Perspectiva Teológia adere a uma licença
não comercial 3.0 Creative Commons

ARTIGOS / ***ARTICLES***

A REFORMA DA IGREJA

Reform of the Church

Vitor Galdino Feller *

RESUMO: O pontificado do papa Francisco trouxe à tona o tema da reforma da Igreja. Retoma-se essa causa que acompanha a história da Igreja desde os seus primórdios e que interessa a todos os membros do povo santo de Deus. O texto divide-se em quatro partes. Primeiro, faz-se um apanhado histórico dos anseios de reforma da Igreja, mostrando que, muitas vezes em instâncias subterrâneas, sempre houve o desejo e também ações concretas de renovação. Em seguida, apresenta-se como razão para a reforma da Igreja o anúncio e a realização do Reino de Deus, pelo qual é preciso que a Igreja se volte à concretude humana e histórica de Jesus de Nazaré, pela superação do apego ao poder e às estruturas religiosas. Num terceiro momento, trata-se do critério pelo qual se mede a realização e a veracidade da reforma da Igreja: a santidade de cada fiel e do povo cristão no meio do mundo. Por fim, conclui-se que o caminho para a reforma da Igreja está na escuta dos clamores do Espírito Santo, que fala na própria Igreja e no mundo através do sensus *fidei dos fiéis*, das Igrejas particulares, dos pobres, das mulheres e das realidades terrestres.

PALAVRAS-CHAVE: Reforma da Igreja, Igreja e Reino, Igreja e mundo.

ABSTRACT: The pontificate of Pope Francis brought to the surface the theme of reform of the Church. This essay takes up this cause that accompanies the history of the Church from its beginnings and concerns all the members of the holy people of God. The text is divided into four parts. First, it gives a historical summary of the yearnings for reform of the Church, showing that, in many instances subterranean, there has always been the desire and also the concrete actions of renewal. Following from this, the essay presents as the reason for the reform of the Church the proclamation and the realization of the Kingdom of God, whereby it is necessary that the Church return to the concrete human and historical Jesus of Nazareth, in order to overcome the addiction to power and to religious structures. In the third part, it treats of the criterion that measures the realization and

* Diretor e professor na Faculdade Católica de Santa Catarina (FACASC). Artigo Submetido a avaliação em 27.01.2014 e aprovado para publicação em 07.02.2014.

the authenticity of reform of the Church: the holiness of each believer and of the Christian people in the midst of the world. Finally, it concludes that the road of reform of the Church is in the hearing of the cries of the Holy Spirit, that speak in the Church itself and in the world through the *sensus fidei* of the faithful, of the local Churches, of the poor, of women and of the earthly realities.

KEYWORDS: Reform of the Church, Church and the Kingdom, Church and the world.

Introdução

O Concílio Vaticano II (1962-1965) pôs no centro da eclesiologia o tema da reforma da Igreja. No decreto Unitatis redintegratio sobre o ecumenismo é afirmado explicitamente o conceito da Ecclesia semper reformanda, muito importante para o movimento ecumênico: "Toda a renovação da Igreja consiste essencialmente numa fidelidade maior à própria vocação. (…) A Igreja peregrina é chamada por Cristo a essa reforma perene" (UR 6). Também na constituição dogmática Lumen gentium sobre a Igreja, ao falar sobre a dimensão visível e espiritual da Igreja, se afirma: "A Igreja, reunindo em seu próprio seio os pecadores, ao mesmo tempo santa e sempre na necessidade de purificar-se, busca sem cessar a penitência e a renovação" (LG 8). A Igreja sempre esteve, às vezes mais, às vezes menos, em busca de reforma (ALMEIDA, 2004, p. 40-42).

Nos dias atuais, graças ao pontificado do papa Francisco, o tema da reforma da Igreja voltou à tona com toda a força dos desejos e dos sonhos reprimidos. Parece que, enfim, toma-se a peito essa causa que acompanha a história da Igreja desde os seus primórdios e que interessa a todos os membros do povo santo de Deus.

O artigo inicia fazendo um apanhado histórico dos anseios de reforma da Igreja, mostrando que a acomodação da Igreja às estruturas do mundo a levou a fechar-se às urgências de permanente reforma. No entanto, ainda que em instâncias subterrâneas e, às vezes, imperceptíveis, o Espírito Santo sempre atuou em vista de chamar a Igreja, sobretudo a hierarquia, à renovação e à santidade.

Num segundo momento apresenta-se como razão para a reforma da Igreja o anúncio e a realização do Reino de Deus. É este o sentido e a missão da Igreja. Para isso ela deve retornar à concretude humana e histórica de Jesus de Nazaré, pela superação do apego ao poder e às estruturas religiosas.

Em seguida o texto trata do critério pelo qual se mede a realização e a veracidade da reforma da Igreja: a santidade de cada fiel e do povo cristão no meio do mundo. Uma santidade que implica a necessidade

de equilibrar diálogo e desconfiança, a fim de evitar seja a conformidade com as estruturas do mundo seja sua ácida e anti-evangélica condenação.

Por fim, como caminho para a reforma da Igreja, sugere-se a escuta e acolhida dos clamores do Espírito Santo que fala na própria Igreja e no mundo através da autoridade do sensus fidei dos fiéis, da particularidade de cada Igreja e dos bispos reunidos em colégio, do grito ensurdecedor dos pobres, da vocação e da missão das mulheres e da autonomia das realidades terrestres.

1 Os anseios de reforma da Igreja

A Igreja sempre buscou a reforma. É verdade que se acomodou às estruturas do mundo e perdeu muito do teor histórico, existencial, soteriológico e profético do Evangelho original. Mesmo assim, a Igreja sempre possibilitou e às vezes até favoreceu, pelo menos nas profundezas subterrâneas de sua história, a santidade de seus membros, o reconhecimento dos carismas, a crítica dos teólogos, o surgimento de fatores que contribuíram para a construção da civilização ocidental, a diversidade de ritos litúrgicos e expressões religiosas populares. O desejo de reforma é uma característica da Igreja. Em seu eixo permanece firme o desejo de santidade, de renovação, de retorno às fontes bíblicas e patrísticas. Com acentos variados próprios da caminhada histórica, a Igreja sempre retorna ao seu núcleo, seu mistério fundante, o mistério da Santíssima Trindade. Aí ela encontra e reencontra sua origem, seu sentido e forma, e sua meta (FORTE, 1987).

Como a reforma da Igreja diz respeito, em grandes linhas, ao modo como ela se relaciona com o mundo, em seus âmbitos culturais, sociais e políticos, convém relembrar os significativos momentos históricos dessa relação. Para efeitos didáticos, dividimos os dois mil anos em quatro grandes etapas (FRIES, 1975, p. 5-55). Em todo esse tempo, quanto mais a Igreja se fechava em seu institucionalismo (DULLES, 1978, p. 32-47), mais crescia e se intensificava o desejo de reformas. Por trás de toda a movimentação reformística estava a certeza de que a Igreja não pode viver sem o mundo. Ela é, por sua própria constituição evangélica, fermento na massa, luz no ambiente, semente na terra, sal na comida, grão lançado no chão. Fora do mundo, a Igreja se perde. Se não for para levedar a massa, o fermento nada vale. Se não for para dar sabor à comida, o sal nada vale. Se não for para iluminar o ambiente, a luz se dispersa. Fora do mundo, a Igreja não tem salvação.

Em cada uma dessas quatro grandes etapas da história da Igreja, pode-se perceber que o anseio de reforma permanece, mais evidenciado ou mais oculto, como um fator que leva a Igreja a fixar-se sempre no eixo de sua essência: "A Igreja é a comunidade de fé alicerçada na experiência do cui-

dado amoroso de Deus por nós, vivida plenamente em nossa intimidade com a história de Jesus Cristo" (LAKELAND, 2013, p. 27). Assim, quanto mais ela se aproxima de sua identidade, povo de Deus no seguimento de Jesus, mais ela consegue ser fiel ao Senhor e responder aos desafios da evangelização. Quanto mais ela se deixa contaminar pelos ídolos do mundo, mais ela se afasta da tradição de Jesus e de sua própria identidade. Em vez de povo de Deus em comunhão e missão, ela fecha-se na sacralização do poder, em estruturas clericais, em apegos ritualistas e doutrinários que a sufocam. Por isso, os anseios de reforma a trazem a um dinâmico e constante movimento de retorno às fontes jesuânicas e bíblicas.

Os primeiros séculos, até os anos 400-500, foram marcados por uma relação de clara distinção entre a Igreja e o mundo. Não uma distinção de distância, mas de presença crítica e profética diante daquilo que no mundo não se adequava aos valores do Evangelho. Desde o Jesus histórico, passando por Paulo e pelos outros autores do Novo Testamento até os primeiros Santos Padres, as comunidades cristãs foram firmando sua diferença e semeando, aqui e acolá, ainda que em meio a alguma ambiguidade, sua própria visão da realidade. A partir de sua autocompreensão como mistério de fé, a Igreja iniciou sua história de contribuições à humanidade (RÉMOND, 2005). A abertura para a universalidade; o sentido de pessoa; a dignidade e os direitos de todo ser humano, sobretudo das mulheres; o fim da escravidão; o princípio da laicidade; o primado da moralidade; a utopia social da justiça e da fraternidade; o desenvolvimento das artes e da ciência… são valores surgidos no campo do cristianismo em seu processo de inserção nas culturas dos povos mediterrâneos. Muitas dessas ideias, semeadas lá nos primeiros séculos, só emergiram e se impuseram bem mais tarde, a partir do século XVI, às vezes até em conflito com a Igreja, a partir das percepções críticas da Modernidade e da Reforma.

Na segunda metade do primeiro milênio, dos anos 400 a 1000, houve supremacia do Império sobre a Igreja, os reis e imperadores interferindo nas coisas eclesiásticas, na escolha de bispos, na criação de dioceses, nas decisões de concílios e sínodos etc., com nefastas consequências para a liberdade da Igreja. Ainda assim, foi nessa época que o processo evangelizador se caracterizou pela diversidade de expressões inculturadas da fé, como os ritos litúrgicos, as normas disciplinares, as formulações teológicas, as manifestações de piedade popular. Também nessa época o Evangelho alcançou toda a Europa e pôs as bases do que viria a ser nos séculos seguintes a cristandade medieval.

A primeira metade do segundo milênio, dos anos 1000 a 1500, foi caracterizada como a época da cristandade medieval, com a supremacia da Igreja sobre a sociedade, com o fortalecimento do poder papal e a interferência da hierarquia da Igreja nas coisas civis e temporais. No século XI, com o papa Gregório VII, a Igreja, que vivia sob a influência de reis e imperadores, promove grande reforma, em busca da liberdade diante do poder

civil, para poder escolher seus papas e bispos, criar suas instituições etc. Problema foi terem as coisas se invertido: a Igreja, com o fortalecimento do papado, passa a dominar o poder civil. A imposição da verdade, a posse de bens materiais e a preocupação com o poder fizeram com que a Igreja se tornasse protagonista de fatos claramente anti-evangélicos, como as duas grandes divisões que a feriram profundamente: em 1054, o cisma entre Oriente e Ocidente, e, no século XVI, a separação das igrejas da Reforma. Também dessa época são as chagas que ainda hoje fazem sofrer, como a inquisição, as cruzadas, os conflitos com os judeus e o Islã, e o genocídio de povos e culturas indígenas dos continentes não europeus. Mas também são dessa época os movimentos de reforma de São Francisco e São Domingos, as elaborações teológicas da escolástica, as expressões artísticas do Renascimento. O século XII foi marcado pelos movimentos pauperistas ou mendicantes, que queriam uma Igreja mais pobre e simples, despojada da pompa e do poder. Alguns desses movimentos (franciscanos e dominicanos, por ex.) foram integrados na estrutura eclesial, enquanto outros (cátaros) enveredaram pelo caminho da heresia.

