



**VATICANO II:
UMA VISÃO DE FUTURO – UMA PEDAGOGIA DA FÉ – UMA
MANEIRA DE RESOLVER QUESTÕES PARTICULARES**

**Vatican II:
A Vision of the Future – A Pedagogy of the Faith – A Way to
Resolve Particular Issues**

*Christoph Theobald **

RESUMO: O desafio atual da recepção do Concílio Vaticano II reside numa leitura prospectiva de seus textos, em busca de um *potencial de futuro* que só pode ser discernido hoje em diálogo com nosso diagnóstico do momento presente. Tal programa de hermenêutica prospectiva supõe que se reconheça o caráter transitório do Concílio e que ele seja compreendido como um gigantesco “processo de aprendizagem”. O autor convida a melhor compreender a visão “programática” da Constituição *Lumen Gentium*, que apresenta a Igreja como *figura de futuro*. Ele mostra que esta visão exige uma *pedagogia da fé como pedagogia de conversão* e, enfim, propõe uma maneira de se aproximar de quatro questões particulares.

PALAVRAS-CHAVE: Vaticano II, Hermenêutica conciliar, *Lumen gentium*, Igreja, Conversão.

ABSTRACT: The current challenge of the reception of Vatican II is a prospective reading of their texts, in search of a *future potential* that can only be discerned today in dialogue with our diagnosis of the present moment. Such a program of

* Facultés Jésuites de Paris, Centre Sèvres. Artigo submetido a avaliação no dia 07.03.2013 e aprovado para publicação no dia 16.04.2013.

prospective hermeneutics assumes the recognizing of the transitory character of the Council and that it will be understood as a grand “learning process”. The author invites the reader to better understand the “*programmatic*” vision of the Constitution *Lumen Gentium*, that presents the Church as a *figure of the future*. He shows that this vision requires a *pedagogy of the faith as a pedagogy of conversion* and, finally, he proposes a way of approaching four particular issues.

KEYWORDS: Vatican II, Hermeneutic, *Lumen gentium*, the Church, Conversion.

A imagem do “gancho”, utilizada por Karl Rahner, pode nos fazer compreender o desafio atual da recepção do Concílio Vaticano II. Em 27 de fevereiro de 1964, ele escrevia a Herbert Vorgrimler: “Ontem voltei de Roma, cansado. Mas lá podemos sempre trabalhar para que o pior seja evitado e que, aqui e lá, um pequeno *gancho* seja suspenso nos esquemas para uma teologia futura”¹. “Aqui e lá, um pequeno gancho”, eis o *potencial de futuro* dos documentos conciliares; potencial que só pode ser hoje discernido em diálogo com nosso próprio diagnóstico do momento presente. Tal *leitura prospectiva* dos textos se impõe doravante, pois a mutação cultural que se produziu desde 1962 é considerável e parece dar razão àquelas e àqueles que não esperam mais nada do Concílio Vaticano II. Nosso programa de uma hermenêutica prospectiva supõe desde então que se reconheça o caráter transitório do Concílio – Rahner falava do “começo de um começo”² – e que se compreenda o Vaticano II como um gigantesco “processo de aprendizagem”: “processo” que começou antes de 1962, talvez já durante a crise modernista, e que foi fixado de maneira normativa pelo Concílio e continua desde seu encerramento sob outros auspícios.

Ao ler os documentos conciliares nesta perspectiva, descobre-se – primeiro “gancho” – uma *visão global de futuro*. O detalhe dos documentos e questões conflituosas pôde esconder esta visão, como as árvores, a floresta... No entanto, podemos facilmente encontrar esta visão quando “sobrepomos” as quatro Constituições. Ela se apresenta, em particular, na Constituição *Lumen gentium*, mas não exclusivamente, como logo veremos. O texto desta constituição deve ser compreendido como um *todo orgânico*. Ora, esta “*totalidade*” – da qual o próprio Concílio (LG 1, 54, 67, 69), ou até o “nós” eclesial (LG 48), é o sujeito – é situada no *seio da história*. Por isso, permanece envolvida por um véu, designado pelo termo “mistério”. Ela só é globalmente acessível a uma *visão*, como o foi para o visionário de Patmos que a tinha

¹ VORGRIMLER, Herbert. *Karl Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken*. Freiburg: Herder, 1985, p. 218.

² RAHNER, Karl. *Das Konzil – ein neuer Beginn*. Vortrag beim Festakt zum Abschluss des II. Vatikanischen Konzils am. Freiburg, n. 12, p. 14, Dezember 1965.

percebido na Ásia Menor sob sua figura septiforme (Ap 1-3). Chamo esta visão de *programática*, porque ela não só dá a ver a realidade efetiva da Igreja durante o Concílio, mas dela esboça, de maneira dinâmica e intra-histórica – não somente escatológica – uma *figura de futuro*.

Antecipando um pouco o objetivo das reflexões seguintes, penso que as dificuldades que a Igreja encontra nas sociedades hiper ou pós-modernas do Ocidente, mas também nas pesquisas exegéticas e teológicas mais recentes, preparam uma “mudança paradigmática”³ para a qual se encontram nos documentos conciliares “ganchos” suficientes. Tal mudança não põe de forma alguma em questão a necessidade atual de uma visão, mas esta deve se apresentar de maneira a tornar possível uma pluralidade interna, ecumênica também, e sobretudo favorecer a solução de toda uma série de problemas particulares. A Constituição sobre a Igreja apenas iniciou este jogo de *ajustes mútuos* entre uma visão programática e soluções particulares; ela permanece então um texto de compromisso que é necessário reler hoje numa perspectiva nova.

