tarefa confiada a instituições pós-conciliares como as conferências episcopais, a introdução de mecanismos aptos para o exercício real da colegialidade, a busca de uma justa autonomia das Igrejas particulares e, não menos importante, a completa revisão do direito eclesiástico.

Quais foram os resultados desses esforços? Até onde chegou esse sopro libertador do Concílio? Teríamos que reconhecer honesta e humildemente que o discurso e a práxis da Igreja "ad extra" nem sempre encontram equivalentes claros na prática das suas relações internas.

---

<sup>23</sup> Para o reducionismo "de esquerda", o Espírito se tornaria vítima irrecuperável dentro das malhas humanas do institucional; para o reducionismo "de direita" — que no fundo é um dualismo — a referência a Deus bastaria para justificar qualquer tipo de estrutura. Dessa forma o Espírito e o evangelho se tornam inofensivos porque desencarnados; e a instituição, no que tem de humano, fica entregue à concupiscência pecaminosa de todo poder.

---

A Igreja é reconhecidamente uma das forças decisivas na luta atual pelos direitos dos oprimidos e na defesa da dignidade do homem. Vai longe o tempo em que *ser católico e lutar contra todas as conquistas do espírito moderno* eram quase sinônimos. Mas não é necessário padecer de nenhum "complexo anti-romano" para reconhecer as contradições reais que essa mesma teoria encontra na prática interna da Igreja. A maneira de viver as relações sociais dentro da Igreja é fonte constante de tensões. Os exemplos são do domínio público. E esse mal-estar não se limita à teologia. A difícil relação com as igrejas particulares, a tão debatida questão do estatuto das conferências episcopais, a resistência a encontrar outras formas para a escolha e nomeação dos Bispos, são apenas alguns indícios de que a teoria teológica não encontrou ainda a sua tradução institucional. A prova mais evidente é a surpreendente naturalidade com a qual se caminha de novo (i.é. se volta) para uma centralização que parece desconhecer por completo a virada introduzida pelo Concílio.

Estamos, pois, diante de uma verdadeira resistência institucional que levanta cruamente a possibilidade de que o Concílio não tenha passado de um grande sonho: formidável gesto simbólico que estaria se esgotando por não ter encontrado uma tradução institucional que o sustente. Estaria a Igreja, então, condenada a oscilar entre a utopia impossível dos evangelismos selvagens e o sorriso desencantado (cético senão cínico) dos guardiães da instituição? É urgente mostrar por que uma eclesiologia de "koinonia" não se sustenta sem traduções jurídico-institucionais adequadas; por que não é uma ingenuidade teológica exigir que as instituições eclesiais — se quiserem ser "sacramentais", i.é. "sinais" do Espírito de Jesus Cristo — comecem por ser evangélicas, i.é. que estejam marcadas, desde a sua origem, pelo "caráter" do evangelho.

### **c) Uma articulação impossível?**

Tocamos aqui de cheio o paradoxo da encarnação, vivido pela comunidade eclesial. Que significa pensar *teologicamente* a dimensão *institucional* da Igreja? O aparelho institucional da Igreja só será especificamente cristão se for capaz de expressar visivelmente, se deixar transparecer o espírito evangélico. As estruturas eclesiais não podem ser pura reprodução de estruturas "mundanas" sob pena de "mundanizar-se" (Rm 12,1 ss) e, portanto, de não serem mais "sinal". Mas não é essa uma tarefa impossível? Não é uma contradição pretender articular carisma e instituição? Não equivale isso a fazer do Espírito (que, por natureza, é o inesperado, o imprevisível, o imanipulável) o princípio da ordem, garantia contra qualquer sobressalto, fundamento da estabilidade à qual aspira naturalmente toda instituição humana?

A história prova que é mais fácil privilegiar uma das duas dimensões constitutivas da Igreja do que suportar a tensão inerente ao parado-

---

xo cristão. Daí a tentação permanente para a Igreja de enterrar o "Espírito" na "carne" humana da instituição (uma das formas dos reducionismos) ou de refugiar-se num espiritualismo ilusório que abandona a instituição à lógica da própria concupiscência humana (angelismo irreparável de todo dualismo cristão). Duas tentações que constituíram sempre uma ameaça para a Igreja e das quais não escapa a própria Igreja pós-conciliar.

A primeira se insinua na atual tentativa de "burocratizar" o Espírito, de reconduzir a novidade da graça, sempre perturbadora, à segurança do já conhecido, como se fosse possível programar uma "política do Espírito". A preocupação obsessiva com a "ordem eclesial", com a administração e o bom funcionamento da instituição acabam sufocando a liberdade do Espírito que é instaurador do novo, do diferente, da alteridade e, por isso mesmo, princípio de "des-ordem". Diante dessa "carne" tão reforçada, o Espírito se torna cada vez mais fraco.