Na segunda metade do segundo milênio, dos anos 1500 até o Concílio Vaticano II, houve um movimento progressivo de fechamento da Igreja e, por reação, um insistente e desafiador movimento de reforma. No século XVI, o desejo de reforma foi bastante intenso. Como houve resistência, a Reforma Protestante assumiu a frente. Os grandes reformadores (Lutero, Calvino, Zwinglio) reagiram ao poder papal, ao materialismo da Igreja romana; pretendiam uma Igreja não simoníaca, mais bíblica, concebida como povo sacerdotal. Não foram ouvidos; separaram-se da Igreja de Roma e passaram a criar novas expressões do cristianismo, num movimento que perdura até hoje. A Reforma Católica, no estilo de contrarreforma, se deu, através do Concílio de Trento (1545-1563), com medidas disciplinares muito úteis em termos de missão evangelizadora, formação do clero, zelo apostólico dos bispos, catequese e vivência sacramental, surgimento de congregações religiosas missionárias etc. Mas, por mais que tivesse reconhecido a importância da liberdade humana na relação com a graça de Deus, este Concílio não respondeu suficientemente aos anseios de subjetividade. A resposta concentrou-se na área da doutrina (relação entre graça divina e liberdade humana, o realismo do pecado original, a sacramentalidade da fé etc.) e na disciplina (obrigatoriedade de residência para os bispos, o cuidado na formação do clero etc.). Houve, sim, uma reforma, chamada de Contrarreforma; mas foi tímida em relação à gravidade dos problemas e fez nascer uma eclesiologia da "sociedade perfeita", visível, jurídica, em que a Igreja é comparada com a república de Veneza e o reino da França. Em vez de assumir, enfrentar e resolver os desafios lançados pela Reforma e pelo Iluminismo, em sua crítica ao apego da Igreja ao poder, a Igreja se distancia do mundo, afirmando-se como sociedade perfeita, com leis, estruturas e quadros próprios, em competição com o mundo. Nessa época surgem os conflitos com as filosofias e ciências modernas. Durante

o século XIX, a Escola de Tübingen, na Alemanha, apresentou propostas de reforma, em termos de maior realce à unidade eclesial, à dimensão espiritual, à presença do Espírito Santo na vida da Igreja, ideias que foram abortadas pelo Concílio Vaticano I, em 1870, que se preocupou mais com a definição dos dogmas do primado romano e da infalibilidade papal.

Foi preciso esperar o século XX para que a reforma da Igreja voltasse à tona. Essa corrente reformística, que percorria o subterrâneo da Igreja, produzindo tanto santos quanto hereges, latejava forte demais para continuar sendo reprimida. Foi acolhida pelo papa João XXIII em sua inesperada decisão de convocar o Concílio Vaticano II. O grande número de bispos vindos de todas as partes do mundo tudo fez para marcar posição e garantir uma verdadeira mudança histórica no jeito de ser Igreja. Rejeitou os documentos que haviam sido preparados pelas comissões preparatórias, vazados ainda no estilo da eclesiologia tridentina. Exigiu o debate e a introdução de novos temas, que levassem a Igreja a uma nova maneira de se entender e de se posicionar diante da história. Produziu, assim, um magistério fecundo a respeito da identidade da Igreja e de sua configuração histórica. Continuando em essência a mesma, a Igreja ganhava um modo diferente de se relacionar com o mundo. Continuidade no ser, reforma na sua autocompreensão e no seu agir!

Há em Lumen gentium uma proposta histórica de mudança no modo de se entender e viver a Igreja (VELASCO, 1996, p. 229-239). Da imagem da Igreja como sociedade perfeita, apreciada desde o Concílio de Trento em sua dimensão jurídica e institucional, passa-se para a imagem da Igreja como povo de Deus inserido na história[1]. Da imagem da Igreja como Corpo de Cristo, entendida mais em sua funcionalidade e organicidade, como se pensava nos anos imediatamente anteriores ao Vaticano II, por obra da encíclica Mystici corporis (1943), de Pio XII, passa-se para a imagem da Igreja como povo de Deus, entendida em sua dialeticidade e historicidade. Passa-se de uma Igreja entendida em suas categorias funcionais para uma Igreja de categorias dialéticas. Começa-se a compreender a Igreja aberta, ou seja, ainda não pronta, e por isso em continuidade com o povo de Israel e em relação com todos os povos, com as religiões, com as outras igrejas cristãs, uma Igreja peregrina, dinâmica, evolutiva e histórica.

[1] Libânio (2005, p. 107-144) apresenta as seguintes inversões eclesiológicas: da Igreja sociedade perfeita à igreja mistério; de uma visão essencialista a uma visão histórico-salvífica da Igreja; da Igreja hierarquia à Igreja povo de Deus; da centralidade da Igreja para a centralidade do Reino de Deus; da identificação da Igreja universal com Roma á valorização da universalidade realizada nas Igrejas locais; da consciência ocidental europeia romana para uma consciência de universalidade da Igreja; de uma Igreja em conflito com o mundo para uma Igreja em diálogo com ele; de uma Igreja autossuficiente e senhora para uma Igreja servidora e solidária; de uma Igreja perdida no mundo da política ou unicamente voltada para a vida eterna para uma Igreja militante e peregrina em busca da plenitude final; de uma Igreja com redutos de vida religiosa perfeita para uma Igreja toda ela chamada à santidade; da consciência de uma mariologia isolada à compreensão de Maria no coração da Igreja. Cf. também ALMEIDA, 2005.

No balanço das interpretações do Concílio Vaticano II, que buscam reforma e renovação na continuidade do único sujeito-Igreja, os pontificados de João Paulo II e de Bento XVI se caracterizam mais pela continuidade que pela reforma. Cinquenta anos após o Concílio, o pontificado de Francisco volta a falar explicitamente de reforma da Igreja. Retornam ao centro da reflexão teológica e dos discursos pontifícios temas como centralidade no anúncio do Evangelho, discipulado e missionariedade, colegialidade e sinodalidade, pobreza e simplicidade, cuidado dos pobres e da criação, renovação da cúria em vista do serviço aos bispos e às Igrejas particulares, percepção prática da Igreja como mãe, família, comunidade. Tudo isso enfocado em Jesus de Nazaré, em sua específica proclamação do Reino de Deus e em sua opção pelos pobres.

2 Razão para a reforma da Igreja

A Igreja não vive para si mesma. Ela exerce a função, a diaconia de mediação entre Deus e a humanidade (BEINERT, 1975, p. 62-80). O Concílio Vaticano II expressa isso de modo claro, definindo-a como "sacramento ou sinal e instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o gênero humano" (LG 1). Ela é sacramento de salvação, germe, sinal e instrumento do Reino de Deus (LG 5). A Igreja existe para continuar a obra de Jesus de Nazaré: trazer Deus aos seres humanos e levar os seres humanos a Deus. Por isso, o anúncio e a realização do Reino de Deus são a primeira razão da reforma da Igreja. Ela precisa reformar-se constantemente a fim de assemelhar-se o máximo possível ao Reino anunciado e querido por Jesus.

O centro da mensagem e da prática de Jesus é o Reino de Deus. Tudo o que Jesus de Nazaré foi, disse e fez, se concentra no anúncio do Reino. Também a Igreja deve ter por referência absoluta o Reino de Deus. O Reino de Deus é a felicidade e o bem-estar de todos, é "alegria, justiça e paz no Espírito Santo" (Rm 14,17), é a realização pessoal em todas as dimensões da existência humana. Em termos político-econômico-sociais, é o governo de Deus, com projetos de ação que façam acontecer sua vontade: "que todos tenham vida em abundância" (Jo 10,10). Com todas as condições para uma vida digna: acesso à alimentação e à moradia, à educação e à saúde, ao emprego e à subsistência, à segurança e à justiça social. Para todos, a começar dos últimos.

Esse ideal jamais será alcançado neste mundo, pois "todo progresso terreno deve ser cuidadosamente distinguido do aumento do Reino de Cristo" (GS 39) e a própria Igreja "anela pelo reino consumado e com todas as suas forças espera e suspira unir-se ao seu Rei na glória" (LG 5). Sendo, pois, o Reino uma busca permanente, a Igreja não pode nem pretende confundir-se com ele, nem pode esquecê-lo. Deve tê-lo sempre diante de si como critério e norma de todo o seu agir.

O Reino de Deus querido por Jesus é o reino de vida em abundância para todos, nas três instâncias mais evidenciadas da vida: mínima, média e máxima. Há um nível mínimo, que se manifesta no cuidado com a vida física, o bem-estar do corpo, a posse dos bens materiais necessários à integridade da existência: comida, casa, trabalho, segurança etc. Sem essa condição mínima, o Reino de Deus fica sem base, sem chão. Mas esse mínimo, ainda que importante e básico, não satisfaz o ser humano, que é feito para o máximo. Há uma instância média, que se revela no cultivo do espírito, na liberdade de locomoção e de comunicação, nas expressões artísticas, esportivas, culturais, na promoção dos direitos humanos, pessoais e sociais, na construção da cidadania, na organização democrática, na segurança e na paz. De fato, de que adianta ter comida, se não há tranquilidade e paz? Mas, a posse de bens materiais e espirituais ainda é pouco para a felicidade humana. O ser humano tem dentro de si um desejo de absoluto, um vazio que só será preenchido no encontro definitivo com Deus. Há, por isso, um horizonte máximo e último para a realização do Reino de Deus: a ressurreição final, a posse dos bens eternos, a vida eterna, a convivência feliz no céu.

Em sua essência e missão, a Igreja não pode escolher uma só dessas instâncias, que não são excludentes, mas se exigem mutuamente. Cada uma é ao mesmo tempo pré-requisito e efeito da realização das outras duas. A Igreja não será germe, sinal e instrumento do Reino e, portanto, deixará de ser ela mesma, perderá sua identidade e relevância, se não estiver atenta à realização destes três níveis do Reino. Não lhe cabem de modo direto as questões imediatas da vida física das pessoas e da organização política das sociedades[2]. Mas devem interessar-lhe todas as dimensões históricas – materiais, sociais, políticas, econômicas etc. – da vida humana, uma vez que também são "de grande interesse para o Reino de Deus, na medida em que podem contribuir para organizar a sociedade humana" (GS 39).