Ora, *entre* a visão de futuro e a solução dessas questões particulares, dentre as quais enumerarei algumas no final de meu percurso, situa-se um aspecto pouco notado do Concílio: sua *pedagogia da fé*. Sem uma “maneira de proceder” multiforme, porém rigorosa, o processo de aprendizagem, de conversão e de reforma, fixado normativamente pelo Concílio, só pode se bloquear e impedir o jogo de ajustes entre uma visão teológica de nossa história, de um lado, e o tratamento necessariamente sujeito a controvérsias de muitas de nossas questões de hoje. Aí se situa a tese principal deste artigo. O caminho de minhas reflexões está assim traçado: começarei por esboçar a *visão* de futuro do Concílio situando-me no presente de nossas sociedades hiper ou pós-modernas; mostrarei em seguida que esta visão exige dela mesma uma *pedagogia da fé como pedagogia da conversão* e, para terminar, apresentarei quatro questões mais particulares, propondo ao mesmo tempo, não soluções, mas uma maneira de abordar essas questões.

I. Uma visão de futuro

Acabamos de fazer referência à visão global da Igreja na história e na sociedade, tal como ela é proposta pela *Lumen gentium*. A estrutura orgânica desse texto e os laços internos entre seus oito capítulos foram frequen-

³ Cf. nossa explicação deste termo em SESBOÛÉ, Bernard; THEOBALD, Christoph *La Parole du Salut*, «Histoire des dogmes», vol. 4, Paris: Desclée, 1996, p. 254-257 e p. 468-470, e em THEOBALD, C. *La réception du concile Vatican II. Vol. I: Accéder à la source*, Paris: Le Cerf, 2009, p. 683-693.

temente notados. Eu mesmo insisti várias vezes sobre a forma bíblica da visão proposta pela Constituição, sua maneira de abordar a *oeconomia* trinitária – termo central na *Dei Verbum* (DV 2) –, e de reproduzir as formas linguísticas da Escritura: (1) sua macroestrutura narrativa com uma multiplicidade de micro-narrações, de analepses e de prolepses; (2) seu elemento parenético que interpela os diferentes personagens da narração; (3) sua abordagem argumentativa, presente sobretudo nos capítulos III e IV sobre a estrutura hierárquica da Igreja e os leigos; e, enfim, (4) a orientação doxológica do conjunto desta visão⁴.

Ora, nossa situação atual é marcada por uma *distância* crescente entre esta visão e a realidade efetiva das igrejas no Ocidente, submetidas a uma “exculturação” cada vez mais dramática⁵; o filósofo cristão Eugen Biser falou, já em 1991, de um “cisma vertical”⁶. Esta distância transforma todos os países do Ocidente em países de missão, como o haviam profetizado os padres Godin e Daniel em sua obra *La France pays de mission?*⁷, obra retomada pelo Cardeal Suhard que dela se inspirou em certo número de iniciativas pastorais, como a “missão de Paris” com os primeiros padres operários e suas atividades no quadro da Ação Católica no meio operário. Se a distinção clássica entre países já cristianizados e países de missão perde hoje sua pertinência, o mesmo acontece com a justaposição que se encontra nos textos conciliares consagrados à Igreja – *Lumen gentium* e *Gaudium et spes*, de um lado, e *Ad gentes* sobre a atividade missionária da Igreja, do outro –, justaposição que é atingida pelo desaparecimento dessa fronteira. Ora, *Ad gentes* nos propõe uma *visão genética* da Igreja na sociedade, visão suscetível de ultrapassar a distância que acabamos de sublinhar, o que nos parece crucial na situação atual. Levanto a hipótese de que é necessário reler *Lumen gentium* a partir do Decreto sobre a atividade missionária da Igreja; o que me é igualmente sugerido pelo lugar matricial que este texto dá à Escritura, em particular à obra de Lucas, bem como à teoria paulina dos carismas, observação cujo significado e importância aparecerão adiante. Começarei por esboçar a visão do Decreto *Ad gentes*, antes de retornar à *Lumen gentium* e traçar algumas etapas de uma eclesiogênese, tal como se pode concebê-la hoje.

⁴ Cf. THEOBALD, Christoph. *Introduction à Vatican II. L'intégrale. Edition bilingue et révisée*, Paris, Bayard, 2002, p. VIII-X; HÜNERMANN, Peter. *HThK Vaticanum II*, 2, col. 552-556; THEOBALD, Christoph Theobald. *La réception du concile Vatican II. Vol. I: Accéder à la source*, Paris: Le Cerf, 2009, p. 445-481.

⁵ Cf. LEGER, Danièle Hervieu. *Catholicisme, fin d'un monde?*, Paris: Bayard, 2003.

⁶ Cf. BISER, Eugen. *Glaubensprognose. Orientierung in postsäkularistischer Zeit*. Graz: Styria, 1991; cf. nossa resenha em *RSR*, n. 82, p. 290-295, 1994.

⁷ GODIN, H.; DANIEL, Y. *La France pays de mission?*. Lyon, 1943.

Uma visão genética da Igreja

A visão genética do Decreto aparece claramente em seu número 6. A atividade missionária da Igreja que a define em sua natureza mesma (AG 2) se diferencia (1) segundo as “condições”, a saber, “os povos, os grupos humanos e os homens a quem se dirige a missão” (AG 6, § 2) e conduz, em função desta diferenciação, (2) a uma seleção de atividades ou meios: tal Igreja particular “experimenta começos e etapas [...]”; às vezes, mesmo após início promissor, tem de lamentar um novo recuo ou então estaciona num estado de semiplenitude e insuficiência” (*ibid.*). As diferentes fases desta gênese jamais são desatualizadas, nem as Igrejas perfeitamente constituídas, como o tinha sugerido a penúltima versão do texto⁸; as Igrejas constituídas permanecem submetidas ao apelo de continuar a atividade missionária e de pregar o Evangelho (AG 6, § 4).