A segunda tentação é mais sutil e, por isso, mais perigosa. Não se trata de reducionismos. Em princípio se afirmam igualmente as duas dimensões. Só que cada uma em seu lugar. Numa espécie de "monofisismo eclesial", se estabelecem as bases de um dualismo progressivo que permite fechar os olhos para todas as contradições da Igreja. Contradições que podem ser infidelidades históricas ou endurecimentos institucionais. Em todo caso, pecados reais que não deixam transparecer o evangelho.

É o perigo dos que se refugiam na enganadora segurança de serem "a posteridade de Abraão" (Jo 8,33), esquecendo que até das pedras Deus pode suscitar filhos a Abraão (Mt 3,9). Porque, além da biológica, existem muitas formas históricas de escudar-se por trás desse privilégio. E a "posteridade religioso-espiritual", sancionada juridicamente, não é das mais inofensivas, como mostra à saciedade a história da Igreja. Não é pelo fato de ser o "povo eleito" que a Igreja está dispensada de corresponder historicamente a essa eleição. A eleição de Deus não lhe garante automaticamente a fidelidade ao Espírito. Do contrário não seria ao mesmo tempo santa e pecadora. A fé cristã não se corrompe só quando é reduzida ao humano. Há outra mutilação igualmente perigosa: a confissão e o reconhecimento *formais* de Deus.. O pecado da Igreja começa por essa "abstração religiosa". Ora, em regime cristão, o reconhecimento de Deus passa pela encarnação com todas as suas conseqüências. Não basta referir-se a Deus, recorrer ao Espírito, ou proclamar o evangelho, como se essa "eleição" (amor gratuito de Deus que nos precede) que é real, ou o recurso a Deus (que pode ser puramente intencional) fossem a garantia contra os próprios desvios, incoerências e contradições. Para que essa



---

confissão de Deus não seja tergiversada, permanecendo no nível puramente formal, deve ser verificada.

#### d) Pensar teologicamente a instituição

Voltamos assim ao princípio cristológico. A tensão entre o "humano" e o "divino" na Igreja<sup>24</sup> não é puramente "especulativa". Para ser fecunda, do ponto de vista cristão, deve ser mantida como tensão, no ato mesmo de encarnar-se. Ora, toda encarnação tem um aspecto de "kenose", de esvaziamento, de limitação. Fazer com que o Espírito de Jesus Cristo, que anima e vivifica a comunidade eclesial nas suas raízes, tome corpo na sua dimensão institucional, significa limitá-lo. Mas essa limitação paradoxalmente, é a condição necessária e indispensável para que a face humana da Igreja, sob todas as suas formas, se torne *expressão* do "excesso" que a habita, do "mais" que a atravessa. Assim, o Espírito abreviado, condensado, limitado, leva a carne do humano até o limite das suas possibilidades, obrigando-a a dizer mais do que é nas simples aparências.

As duas dimensões se completam e se interpelam mutuamente. É preciso que o Espírito seja traduzido num "corpo institucional", criando relações humanas novas, suscitando expressões sociais e mediações jurídicas que deixem transparecer a sua raiz evangélica. Só na medida em que o Espírito de Jesus Cristo for capaz de re-criar os "odres velhos" da instituição é que esta se tornará significativa, sacramento *visível*, "sinal" eloqüente de que a graça pode transformar a concupiscência da natureza, de que a tentação do poder pode ser vencida pelo serviço, de que a comunidade cristã não tem que sacrificar necessariamente aos ídolos deste mundo (Rm 12,1 ss).

Não é por serem eclesiais que as instituições se tornam evangélicas. A lógica de toda instituição humana é a autodefesa através da dominação (Mt 20,25). A passagem do poder ao serviço não é automática, nem se consegue só com uma declaração de intenções. Para que a instituição seja "sinal" inequívoco do evangelho é necessário que na maneira mesma de entender-se, de organizar-se e de ser vivida transpareçam as marcas de uma conversão real e efetiva ao evangelho (Mt 20,26-28). Então realmente, em vez de pautar-se pelo modelo das instituições humanas (Rm 12,2), poderá dizer algo novo às outras instituições.

---

<sup>24</sup> Utilizo esses qualificativos porque estão ainda muito presentes no imaginário eclesial, mas coloco-os entre aspas para evitar fazer da Igreja uma pura transposição ou prolongação da encarnação. Esta é irrepetível. E a Igreja não se pode substituir ao Ressuscitado que, presente pelo seu Espírito, será sempre o Senhor da comunidade eclesial.

---

É dentro dessa perspectiva que devem ser situados fenômenos específicos como a contestação dentro da Igreja, o desejo de um diálogo real, a busca de participação em todos os níveis, etc. Interpretá-los como manifestações, perigosas e suspeitas, de uma democratização inaceitável na Igreja é fechar os olhos ao verdadeiro problema. Porque é desconhecer que as instituições eclesiais e o modo de exercer a autoridade na Igreja estão sempre condicionados pelo espírito de cada época. Por isso, a conversão real das estruturas eclesiais ao evangelho passa *hoje* por essa sensibilidade à democratização, sem esgotar-se nem confundir-se com ela.