Assim, quanto mais a Igreja puser o Reino de Deus como primeira razão de sua existência e, consequentemente, da permanente reforma que deve

[2] Em sua primeira encíclica *Deus caritas est,* Bento XVI (n. 28) tratou de esclarecer o difícil equilíbrio que rege a missão da Igreja no campo das questões sociais e políticas: "A construção de um ordenamento social e estatal justo (…) é um dever fundamental que deve enfrentar de novo cada geração. Tratando-se de uma tarefa política, não pode ser encargo imediato da Igreja. Mas (…) a Igreja tem o dever de oferecer, por meio da purificação da razão e através da formação ética, a sua contribuição específica para que as exigências da justiça se tornem compreensíveis e politicamente realizáveis. A Igreja não pode nem deve tomar nas suas próprias mãos a batalha política para realizar a sociedade mais justa possível. Não pode nem deve colocar-se no lugar do Estado. Mas também não pode nem deve ficar à margem na luta pela justiça. Deve inserir-se nela pela via da argumentação racional e deve despertar as forças espirituais, sem as quais a justiça, que sempre requer renúncias também, não poderá afirmar-se nem prosperar. A sociedade justa não pode ser obra da Igreja; deve ser realizada pela política. Mas toca à Igreja, e profundamente, o empenhar-se pela justiça trabalhando para a abertura da inteligência e da vontade às exigências do bem".

promover em si mesma, em sua identidade e em sua configuração histórica, mais ela estará promovendo a práxis de Jesus de Nazaré e assemelhando-se ao seu fundador e esposo. Pois, "como Cristo consumou a obra da redenção na pobreza e na perseguição, assim a Igreja é chamada a seguir o mesmo caminho a fim de comunicar aos seres humanos os frutos da salvação" (LG 8).

Para poder anunciar e realizar o Reino, a Igreja precisa voltar sempre à tradição de Jesus, à dimensão histórica, concreta, conflitiva, humana de sua existência, pela superação do apego ao poder religioso. Já em 1976, o conjunto dos sínodos dos bispados da República Federal da Alemanha, no texto "Nossa esperança", asseverava: "Só então poderá ser superada a cisão na qual muitos cristãos vivem hoje, a cisão entre a vida orientada por Jesus e a vida orientada por uma Igreja cuja imagem pública não é suficientemente marcada pelo espírito de Jesus" (Apud METZ, 2013, p. 260).

Considerando a distinção entre fé e religião (GARCÍA RUBIO, 2001, p. 575-598), ou seja, entre a tradição divina da vinda de Deus à história humana e a tradição humana da busca de Deus, convém lembrar que o cristianismo, ao tornar-se uma grande e influente religião, veio se afastando cada vez mais de sua proposta original: a pessoa e a práxis de Jesus de Nazaré, em sua concretude histórica (FELLER, 2005, p. 33-56).

Fora da particularidade histórica, cotidiana, profundamente humana, de Jesus de Nazaré, o próprio Cristo torna-se mito, o cristianismo transforma-se em ideia, ideologia, símbolo. A Igreja torna-se uma instituição centrada no poder, com sua classe clerical, sua doutrinação abstrata, uma superestrutura ideológica. Uma ONG autorreferenciada, como a critica o papa Francisco, que não leva em conta as realidades concretas da vida, tais como as estruturas de poder político e econômico que esmagam grande parte do povo e as lutas sociais das classes populares contra a opressão, a exploração, a discriminação etc. Ideias e ideologias que não estejam baseadas em práticas só conseguem impor-se pela força da razão e do poder. Elas não somente impedem o acesso às práticas, mas as encobrem e mascaram. Práticas, ao contrário, não se impõem; elas valem por si, como testemunho, são fruto da experiência, referem-se diretamente ao chão da existência. Analogamente, os símbolos que não estejam enraizados na realidade perdem seu significado, seu conteúdo, tornam-se magia. Esse é o risco constante do cristianismo e da Igreja: fora da pessoa e da prática de Jesus, transmudam-se em religião, puro símbolo e magia, pura ideia e ideologia. Religião sem fé. Magia que desconecta a fé da realidade, tirando-lhe o vigor transformador e libertador. Ideologia que aliena a fé, justificando atitudes e instituições opressoras. A Igreja, para anunciar a verdade salvífica de Cristo, deve referir-se constantemente à pessoa e à prática de Jesus. Sem Jesus, não há Cristo. É de Jesus, de sua particularidade histórica, que deve partir sempre qualquer reforma da Igreja.

Em seus dois mil anos, o cristianismo cresceu muito. A Igreja tornou-se religião, instituição forte, carregada de rituais, normas morais, definições doutrinais, obras humanas, estruturada hierarquicamente, centrada no poder, possuidora de bens materiais, territórios, exércitos. Hoje é um Estado, com tudo o que isso implica de obras humanas: ministérios e secretarias, embaixadas em todos os países, instituição bancária, cargos políticos, ainda que mascarados de religiosos. É uma religião de massas, com o risco de tornar-se apenas uma organização clerical degradada no farisaísmo e no formalismo, controladora de qualquer forma de oposição no seu interior (CONGAR, 1968, p. 143-155). Seria forçar demais comparar tudo isso com o sistema da Lei e do Templo que, no tempo de Jesus, tentou abortar o Reino de Deus? Quando se insiste demais na religião, ela pode tornar-se violenta, excludente, desumana. Por isso, é necessário vigiar para que a religião cristã não anule ou encubra a fé em Jesus Cristo.

Há que se perguntar sempre se a Igreja corresponde à pessoa, à fé e à prática de Jesus de Nazaré. Aos escribas e fariseus que buscavam um sinal de que Jesus era de fato o Messias prometido, este lhes responde: "Esta geração perversa e adúltera busca um sinal, mas nenhum sinal lhe será dado, a não ser o sinal do profeta Jonas" (Mt 12,39). Queriam um prodígio, um milagre, uma coisa maravilhosa, como condição para crerem em Jesus. Não lhes bastava ver os sinais do Reino: os cegos veem, os surdos ouvem, os doentes são curados, as pessoas são libertas de espíritos impuros, os pobres são evangelizados (cf. Lc 7,21-22). Acostumados que estavam à religião da lei e do sacrifício, de normas e obrigações, não acreditavam que Deus pudesse ser Pai, que seu enviado pudesse ser um homem do povo, que a salvação pudesse manifestar-se na promoção da vida dos pobres. Queriam uma manifestação divina só para eles. Jesus se recusa a dar um sinal, porque nenhum milagre é capaz de despertar a fé naqueles que não querem se comprometer com a prática do Reino de Deus que ele anuncia. O sinal de Jonas pode ter dois significados: a morte e a ressurreição de Jesus, como consequência de sua missão, e a pregação de Jonas aos pagãos e sua conversão. O sinal de Jonas e de Jesus condena uma religião falsa, agarrada a milagres e prodígios, que serviria apenas para manifestar o poder e a segurança dos chefes religiosos. Jesus aponta para uma nova religião: da vida real, do amor aos pobres, da fidelidade a Deus. São Tiago dirá: "Religião pura e sem mancha diante do Deus e Pai é esta: assistir os órfãos e as viúvas em suas dificuldades, e guardar-se livre da corrupção do mundo" (Tg 1,27).

Em sua última obra, inacabada, Comblin apresenta de modo bastante contundente as diferenças entre Evangelho e religião. Jesus, que os cristãos reconhecem como a vinda de Deus à história humana, identificou-se com os profetas em sua crítica da mitologia, da idolatria, dos sacrifícios, da sacralização do poder e da classe sacerdotal, rejeitando ele também o sistema religioso centrado no Templo, nos sacerdotes, nos sacrifícios, nas

leis de pureza. Conclui sua crítica da tradição humana religião nestes termos: "Entre a Tradição divina da Vinda de Deus e a tradição humana da busca de Deus há diferenças notáveis: A Tradição da Vinda de Deus está no mundo real da vida. A tradição humana eclesiástica transmite um mundo simbólico. A Tradição evangélica ignora a distinção entre sagrado e profano. A tradição eclesiástica é tradição do sagrado. A Tradição da Vinda de Deus sempre é a mesma, porque sempre o mesmo Deus vem. Mas a tradição eclesiástica muda. A Tradição evangélica é universal, a mesma no universo. A tradição eclesiástica está ligada a uma cultura, inclusive quando se pretende universal, porque impõe a todos a mesma cultura. A Tradição da Vinda de Deus não quer o poder. A tradição eclesiástica busca o poder. A Tradição da Vinda de Deus anuncia a liberdade. A tradição eclesiástica não quer a liberdade. A Tradição evangélica dá prioridade aos pobres. A tradição eclesiástica não dá valor aos pobres, salvo para receber esmolas. A Tradição da Vinda de Deus exige uma conversão pessoal. A tradição eclesiástica transmite-se por forças sociais" (COMBLIN, 2012, p. 50).

Assim é que a Igreja deve buscar para si estruturas não idealistas, mas estruturas ancoradas no chão da vida real do povo, que favoreçam a experiência do amor libertador de Deus-Pai, a conversão pessoal por um encontro afetivo com Jesus, a inserção na comunidade e o empenho na missão. Uma Igreja não preocupada com religião, mas com a fé em Jesus e o seguimento do Evangelho, deve promover leituras não idealistas da Bíblia, da Tradição e do próprio Magistério, mas abordagens histórico-críticas, império-críticas, quiriarco-críticas, que levem em conta os contextos sociais concretos dos textos bíblicos, magisteriais e teológicos, incluindo estruturas políticas e econômicas, padrões de dominação, subordinação e marginalização. Uma Igreja não centrada na religião e no poder, mas na comunhão e na missão, deve se afastar de leituras idealistas da Bíblia e da Tradição, liberando-as das apropriações e interpretações alinhadas com o privilégio, o elitismo, o clericalismo e o imperialismo. Uma Igreja em permanente busca de reforma deve, enfim, promover estruturas e leituras realistas, como as quis Jesus de Nazaré em sua concretude humana, em vista da justiça social, da opção pelos pobres, da solidariedade com os excluídos, da promoção da vida e da dignidade das pessoas em todas as situações, da salvaguarda da criação e da transformação do mundo pela libertação de toda escravidão e corrupção (LÓPEZ, 2013, p. 37).

Por questão de identidade e de relevância, por fidelidade ao seu ser e à sua ação no mundo, a Igreja deve voltar ao essencial, às fontes, à pessoa e práxis de Jesus. Para ser comunidade missionária, comunhão dos fiéis em Cristo, enviados ao anúncio do Reino entre os povos, a Igreja deve voltar sempre à mensagem central de Jesus, à opção pelos pobres, à disposição de ir até o fim no empenho pelo Reino do Pai. De modos diferenciados, conforme o contexto de cada época, foi isso que fizeram os santos no decorrer da história da Igreja.

Na autoconsciência sobrevinda com o Concílio Vaticano II, é isso que propõem hoje os próprios documentos eclesiais, embora continue a dificuldade de fazer com que isso chegue à prática. O Documento de Aparecida e o papa Francisco insistem na conversão da Igreja a Jesus e à sua ação evangélica. "Devemos oferecer a todos os nossos fiéis um encontro pessoal com Jesus Cristo, uma experiência religiosa profunda e intensa, um anúncio querigmático e o testemunho pessoal dos evangelizadores, que levem a uma conversão pessoal e a uma mudança de vida integral" (DAp 226a). Logo no início de sua Exortação Apostólica Evangelii gaudium, o papa Francisco incita: "Todos os cristãos, em qualquer lugar e situação em que se encontrem, estão convidados a renovar hoje mesmo o seu encontro pessoal com Cristo ou, pelo menos, a tomar a decisão de deixar-se encontrar por ele, de procurá-lo no dia a dia, sem cessar" (EG 3).

É de se esperar que esse novo modo de se entender e viver a fé, não mais a partir da tradição social, da convenção cultural, da instituição religiosa e da ideologia do poder, mas a partir de uma verdadeira conversão pessoal ao seguimento do Jesus histórico, produza mudanças radicais na configuração histórica da Igreja e na sua atuação no mundo. A espiritualidade promovida pelo Concílio Vaticano II, em que pesem certos retrocessos próprios da caminhada histórica e da recepção eclesial de grandes eventos, já começa a produzir seus efeitos. Centrada na experiência do amor de Deus, no seguimento de Jesus e na acolhida dos carismas do Espírito, a espiritualidade conciliar torna-se mais concreta e comunitária, superando séculos de intimismo espiritualista e distanciamento do mundo.