O objetivo da missão – o anúncio do Evangelho e a implantação da Igreja (AG 3, § 3) – sendo esclarecido, o segundo capítulo descreve as três etapas de uma eclesiogênese no seio da sociedade. O primeiro artigo é consagrado ao ponto de partida: o testemunho do cristão em seu ambiente não cristão; “presença” (*praesentia*) cujo objetivo é “que os outros considerem suas boas obras, glorifiquem o Pai (cf. Mt 5, 16) e – acréscimo decisivo – percebam mais plenamente o autêntico sentido da vida e o vínculo universal da comunhão humana” (AG 11, § 1). No segundo artigo, trata-se da pregação do Evangelho – possibilitada por Deus mesmo! –, com uma análise do processo de conversão e de sua estrutura espiritual e sacramental, processo cujo objetivo é a reunião do povo de Deus (AG 13 e 14). Só no terceiro artigo é retratado, passo a passo e por assim dizer em voz baixa, a formação da comunidade cristã, os ministérios necessários a esta gênese, sendo primeiro nomeados em toda sua extensão (AG 15, § 7), antes de ser tratada a questão do ministério presbiteral e de outras vocações específicas (AG 16-18).

É claro, essas diferentes etapas têm um caráter *ideal-típico*, coisa que é preciso notar numa situação cultural onde continuidades pastorais de longo prazo são dificultadas e inviabilizam todas as nossas previsões ou “mapas de orientação”, a ponto de paralisar, às vezes, a nossa criatividade. A referência do Decreto à *Escritura*, em particular ao Evangelho de Lucas e aos Atos dos Apóstolos, é aqui de grande ajuda. Este “fio” escriturístico se mostra pela primeira vez no número 4 de *Ad gentes*, que relê e desenvolve de maneira original o número 4 de *Lumen gentium* sobre o envio do Espírito e atravessa em seguida o conjunto do texto. Pode-se certamente negligenciar estas citações e referências, considerá-las como simples provas escriturísticas (*dicta probantia*). Mas pode-se compreendê-las também – “seguindo as pegadas” da *Dei Verbum* – como *matriz* de uma maneira de perceber e

⁸ Cf. AS IV/6, 213 und 272 (T).

considerar hoje o nascimento da Igreja. É o que tentarei mostrar ao reler *Lumen gentium* a partir do Decreto sobre a atividade missionária da Igreja.

A perspectiva da “fundação” na *Lumen gentium*

Prevenidos por esta breve sondagem no Decreto *Ad gentes*, pode-se perceber logo, sob a aparente linearidade da visão global de *Lumen gentium*, outra lógica, que o próprio texto designa pelo termo “fundação” (*fundatio*): a Igreja não se compreende somente a partir do desígnio trinitário, mas se manifesta primeiro e antes de tudo num plano histórico “em sua fundação” (LG 5). Esta perspectiva “de baixo” se encontra em vários momentos estratégicos do texto: pela primeira vez no número 5, que liga o “começo” (*initium*) da Igreja no Evangelho do Reino proclamado por Jesus (LG 5, § 1) com o começo do Reino na Igreja nascente (LG 5, § 2); em seguida no número 19, sobre o colégio apostólico, e no número 24, sobre a “diaconia” dos apóstolos e seus sucessores. O número 26 merece menção particular, porque é o único a introduzir na perspectiva universalista da Constituição uma consideração sobre a Igreja *local*, adotando, por sinal, a célebre tese rahneriana da Igreja em diáspora: “Nestas comunidades, por mais pequenas e pobres que sejam, ou vivendo na dispersão, está presente o Cristo, por cuja virtude se consocia a Igreja una, santa católica e apostólica” (LG 26, § 1).

O que liga o conjunto destas passagens é sua relação às Escrituras. Em particular, os números 24 e 26 retomam a perspectiva narrativa dos Atos dos Apóstolos; o que é expressamente documentado pelos múltiplos reenvios escriturísticos. Ora, uma simples seriação de *todas* as menções à Igreja no segundo livro de Lucas põe em evidência uma concepção histórico-genética que, começando em Jerusalém, só *após* a longa narração da fundação de outras Igrejas locais⁹, e no momento do discurso de adeus de Paulo aos Anciãos de Éfeso, alterna numa perspectiva teológica e universal: “Sede os pastores da Igreja de *Deus*, que ele adquiriu com seu próprio sangue” (At 20, 28). Neste ponto final relativo, o relato lucano se encontra com o “começo” explicitamente trinitário da Constituição sobre a Igreja, que devemos – e esta é precisamente nossa hipótese – reler hoje a partir “de baixo”, a partir do Decreto sobre a atividade missionário e numa “perspectiva de fundação”¹⁰.

Estabelecido isso, a orientação lucano-sinóptica de uma releitura eclesiogenética de *Lumen gentium* põe ainda outra questão: como conjugar esta “perspectiva de fundação” com a eclesiologia paulina e deuteropaulina e, mais precisamente, com a doutrina dos carismas, integrada desde os

⁹ O termo aparece explicitamente em At 13,1.