Esse é o desafio que coloca a busca de novas estruturas. Em todos os níveis. E igualmente no domínio das relações entre magistério e teologia. Nesse sentido é exemplar o recente documento da Conferência Nacional dos Bispos dos Estados Unidos<sup>25</sup>. Em primeiro lugar pela maneira de elaborar o documento: verdadeiro exercício de colaboração, confiança e participação que mostra que o "espírito democrático" não constitui necessariamente uma ameaça à estrutura hierárquica da Igreja<sup>26</sup>. E além disso pelo empenho em encontrar modelos operacionais que permitam passar efetivamente da teoria à práxis, de tal forma que o equacionamento teórico não se torne inoperante por causa das resistências institucionais.

Um dos grandes méritos desse documento é provar na prática que a eclesiologia do Vaticano II pode ser operacionalizada, que pressupostos como o da igualdade fundamental de todos os cristãos, o respeito

---

<sup>25</sup> Trata-se de um documento aprovado pela assembléia geral do episcopado USA, em junho de 1989. Ver a tradução italiana: "Responsabilità dottrinali: elementi per promuovere la collaborazione e risolvere gli equivoci fra vescovi e teologi", em: *Il Regno-Documenti* n. 15 (1989) 488-498.

<sup>26</sup> O procedimento, aplicado aliás pelos Bispos em outros documentos importantes sobre a economia e sobre a moral, seguiu um itinerário longo. Em 1980, uma comissão conjunta de teólogos e canonistas começa a elaborar um anteprojeto ou *status quaestionis* que, em 1982, será submetido à discussão crítica e apreciações dos Bispos e dos estudiosos. Em 1983, depois de aprovado pela comissão conjunta, será submetido à Conferência dos Bispos que, por sua vez, o entregará à Comissão Episcopal de Doutrina. Depois de vários anos de estudos, a Comissão de Doutrina apresentou, em 1987, um documento revisado, que com emendas e sugestões da comissão seria finalmente submetido à Conferência Episcopal que o aprovou em 1988. A pedido de Roma, o documento não foi publicado até que se realizasse um encontro entre a Comissão Episcopal de Doutrina e a Congregação para a Doutrina da Fé. Chegados a um acordo, o documento foi finalmente aprovado por 214 votos a favor e 9 contra, na assembléia plenária da Conferência Episcopal em 1989.

---

efetivo dos direitos irrenunciáveis — humanos e sacramentais — na Igreja, a aplicação efetiva do princípio de subsidiaridade, etc. podem ser aplicados sem detrimento da distinção e da diferença de funções dentro da comunidade eclesial; que o apelo à co-responsabilidade e o respeito dos direitos humanos — tanto dos Bispos como dos teólogos — podem ter garantias jurídicas e institucionais. Em outras palavras: que é possível encontrar estruturas que traduzam e deixem transparecer o espírito evangélico no relacionamento entre Bispos e teólogos. Por isso, esse documento se apresenta como paradigmático e inspirador de uma nova Práxis nas relações entre magistério e teologia.

\* \* \*

O ponto de partida destas reflexões foi a constatação de um descompasso entre a análise teórica e o exercício prático nas relações entre magistério e teologia. Descompasso verificado igualmente em outros âmbitos da vida eclesial. O que nos faz suspeitar que as tensões entre magistério e teologia são apenas um indício de um problema mais grave e muito mais vasto: a tensão, até hoje não resolvida, entre as duas perspectivas presentes no Concílio e, finalmente, a desarticulação entre a teoria conciliar e as estruturas que lhe permitiriam encarnar-se efetivamente na vida da Igreja.

Esse parece ser o problema de fundo do tempo pós-conciliar que agora se apresenta como a questão decisiva da recepção do Vaticano II. A urgência de articular, numa síntese superior, as duas perspectivas do Concílio deve ser acompanhada pelo esforço de encontrar traduções jurídico-institucionais capazes de suportarem a novidade teológica do Concílio. O citado documento da Conferência Episcopal norte-americana mostra que isso pode e deve ser feito, em perfeita coerência com a teologia conciliar. O caso da teologia seria apenas a concretização de uma exigência que se estende a outros âmbitos da vida eclesial. Talvez isso nos ajudaria a compreender melhor muitas das dificuldades vividas na Igreja da América Latina. As tensões da *teologia* latino-americana são apenas um dos indícios do que significa aceitar, com todas as conseqüências, a recepção do Concílio por uma *Igreja particular*.

---

Carlos Palácio S. J. é licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora Medianeira, Nova Friburgo, RJ. Licenciado em Teologia pela Faculdade de Teologia Sant Albert, Lovaina (Bélgica). Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma. Professor de Teologia Sistemática na Faculdade de Teologia do CES, Belo Horizonte, MG. Publicou: *Jesus Cristo: história e interpretação*, São Paulo: Loyola, 1979. Editou *Cristianismo e história*, São Paulo: Loyola, 1982.

Endereço: Caixa postal 5047 — 31611 Belo Horizonte - MG