3 Critério para a reforma da Igreja

Um único critério deve ser considerado para a reforma da Igreja: a santidade no mundo. Cada fiel em particular e o povo cristão em seu conjunto são chamados a ser santos. Não fora do mundo, na busca de uma espiritualidade desencarnada, mas na inserção nas realidades históricas em que a vida acontece. O povo cristão assimilou o insistente apelo divino ao povo de Israel: "Sereis santos, porque eu, o Senhor vosso Deus, sou santo" (Lv 19,1; cf. Lv 11,44-45; 20,7.26). Santo, no sentido de diferente, de uma postura diversa daquela de quem se deixa subjugar pelos valores do mundo: ter, poder, mandar, gozar a vida. Santo, enquanto cada vez mais assemelhado ao próprio Deus: bom, justo, fiel, simples.

O povo cristão cresceu vivendo o convite de Jesus: "Sede vós, pois, perfeitos, como é perfeito o vosso Pai celestial" (Mt 5,48). "Eu neles, e tu em mim, para que eles sejam perfeitos em unidade" (Jo 17,23). "Sede misericordiosos, como também vosso Pai é misericordioso" (Lc 6,36; cf. 1Pd 3,8). "Amai-vos uns aos outros, assim como eu vos amei" (Jo 15,12).

A medida da santidade e da perfeição, da misericórdia e do amor, sempre se manteve no modo altíssimo e sublime: como o próprio Deus, o Pai do céu ou como o Filho Jesus. O povo cristão sempre entendeu que esses mandamentos de Jesus não podiam ser vividos na privacidade do coração de cada fiel, mas diziam respeito à presença e ação no mundo. Para tanto, a interpelação de Jesus sempre esteve aliada à constatação: "eles estão no mundo" (Jo 17,11), mas "não são do mundo" (Jo 17,16; cf. Jo 15,19). Por isso, a santidade cristã que agrada a Deus sempre implicou em não acomodar-se às estruturas do mundo: "Não vos conformeis a este mundo, mas transformai-vos pela renovação da vossa mente, para que experimenteis qual seja a boa, agradável, e perfeita vontade de Deus" (Rm 12,2). Ser cristão supõe uma relação dialética com o mundo, "porque a aparência deste mundo passa" (1 Cor 7,31).

Em sua permanente busca de reforma, a Igreja deverá buscar a santidade no mundo, através do difícil equilíbrio entre diálogo e desconfiança (GARCÍA RUBIO, 2001, p. 241-243). Tendo de posicionar-se de modo crítico e profético diante de expressões diferentes da verdade cristã, o diálogo é sempre útil para não perder as relações com o mundo e suas instituições – a política, a ciência, a técnica etc. – e garantir um canal de entendimento e de prática do amor fraterno e de transfiguração das realidades terrestres. Inversamente, mesmo que tenha de estar sempre disposta ao diálogo, a Igreja deve precaver-se para não permitir que práticas e doutrinas estranhas contaminem sua fé no único absoluto, o Deus vivo e verdadeiro. A fé cristã não pode tergiversar diante da falsidade dos ídolos do mundo, pois amor e verdade não são contraditórios.

Com base numa sadia e desafiadora teologia da criação e das realidades terrestres, que não permite atitudes condenatórias prévias, a Igreja é instada a conhecer o mundo em que lança as sementes do Evangelho. Aqui, é preciso paciência e disponibilidade para rever os paradigmas pré-modernos (cujo centro era a religião) e modernos (com o acento na razão), para captar os anseios do ser humano pós-moderno (para quem o eixo dos valores está na emoção). Por outro lado, com base numa sólida teologia do pecado, nas suas diversas dimensões – o pecado das origens, das pessoas, da sociedade, das estruturas etc. –, a Igreja deve atentar que em todas as expressões do humano está presente uma boa dose de ambiguidade, onde muito joio aparece como trigo. Frutos do cientificismo moderno e do consumismo hedonista da pós-modernidade, há nelas um forte teor de pecado, de desumano e de anti-humano. Mais do que condená-las por fugirem da instituição católica (o que revelaria nosso eclesiocentrismo!), ou por deturparem a fé cristã ou cristológica (o que revelaria nosso cristomonismo!), será preciso pô-las diante do próprio ser humano, denunciando-lhes sua desumanização pelo abuso da liberdade e a alienação da consciência, manifestas nos pecados próprios de nossa geração, tais como o individualismo e a indiferença.

Em seus dois mil anos de história, essa relação dialética entre Igreja e mundo foi marcada por muitas tensões e conflitos. Não foi sempre fácil garantir que a pureza do Evangelho e a santidade da Igreja fossem sinais para a transformação do mundo na linha da realização do Reino de Deus. O Concílio Vaticano II, porém, promoveu uma guinada na relação da Igreja com o mundo, favorecendo relações mais adultas, marcadas mais pelo diálogo que pela desconfiança e condenação. Se a Igreja é lugar da ação de Deus, sacramento universal de sua salvação em favor de toda a humanidade, o mundo também o é. Não como duas economias da salvação, a da Igreja e a do mundo. Pois, a única história da salvação se desenvolve em dois planos, um menor e outro maior, a Igreja e o mundo respectivamente (DIANICH, 1991). São como "dois caminhos, não estranhos um ao outro, que um mistério de entrelaçamento mútuo coloca em relação não alternativa, mas dialética" (LAMBERT, 1969, p. 269; VELASCO, 1996, p. 295-322).

A medida de santidade de cada fiel e da Igreja em seu conjunto, em sua relação com o mundo, só pode ser a pessoa e a práxis de Jesus de Nazaré no seu anúncio do Reino de Deus. O resgate do Jesus histórico e de sua prática centrada no Reino ajudará a Igreja a recuperar algumas perdas sofridas em seu processo de inculturação e, mesmo, de acomodação ao mundo. Essa dialética de perdas e ganhos pode ser percebida em três coordenadas (FORTE, 1985, p. 152-162).

Em relação à memória do passado de Jesus de Nazaré e das primeiras comunidades cristãs, no caminho da Igreja pelo mundo houve perda da carga dinâmico-narrativa. Em vez de contar a história de Jesus e continuar fazendo o que ele fez, no anúncio e na prática do Reino em favor dos pobres, passou-se a falar dele na forma de estágios ou estados – humano e divino, terrestre e celestial. Houve grande preocupação doutrinal com o ser de Jesus e o significado salvífico de sua pessoa. Insistiu-se muito na pergunta: o que é Jesus? quem é Jesus? Precisamos, hoje, voltar ao Jesus da história, ao seu agir, com os encontros, conflitos, relações, causas, opções etc., nos quais percebemos o aparecimento de Deus na história do mundo e o apelo por uma santidade narrativa, de ações concretas de teor político e militante que transfigurem o mundo.

Em relação à consciência da fé sobre a importância de Jesus Cristo para o ser humano, houve perda da carga existencial-soteriológica. Por mais que nunca se tivesse esquecido do caráter soteriológico da vida de Jesus, houve, na elaboração do dogma cristológico, grande preocupação com termos filosóficos que apontavam mais para a ontologia (o ser de Jesus) do que com o anúncio salvífico. Para poder anunciar o Evangelho e, assim, colaborar na resposta às grandes questões existenciais que angustiam o coração humano, a Igreja de hoje deve buscar sua santidade na própria mensagem nuclear de Jesus de Nazaré: o anúncio do Reino de Deus-Pai e a denúncia do antirreino. Deverá lembrar continuamente que, em Jesus

de Nazaré, tudo é obra de Deus para nós, para a salvação de cada ser humano e do ser humano por inteiro, em todas as suas dimensões: pessoais e sociais, espirituais e políticas, religiosas e culturais, etc.

Em relação à esperança em uma nova sociedade, houve perda da carga profético-escatológica. A preocupação filosófica com a ontologia, com o ser de Jesus, levou ao esquecimento de sua missão profética, de seu agir crítico diante das estruturas e instituições sociais e religiosas de seu tempo. A Igreja acomodou-se às estruturas do Império Romano e, depois, foi ela mesma a geradora e controladora da Cristandade Medieval e, assim, acostumou-se à lógica do poder, à posse de bens materiais, à inércia diante dos desafios que clamam por mudança. A Igreja de hoje deverá recuperar o caráter messiânico de sua santidade, apontando para a esperança de um mundo novo, que passe não apenas pela salvação do ser humano na eternidade, mas pela sua felicidade neste mundo, pela recuperação ecológica de todos os seres vivos, pelas lutas em favor dos direitos humanos, da paz, do diálogo entre as igrejas, religiões e culturas. Para ser fiel ao seu mestre e fundador, a Igreja de hoje deverá passar por uma grande conversão que, além de afetar o íntimo dos corações de seus fiéis, provoque reviravoltas culturais de grande porte em sua configuração histórica.

4 Caminho para a reforma da Igreja

Para que a Igreja se assemelhe, em sua essência e em sua ação no mundo, à pessoa e à práxis de Jesus de Nazaré, e assim santifique-se no mundo e consagre o mundo ao seu Senhor, ela precisa pôr-se à escuta dos clamores do Espírito Santo. A Sagrada Escritura está cheia de clamores, gritos, gemidos, prantos, lamentos. É a queixa contra a injustiça sofrida pelos pobres, infligida pelos poderosos. Atendo-nos ao Novo Testamento, temos as preces e súplicas de Jesus ao Pai, "com forte clamor e lágrimas" (Hb 5,7), culminando com o grito final na cruz, grito de abandono e de entrega confiante ao Pai (Mt 27,46; Mc 15,37; Lc 23,46). Temos o Espírito que clama em nós ao Pai (Rm 8,15; Gl 4,6), "que intercede em nosso favor, com gemidos inefáveis" (Rm 8,26). Temos o Espírito Santo que geme na criação e na humanidade, esperando a redenção humana e a glorificação do cosmo (Rm 8, 22-23). Temos ainda o Espírito do Cristo morto e ressuscitado, do Cordeiro pascal, que fala às Igrejas da Ásia, pedindo-lhes que retornem a seu primeiro amor e à sua prática inicial, se mantenham firmes na tribulação e na pobreza e nos sofrimentos, sejam fiéis até a morte, abandonem os ídolos do mundo, não manchem suas vestes com o pecado da injustiça e da iniquidade (Ap 2 e 3).

É o mesmo Espírito que fala hoje às Igrejas particulares espalhadas pelo mundo e à Igreja universal. "É preciso escutar o clamor do Espírito que

quer um mundo diferente e também uma Igreja diferente, mais próximos do projeto de Jesus do Reino de Deus" (CODINA, 2010, p. 246). O Concílio Vaticano II já havia colocado a Igreja diante dos clamores do Espírito Santo. Do mesmo modo como trata as coisas temporais direcionando-as, não só para as coisas deste mundo, mas, sobretudo, para o Reino presente-e-futuro, o Concílio entende que as coisas espirituais devem estar orientadas, não só para as coisas religiosas, mas, sobretudo, para o Espírito Santo, criador de tudo.[3] Portanto, todas as dimensões da Igreja, sua ação propriamente evangelizadora e sua presença no mundo, sua essência e sua missão, sua identidade e sua relevância, estão orientadas pelo Espírito Santo. Todos os ministérios, ordenados ou não, todos os carismas, religiosos ou seculares, estão orientados pelo Espírito Santo.[4]

Entre os clamores do Espírito Santo que precisam ser ouvidos pela Igreja de hoje, podem enumerar-se, entre outros, os dos pobres, das mulheres e outros "diferentes", da ciência, da natureza, do futuro (CODINA, 2010, p. 236-310).