¹⁰ Cf. THEOBALD, Christoph. *Présences d’Evangile II. Lire l’Evangile de Luc et les Actes des apôtres en Creuse et ailleurs*. Paris, 2011.

números 4 e 7 de *Lumen gentium*. Notemos, com efeito, que o número 4 do Decreto *Ad gentes* sobre a missão do Espírito, já mencionado, não se inspira somente no relato lucano, mas cita *também* as distinções essenciais de *Lumen gentium* 4 quanto aos dons feitos pelo Espírito à Igreja: “Através de todas as épocas, é o Espírito Santo que – e o texto cita LG 4 – “unifica a Igreja inteira na comunhão e no ministério, que a dota dos diversos dons hierárquicos e carismáticos”, vivificando à maneira de uma alma as instituições eclesiais e insinuando nos corações dos fiéis o mesmo espírito missionário que tinha conduzido o próprio Cristo. Às vezes ele chega mesmo a prevenir visivelmente a ação apostólica (At 10, 44-47; 11, 15; 15, 8), da mesma forma que não cessa de acompanhá-la e dirigi-la de diversas maneiras (At 4, 8; 5, 32; 8, 26. 29. 39; 9, 31; 10; 11, 24-28; 13, 2. 4. 9; 16, 6-7; 20, 22-23; 21, 11; etc.). *Ad gentes* 4 exige portanto de alguma forma que essas duas perspectivas, sinóptico-lucana e paulina, sejam articuladas.

Com efeito, o Evangelho do Reino, proclamado por Jesus, não se deixa separar de seus sinais e gestos messiânicos, cujo efeito libertador é expressamente notado em LG 5 (Lc 11,20). Proveniente do Profeta Isaías, esses sinais da inauguração dos tempos messiânicos são *peçoas vivas*: os pobres que escutam a boa-nova, os prisioneiros que são libertados, os cegos que veem (Lc 4,17-21 e 7,21-23), etc. Lucas elabora toda uma lista desses sinais, completando-a nos Atos dos Apóstolos. Na teoria paulina dos carismas, cujo campo de aplicação é mais intra-eclesial, são igualmente *peçoas vivas* e somente secundariamente funções específicas que são compreendidas e recebidas como manifestações da graça multiforme; *Lumen gentium* 7 registra este ponto decisivo graças a seu conceito de *charismaticus*. “Os membros que parecem os mais fracos” e “que parecem menos honrados” (1 Cor 12,22s.) participam, segundo Paulo, mais particularmente na edificação do corpo de Cristo.

Neste lugar preciso mostra-se o ponto de convergência, messiânico e pneumatológico, entre a visão sinóptico-lucana e o ponto de partida paulino. A ideia central da Igreja como sacramento universal da salvação” (LG 1, 9 e 48)¹¹, retomada por *Ad gentes* 1 e 5, recebe aqui uma nova plausibilidade: os sinais messiânicos que se mostram de maneira imprevisíveis e os carismas dados *hic et nunc* gratuitamente ultrapassam a esfera dos sete sacramentos, mas se deixam subsumir sob o conceito bíblico de $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$, cujo aspecto corporal e significativo é perfeitamente captado na tradução por *sacramentum*; à condição, no entanto, que se sublinhe, com relação a toda ritualização unilateral – com *Ad gentes* 6 – a dimensão *do acontecer*, a dimensão *histórica* do mistério; e que não se deixe de passar dos gestos às

¹¹ Cf. sobre esta temática nova do Vaticano II o trabalho decisivo de WASSILOWSKY, Günther. *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*. Innsbrucker theologische Studien, n. 59, Tyrolia: Innsbruck, 2001.

próprias *pessoas* e a seu cuidado mútuo (1Cor 12, 24s) como sinal messiânico por excelência.

Esta convergência pede uma conversão fundamental do olhar: não somente nossas concepções hierárquicas, mais ou menos conscientes, da Igreja e da sociedade são assim submetidas a severa crítica, mas ainda todas as estratégias pastorais autoritárias que não se apoiam nos carismas ou sinais dados *efetivamente* a tal comunidade ou a tais sociedades.

Um processo de engendramento eclesial

A *visão de futuro* que emerge desta releitura é então da ordem de um *processo* ou de uma *gênese viva*, nunca concluída, “saindo”, segundo *Ad gentes*, do solo mesmo dos “povos, grupos humanos e homens a quem se dirige a missão”. Só *desta* maneira o Evangelho e a Igreja não aparecem como um produto estrangeiro que reforçaria a dramática *distância* entre uma visão inacessível e a realidade no terreno. Trata-se de uma *visão de fé*, pois o desafio é *contemplar*, na modéstia e na precariedade da maior parte de nossas comunidades ou comunidades nascentes, as dimensões abissais da Igreja una, santa, católica e apostólica, à maneira de Jesus que via o Reino num grão de mostarda (Mc 4,30-32). Trata-se de uma *visão prospectiva*, suscetível de atrair a ela, como ao redor de um ímã, o conjunto dos textos conciliares. Não podemos mostrá-lo aqui, mas tentaremos recuperar esta releitura “de baixo” dos documentos, na matriz escriturística, esboçando algumas etapas de tal visão processual ou genética do futuro.