O primeiro clamor vem de dentro da própria Igreja. A autoridade do sensus fidei do povo e de cada fiel, como sujeito eclesial, é clamor do Espírito que a Igreja precisa ouvir para poder reformar-se como povo de Deus, corpo de Cristo, templo do Espírito Santo, sacramento de salvação e sinal e instrumento do Reino de Deus. O Concílio Vaticano II superou a imagem de Igreja marcada pela relação entre soberania e submissão, pela imagem bíblica do povo em peregrinação: Ecclesia sempre reformanda. Por isso mesmo, caminho essencial para a reforma da Igreja é ouvir os fiéis, que não podem mais ser vistos como destinatários da doutrinação e da autoridade dos pastores, mas que são, eles mesmos, portadores da fé e da memória de Deus (METZ, 2013, p. 229-235). A eclesiologia do Vaticano II pôs no centro dos debates e da articulação eclesial o sujeito moderno (LIBÂNIO, 2005, p. 15-48), o ser humano capaz de pensar e decidir por si, de assumir sua liberdade, sua consciência, sua dignidade (GS 15-17) e, portanto, sua condição de filho de Deus, irmão de todos, administrador das realidades do mundo e responsável por sua própria história. "A autoridade do próprio fiel ganha peso. Em conexão com o discurso da Igreja como 'povo de Deus', o Concílio sublinhou o papel ativo dos fiéis na articulação e no desenvolvimento da fé em si, e enfatizou que a autoridade de ensino do ofício eclesiástico fundamenta-se no testemunho de fé de toda a Igreja. A Igreja como um todo é uma Igreja que ensina e aprende" (METZ, 2013,

[3] Sobre a natureza do espiritual da Igreja, entendida como referência ao Espírito Santo, ver MARTELET, 1965, p. 586-587: "Esse 'espiritual' não é estranho à realidade do homem e do seu mundo". "Já que o Espírito Santo é chamado alma da Igreja, graças a ele os cristãos fazem no mundo algo tão vital quanto o que ele mesmo faz na Igreja. O espiritual já não é, pois, teocrático e dominador, à maneira como um Gil de Roma (e a teologia medieval) o representava, mas é 'pneumático' e verdadeiramente 'vivificador'" (parêntesis nosso).

[4] Há poucos traços tão intencionalmente marcados na eclesiologia da *Lumen Gentium* e da *Gaudium et Spes* como a pneumatologia. Sobre a pneumatologia na Igreja do Concílio Vaticano II, ver CODINA, 1997, p. 55-58; SCHÜRMANN, 1965, p. 596-622.

p. 231). Seria preciso valorizar todas as expressões pelas quais os fiéis ensinam e aprendem, indo além da linguagem de instrução dos pastores e da linguagem de argumentação dos especialistas em teologia, para chegarem a uma linguagem das lembranças, das narrativas, das práticas de simples fiéis. Numa época em que caem todas as tradições e em que se rompe o elo da transmissão da fé por meio de instituições definidas como a família e a paróquia, a nova evangelização para a transmissão da fé se dará pelo crescente florescimento da fé de todos os fiéis, cada qual em sua particularidade existencial e histórica. Não contam mais a mentalidade e a prática de assistência e supervisão, mas as de incentivo à criatividade, à valorização dos carismas, à diversificação dos ministérios, à religiosidade popular, à missionariedade de todos os fiéis. O papa Francisco reconhece a autoridade e a maioridade dos fiéis, na Evangelii gaudium, quando fala que todos são evangelizadores, discípulos missionários, a fim de que a Igreja seja um povo para todos, de muitos rostos, enraizado em todas as culturas. "Em todos os batizados, desde o primeiro ao último, atua a força santificadora do Espírito que impele a evangelizar. O povo de Deus é santo em virtude desta unção, que o torna infalível 'in credendo', ou seja, ao crer, não pode enganar-se, ainda que não encontre palavras para explicar a sua fé (…) Deus dota a totalidade dos fiéis com um instinto da fé – o sensus fidei – que os ajuda a discernir o que vem realmente de Deus" (EG 119). Quanto caminho ainda permanece aberto e quanta ousadia a ser enfrentada! Deixar que o povo se expresse, por exemplo, na escolha de seus párocos e de seus bispos, na destituição de pastores infiéis e autoritários, nas decisões sobre opções pastorais, na administração dos bens materiais, aliás, provenientes de seus próprios bolsos, na exigência de uma pastoral criativa que se faça presente lá onde os necessitados se encontram, isto é, nas periferias geográficas e existenciais…, tudo isso é um risco que ainda não começamos a correr. Mas que, certamente, levará a uma profunda reforma da Igreja, de modo que venha a assemelhar-se mais ao movimento alegre e expansivo dos seguidores de Jesus de Nazaré.

Clamor do Espírito, também proveniente do interior da Igreja, é o da colegialidade episcopal. O Concílio Vaticano II pôs a Igreja Particular no centro das atenções. A Igreja tem uma dimensão universal: ela é católica (do grego katholikós, de kata-hólos = segundo o todo, aberto ao todo), está presente em todo o mundo, envolve pessoas de qualquer etnia ou cultura, transmite todos os elementos da fé cristã. A Igreja Católica é a Igreja universal, é uma rede de igrejas, constituída pela comunhão de todas as igrejas particulares. Não é a soma, mas a comunhão de igrejas. Em eclesiologia, um mais um é sempre um. Por isso a Igreja Particular (diocese) não é uma parte, mas uma porção do todo. De modo que em cada Igreja Particular está toda a Igreja de Jesus Cristo. Nos primeiros tempos do cristianismo se usava dizer: Igreja de Jerusalém (At, 11,22), Igreja de Antioquia (At 13,1; 15,3), Igreja de Cencreia (Rm 16,1), Igreja de Laodiceia (Cl 4,16), ou Igreja que está em Corinto (2Cor 1,1). Com o refrão

"quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas" (Ap 2,7.11.17.29; 3,6.13.22) os capítulos 2 e 3 do Apocalipse fazem referência às sete igrejas da Ásia Menor – Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardes, Filadélfia e Laodiceia – e aos elogios ou advertências que o Senhor ressuscitado faz a cada uma delas. Como a diocese não é uma parte, uma divisão ou fração da Igreja, mas uma porção da Igreja universal, em cada uma delas está toda a Igreja de Jesus Cristo, cada uma delas é a Igreja de Cristo.

Relacionado com o tema da Igreja Particular está o da colegialidade episcopal. O Concílio Vaticano II, no decreto Christus Dominus sobre o múnus pastoral dos bispos na Igreja, traz a seguinte definição de diocese: "Diocese é a porção do Povo de Deus confiada a um Bispo para que a pastoreie em cooperação com o presbitério. Assim esta porção – aderindo ao seu pastor e por ele congregada no Espírito Santo mediante o Evangelho e a Eucaristia – constitui uma Igreja particular. Nela verdadeiramente reside e opera a Una, Santa, Católica e Apostólica Igreja de Cristo" (CD 11). Podemos, então, dizer que cada Igreja Particular é constituída de cinco elementos (ALMEIDA, 2001, p. 37-50): o espaço geográfico, territorial, com suas características próprias; o povo com suas etnias, culturas, tradições; o Espírito Santo, Amor ao mesmo tempo unitivo e distintivo do Pai e do Filho, que une numa só caminhada a variedade de vocações e ministérios, de comunidades e paróquias, de pastorais e movimentos; a Eucaristia, a memória do mistério pascal, da morte e ressurreição do Senhor Jesus; o Evangelho, a Palavra reveladora e salvadora de Deus-Pai, formadora das consciências e dos valores do povo unido na fé em Cristo; e, por fim, para articular tudo isso, o Bispo, sucessor dos apóstolos, que garante a unidade de sua Igreja Particular com todas as outras Igrejas Particulares e com a Igreja de Roma, na comunhão da Igreja Universal, na fidelidade à Tradição Apostólica.

As dioceses são entre si irmãs e, como tais, formam uma comunhão, uma rede, uma comunidade de igrejas. A Igreja de Roma, da qual o Papa é bispo, como insiste em apresentar-se o papa Francisco, é a primeira entre as iguais (em latim: prima inter pares). As dioceses não são agências de uma matriz, os bispos não são gerentes de um diretor. Cada bispo é, por si, sucessor dos apóstolos; é o vigário de Cristo em sua Igreja diocesana; é o mestre da fé, o ministro da unidade, o líder da comunhão, a testemunha maior do amor cristão. Cada bispo está unido ao Colégio Apostólico, do qual é membro. Só do bispo de Roma se pode dizer que é sucessor de um apóstolo em particular, o apóstolo Pedro. Por isso, cabe ao bispo de Roma, como cabeça do Colégio Episcopal e da comunhão das igrejas particulares, o governo da Igreja Universal.

Sendo na terra o ícone, a imagem terrena da Trindade divina, como demonstrou o Concílio Vaticano II, a Igreja é a comunhão dos fiéis em Cristo. Para garantir essa comunhão, é preciso uma correlação entre unidade e diversidade, entre monarquia e sinodalidade ou colegialidade. Temos assim, na Igreja, um tipo de governo específico, que se caracteriza por essas duas

vertentes que devem manter-se em equilíbrio: a unidade e a diversidade. Na comunhão das três pessoas divinas, na Santíssima Trindade, a unidade é garantida pela monarquia (do grego moné-arché = um princípio) do Pai, e a diversidade é garantida pela distinção das três pessoas. Assim também na Igreja Universal temos o ministério petrino do Papa, que é o ministro da unidade, a serviço da colegialidade dos bispos e da comunhão das igrejas particulares. Os bispos representam, na sinodalidade (do grego syn-hodós = caminho conjunto), a diversidade e a pluralidade das igrejas particulares. Esse equilíbrio entre monarquia petrina e sinodalidade episcopal é argumentado, até mesmo de modo gráfico, em Lumen gentium (n. 22), que insiste, através da recorrência de preposições adversativas (mas, porém, contudo etc.), que o papa não governa sozinho, mas sempre com os bispos, e que os bispos não agem sem cabeça, mas sempre com o papa. Temos, assim a expressão cum et sub Petro. Em tempos passados, acentuou-se o sub Petro. Trata-se agora de buscar o equilíbrio através do cum Petro. O próprio papa Francisco insiste nisso quando critica uma centralização excessiva que complica a vida e a missão da Igreja, recordando que os bispos e as conferências episcopais são chamados a contribuir, de modo pleno, na obra evangelizadora da Igreja universal (EG 32).

De dentro e de fora da Igreja, vêm os clamores dos pobres e das mulheres. Os clamores bíblicos provêm, em grande parte, das massas populares, injustiçadas em seus direitos, ofendidas em sua dignidade. A Igreja aprendeu de Israel e de Jesus a ter preocupação e cuidado com os pobres. Mas nem sempre a prática da assistência tornou-se luta pela justiça, pela defesa dos direitos sociais, tais como alimentação, moradia, acesso à saúde e à educação de qualidade, segurança, emprego e renda etc. Como o papa Francisco no início de seu ministério, já o papa João XXIII na abertura do Concílio dissera: "a Igreja se apresenta como é e deseja: a Igreja de todos e, particularmente, a Igreja dos pobres". Infelizmente o Concílio, protagonizado pelo episcopado norte-atlântico, não levou adiante essa sensibilidade evangélica para com os pobres do mundo. As poucas referências (LG 8; GS 1) não foram suficientes para estabelecer uma teologia e uma espiritualidade que marcassem a Igreja como um todo. Foi na América Latina, continente dominado pela injustiça da pobreza, que o episcopado começou a ouvir os pobres. "Um surdo clamor nasce de milhões de seres humanos, pedindo aos seus pastores uma libertação que não lhes chega de parte alguma" (Medellín, Pobreza da Igreja 2). Um clamor que em Puebla se tornou ensurdecedor, "claro, crescente, impetuoso e, nalguns casos, ameaçador" (Puebla 89). Em Aparecida os bispos constatam: "nossa opção pelos pobres corre o risco de ficar em plano teórico e meramente emotivo, sem verdadeira incidência em nossos comportamentos e decisões". E apelam: "É necessária uma atitude permanente que se manifeste em opções e gestos concretos, e evite toda atitude paternalista. Solicita-se dedicarmos tempo aos pobres, prestar a eles amável atenção, escutá-los com interesse, acompanhá-los nos momentos difíceis, escolhê-los para compartilhar

horas, semanas ou anos de nossa vida, e procurando, a partir deles, a transformação de sua situação" (DAp 397). Dizendo um enérgico "não" à idolatria do dinheiro, à economia da exclusão e à cultura do descartável, o papa Francisco denuncia que os pobres de hoje não servem sequer para ser explorados, são simplesmente excluídos, massas sobrantes de uma economia sem coração (EG 53). Ao falar do lugar privilegiado dos pobres no povo de Deus (EG 197), reconhece que "eles têm muito para nos ensinar. Além de participar do sensus fidei, nas suas próprias dores conhecem o Cristo sofredor. É necessário que todos nos deixemos evangelizar por eles" (EG 198). O caminho está aberto. Uma verdadeira reforma da Igreja não poderá mais fugir a esse clamor, pois o esquecimento e o distanciamento dos pobres significam afastamento do Evangelho de Jesus. De agora por diante, estará sempre diante da consciência dos discípulos de Cristo a frase clássica de Bento XVI no discurso inaugural da conferência do episcopado latino-americano em Aparecida: "A opção pelos pobres está implícita na fé cristológica naquele Deus que se fez pobre por nós, para enriquecer-nos com sua pobreza" (DI 3; DAp 392). Mesmo porque, "os pobres, sempre os tendes convosco" (Jo 12,8; cf. Dt 15,11).

Outro clamor pelo qual o Espírito Santo quer ser ouvido na Igreja em estado permanente de reforma é o das mulheres. Apesar da leitura machista e sexista que se fez da Bíblia nesses dois mil anos de cristianismo, não se pode negar o lugar importante que as mulheres exercem na história da salvação. Jesus de Nazaré exerceu postura profética diante das mulheres, curando-as de suas doenças, defendendo-as quando acusadas, fazendo delas suas discípulas, escolhendo-as como primeiras testemunhas da ressurreição. O cristianismo do primeiro século, em que pesem alguns desvios de rota, ainda foi sensível às mulheres. Mas com o tempo a Igreja foi assumindo uma estruturação patriarcal e androcêntrica, na qual as mulheres eram consideradas de condição inferior. Depois do Concílio Vaticano II, graças à hermenêutica histórico-crítica, popular, libertadora e feminista da Bíblia, as mulheres foram conquistando seu lugar na Igreja. Além do espaço da vida consagrada, em que sempre se fizeram presentes com exemplos de santidade pessoal, de engajamento caritativo e de contribuição cultural, elas atuam nos ministérios leigos, nos conselhos de pastoral, nas cátedras de teologia. Mas, além da superação de algo negativo como a exploração e marginalização das mulheres e a violência contra elas, trata-se de empenho em algo positivo, como uma postura de abertura, diálogo e acolhida do carisma feminino. "A humanidade empobreceu muitíssimo ao não levar em conta as contribuições das mulheres, suas intuições e visões intelectuais, sua perspectiva, sua sensibilidade, sua imaginação e criatividade, seu sentido utópico, seu profetismo em torno da vida, seu calor humano e sua ternura ante o sofrimento alheio, sua capacidade de resistência e de celebração, sua abertura existencial ao Mistério último" (CODINA, 2010, p. 272). O papa Francisco, em diversas ocasiões, tem dado sinal de que é preciso ouvir as mulheres e "ampliar os espaços para uma presença feminina mais incisiva na Igreja" (EG 103).

Um dos grandes gemidos do mundo de hoje vem das próprias realidades terrenas que desejam afirmar-se em sua autonomia. Temos aí, entre outras: o progresso da ciência e da técnica; as novas expressões humanistas das correntes filosóficas e antropológicas; a laicidade da sociedade e do Estado; os avanços políticos na organização democrática; o trabalho pela justiça e pela paz; a economia de mercado; os areópagos da arte e da comunicação; os mundos da juventude e da mulher; a eliminação das exclusões por motivo de raça, gênero, religião; o cuidado da natureza e a proteção do ambiente. É um turbilhão de novidades com as quais a Igreja ainda não se acostumou. O Concílio Vaticano II já considerou a necessidade de mudar nossa postura mental e de reconhecer a consistência das realidades do mundo (GS 36). Em sua encíclica Fides et ratio, o papa João Paulo II declara que "a fé e a razão constituem como que as duas asas pelas quais o espírito humano se eleva para a contemplação da verdade" (FR Proêmio). No discurso à classe dirigente do Brasil, no Rio de Janeiro, o papa Francisco endossa a concepção do cristianismo como religião do encontro, da aproximação e do diálogo com todas as representações da sociedade: "Um processo que faz crescer a humanização integral e a cultura do encontro e da relação; esta é a maneira cristã de promover o bem comum, a alegria de viver. E aqui convergem a fé com a razão, a dimensão religiosa com os diferentes aspectos da cultura humana: a arte, a ciência, o trabalho, a literatura… O cristianismo combina transcendência e encarnação" (FRANCISCO, 2013, p. 79). A desconfiança diante dos males da modernidade ou da pós-modernidade, tais como a relativização dos valores, o reinado do individualismo e do hedonismo, a mercantilização das relações, a exclusão dos pobres etc., não diminui, ao contrário, ressalta ainda mais a importância do diálogo com o mundo.

Não há que se esquecer o clamor que vem das outras igrejas, das grandes religiões, da sociedade, dos Estados. Todos foram lembrados na Evangelii gaudium do papa Francisco (EG 238-258).

Conclusão

Além de ser um anseio recorrente na sua história, a reforma da Igreja tornou-se insistente no Concílio Vaticano II. Houve, por exemplo, o pedido claro por uma autêntica reforma da cúria romana, que fosse feita através de estudo mais explícito da natureza do poder próprio dos dicastérios romanos, da reorganização de alguns dicastérios, da sua internacionalização e de uma descentralização que acolhesse e ouvisse os bispos residenciais, do possível aumento, neles, do número de leigos, da melhor articulação das funções dos núncios em suas relações com os bispos. Certamente muita mudança foi feita. Mesmo assim, dadas as rápidas mudanças sócio-culturais e políticas do mundo e as novas abordagens da teologia e da

pastoral, percebe-se que há ainda um longo caminho a percorrer. Além do quê, não basta reformar a cúria romana; é preciso reformar a Igreja como um todo. A reforma da Igreja, com efeito, nunca termina. É um processo dinâmico e permanente e progressivo.

Uma reforma que atenda a todos os membros da Igreja ou à sua grande maioria só pode ser feita com lucidez evangélica, liberdade interior e imensa paciência. É necessário um grande sentido de unidade que permita verificar o que precisa ser mudado, quais caminhos podem ser trilhados e qual o melhor momento para agir. Deve-se manter o primado da caridade e da ação pastoral, evitando a busca de ver confirmados os próprios medos, os próprios esquemas ou os próprios sonhos. Em tudo deve-se buscar o maior consenso possível, para que ninguém se sinta perdedor. Para a reforma permanente da Igreja em nossos tempos, há que se ter em conta o desejo e o dever de colocar em prática o Concílio, a paixão pela Igreja e o serviço à sua unidade, o amor à humanidade e às suas grandes causas. Tudo isso sempre permanecendo na comunhão, na experiência do sentire cum Ecclesia, sem nunca esquecer que não existe reforma exterior sem conversão espiritual (CONGAR, 1968, p. 227-259). A chave é que a reforma da Igreja tem que ser orientada para o bem das pessoas e começa pelo coração[5].

Na sua recente Exortação Apostólica Evangelii gaudium, o papa Francisco apresenta um amplo projeto de reforma. O papa quer remodelar a Igreja na sua estrutura, na sua dimensão missionária, no seu estilo de ação pastoral e de aproximação das pessoas, sobretudo as mais necessitadas de cuidado e ternura, na superação de todo clericalismo, na sua abordagem com relação à sociedade contemporânea, na sua proposta de refundação da economia social de mercado. O jornalista Marco Politi compara o projeto de reforma do papa Francisco com os pontificados de João Paulo II e de Bento XVI nestes termos: "A Igreja de Bergoglio volta a pensar grande como nos tempos do Concílio Vaticano II, ao qual ela evidentemente se vincula. Não porque João Paulo II e o papa Ratzinger não pensassem grande. O papa polonês se movia grande no seu dinamismo geopolítico, mas mantendo inalterada a doutrina e a estrutura da Igreja. Enquanto Bento XVI pensava grande no plano filosófico, mas deixava que a Igreja se fechasse em uma trincheira contrária a toda inovação. Francisco pretende trabalhar por uma reestruturação do poder na Igreja. Quer acabar com o centralismo exacerbado, chegar a uma razoável descentralização, rever o modo de exercício do primado papal, retomando a ideia de um debate com as outras Igrejas cristãs como desejado por João Paulo II na encíclica Ut unum sint. Quer

[5] "Um cardeal ancião – conta Francisco – há alguns meses me disse: 'A reforma da cúria começou com a missa diária na Capela Santa Marta'. Isto me fez pensar: a reforma começa sempre com iniciativas espirituais e pastorais antes que com mudanças estruturais". É o que relata Andrea Tornielli (2013) em seu artigo sobre a reforma da Igreja, comentando a entrevista com o papa Francisco, em 10 de dezembro de 2013.

arquivar o clericalismo exasperado e envolver, nos processos decisionais, os leigos e particularmente as mulheres" (POLITI, 2013).

A Igreja tem consciência de que ela "só se consumará na glória celeste, quando chegar o tempo da restauração de todas as coisas", mas também crê que "já na terra a Igreja é assinalada com a verdadeira santidade, embora imperfeita" (LG 48). Por isso, sua renovação nunca termina.