1. A Igreja nasce lá onde a *fé* se engendra. Compreendamos bem: “fé” não designa imediatamente fé em Deus ou em Cristo, mas primeiro e antes de tudo a capacidade misteriosa que tem o ser humano de *dar crédito à vida*, de permanecer de pé, mesmo nos momentos mais difíceis, esperando que a vida mantenha sua promessa. Ninguém pode realizar este ato no lugar do outro. No entanto, esta fé se engendra; por mais frágil e escondida que seja, ela pode ser reanimada por aqueles que a percebem e nela creem. Isso se faz sempre num espaço elementar de hospitalidade cotidiana. Eis o que diz *Ad gentes*: “O próprio Cristo escrutou o coração dos homens e os levou por um diálogo verdadeiramente humano à luz divina; do mesmo modo seus discípulos, profundamente penetrados do Espírito do Cristo, devem conhecer os homens no meio dos quais vivem, estabelecer conversação com eles [etc.]”. Acontece então que os que se beneficiaram de tal presença põem esses “crentes” em posição de “testemunhas”. Eles os interrogam e dão assim aos cristãos a ocasião de revelar como eles mesmos foram engendrados à fé por outros e como essas “retransmissões” os colocaram em relação com o Cristo. A Igreja nasce nesses encontros significativos onde o interesse gratuito pela “fé” do outro abre ao mesmo tempo um espaço onde este *pode* redescobrir o Cristo. É neste “limiar” fundamental que está situada a “pregação do Evangelho”, elemento evocado em segundo lugar pelo texto conciliar.

2. Apresenta-se aqui um segundo “limiar”: vai-se decidir ou não ler as *Escrituras*? Propomos distinguir, aqui, mais nitidamente entre, de um lado, a *Bíblia* como clássico da cultura ocidental e mundial e expressão de certo tipo de humanidade, e do outro, a *Escritura Santa* como livro da Igreja. Esta distinção permite reunir cristãos, simpatizantes e os que creem de outra maneira ao redor de uma mesma mesa, sem que intervenha imediatamente o critério discriminante de uma prática eclesial. Proposto, trabalhado e meditado em suas expressões múltiplas, este texto permite então aos cristãos descobrirem o itinerário de Jesus e sua identidade messiânica, como sua própria fé no Cristo pôde nascer em contato com outros cristãos e como a Igreja tomou forma neste caminho.

3. Um terceiro “limiar” é atravessado quando a *dimensão corporal da fé* é mais percebida. É aqui que intervém a “sacramentalidade” da Igreja, tal como foi trabalhada acima, como também os signos ou sacramentos de Deus. Se a Igreja nasce efetivamente em nossos encontros mais elementares, compreende-se o caráter relacional dos sacramentos: são sempre pessoas em relação que fazem signo, e primeiramente, cristãos em relação com pessoas situadas de outra maneira. Um gesto específico, o batismo, marca a passagem à fé no Cristo: este gesto é destinado a transformar progressivamente a pessoa, ela mesma e seus vínculos, em “signo” falante. A Ceia conduz esta transformação até o fim, introduzindo no jogo relacional aquilo que constitui o coração do itinerário do Cristo: o dom de si em benefício de tudo o que vem, último gesto capaz de tornar credível o Evangelho. Em alguns nasce aqui o cuidado “pastoral”; eles escutam o apelo a significá-lo por toda sua existência.

4. Um quarto “limiar” é atravessado quando uma comunidade, “por mais pequena e pobre que seja”, percebe que a *fraternidade* que a constitui *ultrapassa todas as fronteiras de espaço e de tempo*, e então ela experimenta o desejo de um intercâmbio mais profundo com outras comunidades. A hospitalidade toma corpo, visitas mútuas acontecem, os engajamentos na sociedade se afirmam: a comunidade se torna “sacramento” de uma unidade cada vez mais católica. Ao mesmo tempo cresce seu sentido da tradição apostólica: gratidão para com os antigos que comunicaram sua fé através de escritos, documentos e instituições de todos os tipos.

5. A gênese da Igreja se completa quando uma comunidade passa o “limiar” da *contemplação*. A “colheita” é abundante para os que sabem vê-la: não somente a fecundidade da fé dos cristãos, mas sobretudo o “simples dar crédito à vida” que percebem e revivem os que são próximos de outrem. Ora, ser “testemunha” daquilo que se passa em alguém ou nas profundezas de nossa sociedade pode suscitar a ação de graça e a súplica, às vezes somente um gemido ou a adoração... Nesses atos de oração, a Igreja se despoja do que ela recebe e descobre que no seio da humanidade o Espírito está construindo um “templo” que não é feito de mãos humanas; admirando este

trabalho do Espírito ela se torna “corpo do Cristo” e reconhece que Deus está na origem abissal de um “povo” de dimensões misteriosas e à espera de uma paz universal (LG 17). Nossa narrativa vai aqui ao encontro do começo do texto da Constituição sobre a Igreja.

Compreende-se que esta *visão de futuro*, proposta por Lucas e Paulo, uma gênese da Igreja, que conhece evidentemente variações infinitas, só pode ser percebida e favorecida ativamente graças a uma pedagogia da fé? É o segundo aspecto, pouco percebido na obra conciliar, do qual trataremos agora.

II. Uma pedagogia da fé

O Concílio teria, com efeito, sido impensável sem sua preparação mais ou menos longínqua por múltiplos movimentos de renovação: bíblica, litúrgica, catequética, apostólica, social etc. (UR 6), bem como suas pedagogias pastorais e espirituais, a da Ação Católica sendo a mais difundida. Por diferentes razões, esses movimentos se enfraqueceram no período pós-conciliar. Hoje, a Igreja se conforma cada vez mais às maneiras pós-modernas de viver com um “todo provisório”, criando então sem cessar “eventos” novos, com o risco de se distanciar dos que se produzem na vida dos homens e de negligenciar uma formação em profundidade. Ora, a falta de tal pedagogia espiritual e pastoral a médio e longo prazo, bem como os problemas particulares aos quais aludiremos no final de nosso percurso, se tornam insolúveis; antes, suscitando exasperação e crispações ideológicas.

Para se engajar no itinerário eclesiológico que acaba de ser traçado, é necessário, então, inspirar-se de uma “*maneira de proceder*” que se enraíze firmemente no “*modus agendi*” do próprio Cristo e de seus apóstolos, tal como ele foi retratado na segunda parte de *Dignitatis humanae* (DH 11). Esta maneira de proceder comporta duas vertentes: uma maneira de escutar a Palavra de Deus e uma maneira de se entender mutuamente.