Para manter-se no caminho da reforma permanente, a Igreja deve formular em sua esfera pública as perguntas radicais que afetam a vida e a morte do povo, perguntas que afetam o sentido e a prática da esperança cristã. O conjunto dos sínodos dos bispados da República Federal da Alemanha, no já citado texto "Nossa esperança", em 1976, punha as seguintes condições para uma verdadeira reforma da Igreja: "Só se nossa Igreja mantiver essas perguntas em seu campo de visão, ela evitará a impressão de que, muitas vezes, só nos dá respostas a perguntas que, na verdade, nem foram feitas, ou de que a transmissão de sua mensagem passa longe das pessoas. Só assim ela também combaterá o preconceito de que, por meio de reformas inócuas, queira dissimular a perda de significado e da força de consolo da fé cristã. Ela não pode falar apenas de reformas isoladas no interior da Igreja, quando todos os dias é bombardeada por suspeitas de que o cristianismo só responde com fórmulas desgastadas à ausência de significado de nossa vida mortal, às nossas histórias de sofrimento coletivo e individual e às nossas dúvidas e temores, conflitos e esperanças" (METZ, 2013, p. 256).

Referências

ALMEIDA, A. J. Igrejas locais e colegialidade episcopal. São Paulo: Paulus, 2001.

ALMEIDA, A. J. Lumen Gentium. A Igreja em transição. São Paulo: Paulus, 2005.

ALMEIDA, A. J. Sois um em Cristo Jesus. São Paulo: Paulinas; Valência: Siquém, 2004.

BEINERT, W. O sentido da Igreja. In: FEINER, J.; LOEHRER, M. Mysterium salutis. A Igreja. Petrópolis: Vozes, 1975. v. IV/2, p. 62-80.

CODINA, V. Não extingais o Espírito (1Ts 5,19). Iniciação à Pneumatologia. São Paulo: Paulinas, 2010.

CODINA, V. Creio no Espírito Santo. Pneumatologia narrativa. São Paulo: Paulinas, 1997.

COMBLIN, J. O Espírito Santo e a Tradição de Jesus. São Bernardo do Campo: Nhanduti, 2012.

CONGAR, Y. Vraie e fausse reforme dans l'Église. Paris: Du Cerf, 1968.

DIANICH, S. Iglesia extrovertida. Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea, Salamanca: Sígueme, 1991.

DULLES, A. A Igreja e seus modelos. São Paulo: Paulinas, 1978.

FELLER, V. G. O sentido da salvação. Jesus e as religiões. São Paulo: Paulus, 2005.

FORTE, B. Jesus de Nazaré, história de Deus, Deus da história. São Paulo: Paulus, 1985.

FORTE. B. A Igreja, ícone da Trindade. Breve eclesiologia. São Paulo: Loyola, 1987.

FRANCISCO. Palavras do papa Francisco no Brasil. São Paulo: Paulinas, 2013.

FRIES, H. Modificação e evolução histórico-dogmática da imagem da Igreja. In: FEINER, J.; LOEHRER, M. Mysterium salutis. A Igreja. Petrópolis: Vozes, 1975. v. IV/2, p. 5-55.

GARCÍA RUBIO, A. Unidade na pluralidade. São Paulo: Paulus, 2001.

LAKELAND, P. Igreja: comunhão viva. São Paulo: Paulus, 2013.

LAMBERT, B. (Dir.), A nova imagem da Igreja. Balanço do Concílio. São Paulo: Herder, 1969.

LIBANIO, J. B. Concílio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005.

LÓPEZ, D. C. Paulo para os conquistados. Reimaginando a missão de Paulo. São Paulo: Paulus, 2013.

MARTELET, G. A Igreja e o temporal. In: BARAÚNA, G. (Dir.). A Igreja do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1965. p. 577-595.

METZ, J. B. Mística de olhos abertos. São Paulo: Paulus, 2013.

POLITI, M. Agora é sério: a Igreja deve ser reformada. In: Il Fatto Quotidiano, 28/11/2013. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/noticias. Acesso em: 26/12/2013.

RÉMOND, R. (Org.). As grandes descobertas do cristianismo. São Paulo: Loyola, 2005.

SCHÜRMANN, H. Os carismas espirituais. In: BARAÚNA, G. (Dir.). A Igreja do Vaticano II. Petrópolis: Vozes, 1965. p. 596-622.

TORNIELLI, A. A Igreja: onde inicia a verdadeira reforma. In: Vatican Insider, 16/12/2013. Disponível em: http://www.ihu.unisinos.br/noticias. Acesso em: 26/12/2013.

VELASCO, R. A Igreja de Jesus. Processo histórico da consciência eclesial. Petrópolis: Vozes, 1996.

Vitor Galdino Feller. Presbítero diocesano e vigário geral da Arquidiocese de Florianópolis, licenciado em Estudos Sociais, doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana, diretor e professor na Faculdade Católica de Santa Catarina (FACASC). É autor de O Deus da revelação (Loyola); com Maria Clara Bingemer: Deus-Trindade: a vida no coração do mundo e Deus-Amor: a graça que habita em nós (Paulinas); O sentido da salvação (Paulus); Ser padre hoje (Ave Maria).

Endereço: Rua Esteves Júnior, 447
88015-130 *Florianópolis* — SC.
e-mail: vitorfeller@arquifln.org.br

Perspectiva Teológia adere a uma licença
não comercial 3.0 Creative Commons

REFORMA ECLESIAL E RECEPÇÃO CONCILIAR: CRISE DA LINGUAGEM TEOLÓGICA E RECEPÇÃO ESTÉTICA DO VATICANO II

Ecclesial Reform and the reception of the Council: The Crisis of theological Language and the aesthetic reception of Vatican II

Alex Villas Boas *

RESUMO: O presente trabalho procura analisar a questão da recepção conciliar do Vaticano II, proposta por Yves Congar, Bernard Sesboüe e Christoph Theobald, porém, a partir da teoria da recepção estética de Hans Robert Jauss, e como está presente na tarefa contínua de reforma eclesial. As recepções conciliares são processos de construções teológicas de linguagem e, inevitavelmente atingem momentos de inflexão, como é o caso entre o que ficou conhecido como estilo pastoral da teologia latino americana e a estética teológica de Hans Urs von Balthasar, que acentua o aspecto dogmático. Tais linguagens, que constituíram o terreno do debate teológico pós-conciliar, vão sendo recebidas e reelaboradas, especialmente nas Conferências Gerais do Episcopado Latino Americano e Caribenho.

PALAVRAS-CHAVE: Recepção do Concílio, Linguagem Teológica, Recepção Estética, Estilo pastoral.

ABSTRACT: The aim of this paper is analyse the Council Vatican II reception, suggested by Yves Congar, Bernard Sesboüe and Christoph Theobald, however since the Hans Robert Jauss aesthetic reception theory. And how it is into the continuous labor of the Ecclesial reform. The council receptions are theological language construct processes that reaches turning points. This is the case between the pastoral style by Latin American Theology and the aesthetic theological, by

* Professor na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Artigo submetido a avaliação em 20.01.2014 e aprovado para publicação em 21.02.2014.

Hans Urs von Balthasar, the turning point of the post-conciliar theological debates, that being received and reworked at the Latin American Espicopal General Conference and the Caribbean.

KEYWORDS: Council Vatican II Reception, Theological Language, Aesthetic Reception, Pastoral Style.

Introdução

Pode-se dizer que "já" se aproximam de 50 anos, os anseios de reforma provocados pelos movimentos pré-conciliares e em grande parte ratificados pelo Concílio Vaticano II, ou mais precisamente deveria se dizer que "só" se tem quase 50 anos de um lento processo de recepção da teologia conciliar? Por recepção pode se entender o modo como a Igreja em seu todo, de modo especial as Igrejas locais, vão assimilando, aceitando e integrando à sua vida as modificações propostas, sobretudo da reforma de mentalidade, como é o caso da modificação da liturgia e a proposição ecumênica, entre outras (ROOT, 2004, p. 1498-1500).

As recepções estéticas de um discurso, de acordo com a teoria de Jauss, enquanto processo de criação de linguagens [nesse caso, teológicas] resultam da capacidade de vir ao encontro da sensibilidade do destinatário/interlocutor do discurso, ou seja, do seu horizonte de expectativas, alargando sua sensibilidade ou ainda reorientando a percepção da realidade. Deste modo, o período pós-conciliar se constitui de debates acalorados a respeito da recepção do Vaticano II, entre o que se chamou de estilo pastoral e o estilo dogmático, não sem sofrer intervenções externas ao debate, bem como interagindo com a sensibilidade da realidade contemporânea. O que se pretende aqui é mapear esse processo de recepção estética, ou melhor dizendo, o processo de recepção criativa do Concílio Vaticano II a partir da "sensibilidade" (*aisthesis*) eclesial para com a realidade do indivíduo contemporâneo, elemento fundamental para uma tarefa de reforma eclesial.

Yves Congar já havia apontado para a necessidade de uma *teologia da recepção* para uma *eclesiologia de comunhão* que realizasse as tarefas teológico pastorais do Concílio, apontando cinco áreas fundamentais: Teologia da Igreja como comunhão; Teologia da Igreja local, uma Teologia do Espírito Santo; uma Teologia da Tradição e uma Teologia dos Concílios (CONGAR, 1972, p. 369-402). Uma das questões levantadas por Congar para a recepção da fé é que cada igreja local preserva e transmite a Tradição de acordo com sua realidade e história, e por isso a "recepção de um concílio e sua eficácia" esta ligada ao reconhecimento de seu bem para uma Igreja local, sendo incorporado ao *sensus fidei*.

Como, por exemplo, a formulação de "fé" proposta pelo Concílio de Nicéia "não foi recebida" senão depois de 56 anos de debates teológicos

nãocomercial.0CreativeCommons

intensos e sínodos em que as querelas teológicas só tiveram termo, ou por assim dizer, a recepção de Nicéia (325) só aconteceu no Concílio de Constantinopla, em 381 (p. 372).

Vale dizer ainda que tal recepção não se deu sem ser acompanhada de excomunhões e intervenções imperiais autoritárias que visavam a unidade doutrinal a fim de manter a unidade política do império. O que se tornou um Cristianismo Imperial é o resultado final do apoio que transitava ora para um grupo, ora para outro, de acordo com a conveniência política dos grupos em que a disputa pelo trono teria maior popularidade (VEYNE, 2010, p.123-139).

Destarte, os problemas da fé foram tratados como crimes políticos, uma vez que os teólogos eram vistos como ameaças políticas, quando suas afirmações contrastavam com os interesses escusos dos bastidores imperiais, resultando em ostracismo daquele que fora anatematizado, de modo que nas discussões cristológicas de Nicéia, ora é Ario exilado, ora é Atanásio, dificultando ainda mais a serenidade de ânimo para assimilação do concílio como um bem para a Igreja. Sesboüe analisando a recepção dos primeiros concílios, aponta também para a necessidade de pensar a "não-recepção", sendo um dos fatores a questão da linguagem (2004, p.73-112).

1 Crise de linguagem teológica e não-recepção

Certamente a mensagem do Cristianismo se amalgama com perspectivas convergentes como a questão de Deus no médioplatonismo e a mediação de um *logos* no estoicismo, que servem como *preambula fidei*, não sem um esforço de adequação da *poiésis* das Escrituras, para a filosofia dos gregos. Se transita dos gêneros literários que compõe uma *Teografia* para o rigor conceitual da *Teologia* (VILLAS BOAS, 2011, p. 267-287). O Símbolo de Nicéia canoniza essa passagem epistemológica que "inova" a linguagem teológica e "escandaliza a muitos". Além de Constantinopla, também Éfeso (431) e Calcedônia (451) passaram pelos mesmos problemas de recepção, sobretudo este em que sua recepção se estende lentamente até Concílio Constantinopolitano II (553), porém a partir de uma certa aceitação "silenciosa" dado o distanciamento histórico das questões problemáticas e das pessoas implicadas devido ao arco de tempo de um século (SESBOÜE, 2004, p. 77; 82; 100-102).