Uma maneira de escutar Deus nos falar

(1) Pensa-se evidentemente no capítulo 6 de *Dei Verbum* sobre “a santa Escritura na vida da Igreja”, texto recentemente revalorizado pela exortação pós-sinodal *Verbum Domini* (2010). Cinquenta anos após o Concílio, pode-se, com efeito, dizer que este capítulo, como o conjunto da Constituição sobre a Revelação, mudou consideravelmente as práticas eclesiais, não somente no espaço litúrgico ou no plano da *lectio divina*, mas também e, sobretudo, graças à criação de uma multidão de grupos bíblicos. Eles leem o texto bíblico de *maneira gratuita* e num *espaço hospitaleiro* cuja primeira marca não é necessariamente a pertença eclesial com as diferentes práticas religio-

sas que a exprimem. É a *humanidade* do texto, sua promessa de uma vida mais humana, mas também sua maneira de abordar as fragilidades e abismos do ser humano que atraem os leitores, afixando seu olhar e afinando seus ouvidos, ajudando cada um a perceber o que se passa em si e no outro, primeiro no próprio grupo e em seguida alhures. Alguns experimentam então o desejo de se deixar identificar com tal ou tal personagem do relato bíblico, e, talvez, com tal figura maior dos relatos evangélicos, entrando com esta numa escuta atual da voz mesma de Deus.

(2) Esta escuta da Palavra de Deus não pode ser separada de um discernimento concomitante dos “sinais dos tempos”, abordado na Constituição pastoral *Gaudium et spes*. Insisto um pouco nesta segunda vertente de uma prática a ser assimilada, pois um dos problemas maiores do Vaticano II é ter tratado separadamente essas duas leituras, a interpretação da Bíblia e a interpretação do momento presente. Ora, as duas são inseparáveis como o são o Cristo Jesus e os tempos messiânicos; e é impossível escutar *hoje* a voz de Deus, sem percebê-la já em ação naquelas e naqueles que encontramos cotidianamente, bem como em suas culturas.

Gaudium et spes codifica esta maneira de deixar “o humano raciocinar” no coração do crente (GS 1): “*Movido pela fé, pela qual ele se crê conduzido pelo Espírito do Senhor que enche o orbe da terra, o Povo de Deus esforça-se por discernir nos acontecimentos, nas exigências e nas aspirações de nossos tempos, em que participa com os outros homens, quais sejam os sinais verdadeiros da presença ou dos desígnios de Deus. A fé, com efeito, esclarece todas as coisas com luz nova e faz conhecer o propósito divino acerca da vocação integral do homem, orientando, dessa forma, a mente para soluções plenamente humanas*” (GS 11, § 1).

A “fé” da qual se trata aqui é de imediato *uma “fé” que interpreta a realidade*. Nem poderia ser de outra forma, pois o real é por princípio velado, como foi sugerido na introdução, e só acedemos a ele após um trabalho de decifragem que engaja os que se consagram a esta tarefa. Que se pense, por exemplo, nos eventos coletivos e individuais que marcam nossa história ou ainda nas realidades da vida e de nossos corpos humanos: múltiplos pontos de vista podem ser adotados sobre essas realidades, precisamente porque o saber absoluto e englobante que permitiria explicar o conjunto desses fenômenos não existe. Longe de impor a outros sua própria interpretação do real, os padres conciliares entram nesse discernimento com seus próprios recursos: sua tradição, as Escrituras primeiramente, e, sobretudo, com seu sentido da “fé”. Eles a percebem e discernem no outro, deixando ao mesmo tempo o outro encontrar suas próprias palavras para dizê-lo, oferecendo-lhe em alguns momentos as de sua própria história.

Uma tríplice atenção orienta esse processo de interpretação, balizado pelas três palavras-chave de *Gaudium et spes* (GS 11): “acontecimentos, exigências

as e aspirações". A "fé" toma, com efeito, forma diante de "acontecimentos" imprevistos; o evangelho de Lucas já o sublinha, evocando desde sua dedicatória "os acontecimentos realizados entre vós" (Lc 1,1), e a história concretiza este aspecto do acontecer da fé, hoje como ontem. Ora, sejam individuais ou coletivos, esses acontecimentos fazem aparecer "exigências", às vezes de dimensão gigantesca, como o atual desafio ecológico; exigências ou necessidades que, para serem afrontadas, demandam energias consideráveis de "fé" e ao mesmo tempo as liberam. Como não ver enfim os "desejos" ou aspirações que se manifestam por ocasião deste ou daquele acontecimento, que ativam a orientação "messiânica" da humanidade, implicada no "desígnio de Deus", frequentemente sob formas inesperadas, às vezes deformadas. *Gaudium et spes* 11 se apoia com efeito no desejo de "soluções plenamente humanas": esta mirada utópica suscitou na época moderna e no Concílio (por exemplo no debate com e sobre o marxismo) conflitos terríveis e os suscitará sempre; mas o sinal da "fé" aí se exprime. Com efeito, esta fé não pode se manter sem perceber e abrir, em nossas situações frequentemente bloqueadas, brechas, por mais estreitas que sejam, onde um futuro outro e melhor se anuncia.

(3) É impossível ir até o fim dessas duas práticas, fundadas numa capacidade de escuta e de aprendizagem e visando a uma conversão permanente, sem uma iniciação espiritual que dê acesso à interioridade e, ultimamente, ao "colóquio" entre Deus e o homem, na solidão e na liturgia. Felizmente, a Constituição sobre a liturgia *Sacrosanctum concilium* também registrou a visão genética da Igreja. Cita-se frequentemente o começo do número 10: "A liturgia é o *cume* para o qual tende a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, é a *fonte* de onde emana toda a sua força". O "cume" e a "fonte": essas duas metáforas supõem um itinerário. Este é retrçado, embora nunca citado, no número 9, número "gancho" que, não longe do segundo capítulo do Decreto *Ad gentes*, lembra os primeiros passos rumo à escuta do Evangelho, antes que, no número 10, continue o caminho que retorna da liturgia à vida cotidiana. Em compensação, o Concílio é pouco sensível à dificuldade crescente do homem contemporâneo para aceder à interioridade; dificuldade que necessita de uma aprendizagem bem mais elementar que a entrada na liturgia. O vocabulário da "conversação" e do "colóquio" com Deus é, porém, bem presente em vários textos.

Somente esta tríplice "maneira de proceder" no transmitir aos cristãos permitirá à recepção conciliar a passagem a um novo limiar. Notemos que esta prática se situa mais do lado das primeiras etapas da visão genética da Igreja, esboçada na parte precedente, ainda que a última etapa, a *contemplação*, é bem visada por aquilo que acabamos de dizer da iniciação espiritual. No entanto, impõe-se aqui uma distinção: se a liturgia não se situa no ponto de nascimento da Igreja, mas no "cume", o acesso à interioridade e ao aprendizado do "colóquio" com Deus já estão presentes no mais elementar de nossos encontros e de nossas situações de hospitalidade.

Os padres conciliares viveram esta tríplice prática da escuta da Palavra, do discernimento dos sinais dos tempos e do colóquio íntimo e público com Deus, antes de codificá-la nos diferentes textos. E como eles vinham de contextos muito diferentes e traziam consigo orientações às vezes opostas, esta prática espiritual se tornava complexa, quando não impossível de realizar, sem atravessar todo tipo de conflitos. Como escutar a Palavra de Deus e discernir os sinais dos tempos quando o vizinho não a escuta da mesma maneira e não percebe o momento presente com os mesmos olhos? A interioridade e mesmo a celebração da liturgia são então submetidas a dura prova, podendo-se, porém, tornar fonte de verdadeira conversão, pois é impossível escutar a Palavra de Deus sem desejar escutar-se mutuamente. O Concílio inventou também uma maneira de avançar rumo a um verdadeiro entendimento ou acordo; passo precioso numa abordagem genética ou missionária da Igreja, quando seus atores são confrontados com dificuldades cada vez mais marcadas e com conflitos de orientação que no fundo são bastante normais.

Uma maneira de se escutar mutuamente

É sobretudo no Decreto sobre o ecumenismo e na Declaração sobre a liberdade religiosa que se encontram as indicações mais precisas sobre a “busca comum da verdade» (UR 11 e DH 3). Dois aspectos devem ser retidos: (1) a importância da *argumentação*, que foi determinante no conjunto do procedimento conciliar e que se encontra, como foi assinalado no começo, em certas partes mais sensíveis dos documentos; (2) o critério determinante da *concordância* entre o que é buscado pelos parceiros da busca – a verdade do Evangelho – e a *maneira* de buscar, “com amor da verdade, caridade e humildade”, como diz o Decreto sobre o ecumenismo. Este critério é decisivo; ele não permite somente a todos de consentirem livremente ao que foi encontrado de comum acordo, mas lhes dá também mais amplamente a possibilidade de julgar sobre a credibilidade de uma visão de futuro fundada na solidez de uma gênese de Igreja e não em estratégias autoritárias.

Promovida por João XXIII e Paulo VI, esta maneira de se escutar mutuamente apoia-se evidentemente em regras de jogo bem precisas. Que essas regras tenham sido contestadas várias vezes pela “minoridade” conciliar mostra com clareza que, já durante o Concílio, uma verdadeira mudança paradigmática estava acontecendo. Ora, é impossível esperar de uma aplicação de regras conciliares a conversão que tal mudança exige. Paulo VI foi bem consciente disso ao fazer tudo para tornar possível, nos limites do tempo, um acordo, fundado na íntima convicção de cada um dos participantes; o que necessitou a aceitação de certo número de “compromissos”. O “milagre” do acordo então se produziu ..., entregando ao mesmo tempo certo número de problemas não resolvidos ao laboratório pós-conciliar.

III. Problemas particulares

Evoquei, com efeito, desde o começo, o complexo jogo de ajustes entre a visão de futuro do Concílio e o tratamento necessariamente controvertido de muitas questões particulares. E, como a Igreja evolui na história, os problemas de ontem não são necessariamente os de hoje. Entrementes, busquei valorizar o aspecto genético da visão de futuro do Vaticano II e, sobretudo, uma maneira de proceder, a transmitir aos cristãos para que, onde estejam, possam participar ativamente no futuro da Igreja. Os problemas particulares a resolver podem então voltar de novo ao primeiro plano. Na época do Concílio, tratava-se essencialmente de questões eclesiológicas: a relação entre colegialidade ou sinodalidade e primado, a relação entre clero e leigos etc. – embora, sobretudo no fim do Concílio, a relação com o judaísmo, com as outras religiões, com o ateísmo, com a sociedade tenha ocupado o primeiro plano. O Concílio passou muito tempo deliberando sobre questões internas, e não é seguro que elas tenham sido resolvidas. Hoje, sem dúvida, elas devem ser “reenquadradas” e situadas numa seleção um pouco diferente, como tentarei exemplificar, para terminar, nas seguintes percepções.

(1) Sendo que Igreja não cessa de nascer e de renascer com as mulheres e os homens que Deus lhe dá *efetivamente*, a questão de sua relação se torna primordial, em particular nas sociedades onde a emancipação da mulher mudou radicalmente o dado cultural. Ora, reconheçamo-lo, deste ponto de vista nossa Igreja dá uma imagem cada vez mais estranha: alguns homens com “marcas sagradas” são circundados de muitas mulheres, sobretudo benfeitoras, que levam uma grande parte das tarefas e missões da Igreja, deixando a imensa maioria dos varões cristãos ou simpatizantes à “porta”, já que eles não compreendem mais muito bem o que quer e faz sua Igreja. O Concílio tentou distinguir o “sagrado” e o “santo”, fazendo do “apelo de *todos* à santidade” o coração mesmo de um viver em Igreja, enraizados no mistério da santidade de Deus. É, portanto, urgente buscar e encontrar entre todos, mulheres e homens, um novo modo de vida e de colaboração, aberto e livre, onde não aconteça que tomadas de poder escondam a incapacidade de se entregar aos belos recursos afetivos, práticos, espirituais de uns e de outros. Esta primeira série de problemas é de ordem antropológica; ela tem *ao mesmo tempo* um impacto pastoral e ministerial cada vez mais manifesto.

(2) Essas novas maneiras de viver se inventam no cotidiano nas comunidades das quais o Vaticano II diz que o Cristo nelas está presente, “*por mais pequenas e pobres que, muitas vezes, elas sejam, ou vivendo na dispersão*”. Guardamos majoritariamente uma visão da Igreja que se apresenta como uma imponente instituição internacional, conduzida do alto – e frequentemente de longe – por um clero cada vez mais uniformizado. Ora, o Concílio

quis que não somente as Igrejas particulares, mas também essas pequenas comunidades sejam consideradas como verdadeiros “sujeitos”. Nossa tarefa principal é de trabalhar em favor de tal “mudança”. O desafio desta conversão é de novo antropológico e até “político”, em sociedades que sofrem a abstração de uma globalização cada vez mais alienante; o desafio é *ao mesmo tempo* pastoral, porque exige que o cuidado das comunidades existentes ou nascentes não seja determinado pelo número de padres disponíveis, mas que, pelo contrário, as comunidades sejam ajudadas a encontrar em seu seio os carismas necessários ao seu avanço.

(3) Essas comunidades eclesiais se situam hoje, majoritariamente, em sociedades pós-cristãs; o que exige de sua parte um novo tipo de relação com seus concidadãos, fundada não no desejo de uma recristianização, mas num verdadeiro cuidado pela vontade de viver e na “fé” elementar na vida de “quem quer que seja”. Este interesse exige uma *inversão desinteressada* do movimento centrípeto, infelizmente muito frequente, da Igreja em relação aos que a circundam: a quem vamos encontrar, de quem nos tornamos o próximo? Só com um equipamento institucional leve, mas dispondo de real competência, poderemos hoje estar ao serviço de uma “fé” na vida que condiciona o futuro da humanidade. Aqui ainda o desafio é ao mesmo tempo antropológico e pastoral: antropológico porque o futuro da humanidade é condicionado por sua capacidade de criar um novo tipo de relação com seu meio ambiente; pastoral, porque o interesse pela vida das gerações futuras exige uma nova maneira de falar da Ressurreição como vínculo de comunhão entre *todas* as gerações, cada uma tendo recebido em herança nosso pequeno globo para guardá-lo habitável e entregá-lo assim às gerações futuras.

(4) Esboçada esta perspectiva de mutação a longo prazo, é necessário considerar a hipótese de um novo concílio? Responderei sim, à condição, no entanto, que as Igrejas locais cheguem primeiro a levantar uma lista de questões que demandem um tratamento a grande escala. Entre elas, a primeira concerne ao acesso das Igrejas continentais e locais a um estatuto muito mais autônomo (formando uma pluralidade de Patriarcados), segundo o velho princípio da subsidiariedade. As questões essenciais da vida cristã, sacramental e moral, a missão e as formas de organização das comunidades necessitam com efeito de um tratamento mais enraizado em cada contexto e com maior respeito da unicidade de cada uma de nossas existências diante de Deus. Num espírito ecumênico – e por que não com os “irmãos separados” com os quais aproximações substanciais foram vividas –, um futuro concílio deveria discutir sobre o traçado desta fronteira tão móvel entre a unidade e a legítima diversidade da vida cristã.

Meu objetivo não era discutir cada uma dessas questões particulares, mas situá-las numa visão de futuro da tradição cristã e propor uma maneira de abordá-las conjuntamente. João XXIII tinha concebido o Concílio como um

novo Pentecostes e retomado por sua conta uma velha regra a ser redescoberta hoje: *naquilo que é necessário a unidade; naquilo que é duvidoso, a liberdade; em tudo a caridade.*

(Tradução do original francês: Geraldo De Mori / Francys Adão Silvestrini)

Christoph Theobald sj, nasceu em Colônia, Alemanha; estudou parte de sua teologia em Paris, onde ingressou na Companhia de Jesus. Doutor em Teologia Dogmática. Atualmente é professor de Teologia Fundamental e Dogmática no Centre Sèvres, Paris e redator da Revista *Recherches de Sciences Religieuses*. Entre suas obras traduzidas no Brasil encontram-se: *A revelação*. São Paulo: Loyola, 2006 e *Transmitir um evangelho de liberdade*. São Paulo: Loyola, 2009.

Endereço: 42, rue de Grenelle
75.343, Paris, Cedex 07 – França
theobald.c@wanadoo.fr