Não raro, os cânones litigiosos não incidem exatamente sobre as afirmações de fé, mas às "verdades conexas", ou seja, aos pressupostos teóricos que a tentativa de sistematizar uma doutrina exige, e que resultou nos concílios em abranger não somente o depósito de fé, mas as verdades consideradas indispensáveis para se conservar e expor o depósito de fé.

Tal discussão de pressupostos resulta na criação de um "gênero conciliar" constituído de duas partes fundamentais, a saber uma exposição sintética das verdades de fé (Símbolo) e uma exposição dos *anátemas* (THEOBALD, 2012, p. 222), consolidando um estilo "dogmático-polêmico", fruto de um período que ficou conhecido como sendo de uma "Igreja dogmatizante" [*église dogmatisante*], empenhada em formular uma "verdade incontestável" [*veríssima esse*] (SCHWANE, 1903, p. 8-9; 96). Tal modo de produzir uma teologia de fórmulas conclusivas e condenatórias se desdobrou em uma teologia dos símbolos de fé, que foi se consolidando como autoridades da fé, e consequentemente constituem o que se chamou de Tradição. No Ocidente, Agostinho será o grande nome que irá unir as *autorictas* dos primeiros Concílios e os pressupostos teóricos de seu tempo, como se pode verificar na doutrina trinitária e na cristologia do doutor africano, que une o *Symbolum Athanasianum* e privilegiadamente o platonismo. Dada a envergadura do autor, isso resulta em uma "canonização" não formal de verdades conexas, como uma espécie de receita metodológica. Progressivamente, tais verdades conexas passam a ter uma relação ancilar às *autorictas* enquanto estas são *verdades incontestáveis*.

Tal teologia encontrará certa dificuldade a partir do ingresso do *corpus aristotélico* provocando uma interrogação fontal que obriga o vôo platônico, e a consequente abstração *matematizada* da verdade dogmática, a aterrissar no terreno da empiria aristotélica à medida que um novo e completo sistema de explicação do mundo, do ser humano e de Deus inclusive, independente e autônomo da teologia, se impõe por sua profundidade, no seio de uma sólida cultura cristã.

Os novos rumos que se tomou a linguagem sobre Deus são provenientes das escolas que irão se debruçar sobre a crise intelectual do século XIII: 1) A escola franciscana de Alexandre de Hales (1185-1243), que mantém a receita agostiniana, em sua *Summa Universae Theologiae*; 2) A Faculdade de Artes de Paris, especialmente com Sieger de Brabant (1240-1280) e Boécio da Dácia, que defendem a filosofia como saber autônomo que se recusa a ser *ancilla theologiae*; 3) A escola dominicana de Alberto Magno (1193-1280), que procura uma via intermediária conciliadora entre a razão aristotélica, como paradigma de ciência e a fé em moldes agostinianos, a fim de compor o elemento formal do *depositum fidei* de acordo com a compreensão de mundo que vai se estabelecendo na cultura, sendo Deus a única fonte das duas ordens da verdade, tarefa empreendida na *Summa Theologica* de Tomás de Aquino.

Tal qual Vaz, aqui se entende que a crise intelectual do século XIII prepara a transposição do imaginário da modernidade, como sua raiz simbólica, sobretudo a influência da escola de Hales, talvez por ter sido a escola vitoriosa, por "via de autoridade", e que irá exercer a mudança do paradigma metafísico da segunda escolástica para univocidade do ente de Duns Scotus,

naocomercial.0CreativeCommons

sendo Deus visto como ente primordial, e na compreensão prototípica de "direitos humanos" em Francisco Suárez, e que para o iminente filósofo, Hegel será o sintetizador no qual se engendra a consciência de dignidade humana e a democracia moderna, (2002, p. 39-73).

Por outro lado, a influência da Faculdade de Artes incide sobre o aprofundamento do hilemorfismo, enquanto permite um avanço das ciências, como em Roger Bacon (1214-1294), e resultará posteriormente na cartesiana dúvida metódica, ao acentuar a lógica formal, de modo que a verdade das coisas deve se submeter a um princípio de não contradição. A segunda escolástica, de modo especial, assumira a lógica do *organon* Aristotélico, de modo que a dicção teológica será tributária da gramática aristotélica, vista pelo Estagirita como parte da Lógica Geral. Sendo assim, a teologia assume o discurso como "aquele que é verdadeiro ou falso" [*sic et non*], formado por dois elementos proposicionais, a *matéria* e sua *forma*. Ao termo que se refere como *matéria* se chama *sujeito* e ao termo que atua como *forma* da *matéria* se chama *predicado*. Assim o *elemento material* é aquilo de que se fala e o *elemento formal* é aquilo que se afirma do sujeito. Deste modo a matéria/sujeito diz respeito a natureza ou coisa e a forma/predicado à *quiddidade* ou a essência [abstrata, por estar no domínio da lógica], que se atribui a matéria/sujeito.

Dito de outro modo, a proposição afirmativa [verdadeira] diz respeito a relação entre matéria e forma e uma proposição negativa [falsa] demonstra como um termo esta distanciado da realidade do outro. Só há verdade se houver cópula entre os termos que constitui a qualidade essencial da *veritas*, sendo que o sentido do ser radica nos predicados e é o modo de compreensão do sujeito (Metafísica, 1017a).

Ai reside a crise de linguagem da teologia que diz respeito ao distanciamento entre o elemento material e o elemento formal do discurso teológico, com a adoção paradigmática do corpus aristotélico, sobretudo da segunda escolástica, e assim, o discurso teológico tendeu a polarizar as questões dogmáticas em seu elemento formal, cristalizado consequentemente em uma teologia de fórmulas. Não raro, isso se deu em detrimento do elemento material, a saber da experiência da fé como ato primeiro. Fato é que esse acento no elemento formal será "canonizado" no Concílio de Trento, dada a compreensão de necessidade de condenar as fórmulas da escolástica protestante, deixando lacunas sintomáticas, como a tentativa de valorização da contribuição de Lutero, evidenciando o "papel da fé" [elemento material] para que o batismo seja efetivo, pois este carrega seu sentido [elemento formal] mas pede o desejo deste sentido, a saber a experiência da fé, reforçando assim na linguagem dogmática, a formalização da dicção teológica, na medida em que a ciência de recorte empírico, enquanto interlocutora, assim o faz na qualidade de linguagem do saber.

Cabe ainda ressaltar que a querela da "inovação" aristotélica não chega a termo por "via de argumentos", mas por "via de autoridade" eclesiástica, a saber do bispo de Paris, Etienne Tempier, assessorado por neoagostinianos, que censura mais de 200 proposições que visavam a atingir os mestres da Faculdade de Artes, e com isso condenam também a tentativa de conciliação entre Agostinho e Aristóteles, ou mais precisamente fé e razão em Tomás de Aquino. Tal fato resulta na lenta recepção da postura tomásica dialógal de que "a verdade dita por quem quer que seja, provém do Espírito" (*Suma Teológica*, I-II, q. 109, ad I). Neste sentido, a segunda escolástica foi muito mais aristotélica que tomásica, como se verificará depois na autocrítica do tomismo, em teólogos como Congar, Chenu, Schillebeeckx, Rahner e outros. Ademais, a insistência da contemplação harmônica platônico-agostiniana provinda da escola de Hales (Boaventura, Duns Scotus), somada ao agostinianismo político no qual, sendo a fé uma verdade incontestável e superior a razão (não sem influência do pessimismo antropológico de Agostinho) acaba em apresentar a Igreja como a instituição mais importante e reguladora da sociedade, por se considerar a intérprete da vontade de Deus (Guilherme de Ockhan).

Tal postura resultou no que Harnack chamou de "otimismo estético" [*äestetisch Optimismus Weltbetrachtung*] (1964, p. 112) da visão de mundo do agostinianismo medieval em que a contemplação do mundo privilegia, mesmo em seu aspecto sinistro, a Providência divina advogando uma maestria para a condução de um jogo de conflitos, em que o "menos bom" está em "consonância com o melhor" de modo que "até o imperfeito contribue para a perfeição" da "beleza do universo", havendo ai já um certo "desenvolvimento" de uma teodiceia (SCHWANE, 1903, p. 97; 266). Esta se prolongará em Belarmino, como uma prototeodiceia, razão de conflito com Galileu, e alcançara o ápice em Leibniz, sendo um dos principais fatores da não-recepção da teologia escolástica por parte de iluminismo, do qual o teólogo de Regensburg em sua primeira fase já havia apontado na década de 70, sendo a reconciliação com o Iluminismo necessária para a superação da crise de fé com a modernidade (RATZINGER, 2003, p. 91s), pois a ideia de que a responsabilidade causal da realidade reside em Deus leva ao anestesiamento da responsabilidade humana e fonte do nihilismo no Ocidente, que passa a sobrevalorizar o pós-vida, em detrimento da vida.

Se não se pode falar de uma "virada" de fato no modo "oficial" de se fazer teologia, também não se pode negar que o *corpus aristotélico* provocou uma reorientação teológica para um vértice antropológico, latente no formalismo dogmático da linguagem teológica, porém em um lento processo de recepção devido a intervenções de bastidores políticos e externos ao debate teológico, que se consolida no que se chamou de *Denzingertheologie*, gerando um anacronismo do discurso ao se reabilitar soluções antigas para problemas novos, em que o anacronismo da linguagem acompanha o

naocomercial.0CreativeCommons

anacronismo da práxis, acarretando insuficiências de discurso minimalista de uma teologia de fórmulas.

2 A linguagem teológica e o conceito de recepção estética de Hans Robert Jauss

Christoph Theobald retoma a ideia do Concílio como "evento de linguagem" de John O´Malley que apresenta uma nova retórica, rompendo com o tradicional gênero conciliar (símbolos e anátemas) que culmina na Gaudium et Spes[1]. Contudo, ampliando a análise intertextual dos documentos conciliares e recusando a ideia de uma unidade estilística, dada a presença de justaposições, identifica um "estilo pastoral", ou ainda a "pastoralidade" enquanto linguagem conciliar, não sem a necessidade de ligar os "traços distintivos" desta inovação do *corpus* conciliar ao próprio acontecimento conciliar (2012, p. 218), de modo que a recepção do mesmo no pós-concílio deve ser analisada também em sua recepção prática, enquanto transformações das instituições (reforma), e das mentalidades (renovação) de modo a reinventar a realidade dos receptores (THEOBALD, 2006, p. 493).

No que diz respeito a este trabalho, nos ateremos a reforma das mentalidades a partir da consolidação de uma linguagem pastoral, sendo a linguagem a expressão da práxis, e estilo conciliar privilegiado, para compreensão do processo de recepção pós-conciliar e sua tarefa de reforma. Para tal, seguindo a proposta de Rush em se tratando do universo da teologia há que se pensar que seu discurso e seus desdobramentos doutrinários podem ser vistos em termos da categoria da estética da recepção e na dinâmica da hermenêutica literária, ou seja, *mutatis mutandis*, é possível ver o texto conciliar na mesma dinâmica de uma obra de arte ou de uma obra literária, como texto a ser contemplado e meditado para iluminar as experiências da vida, bem como com essas é que se apresenta diante do texto (1997, p. 178). O mesmo propõe Theobald a enxerga o *corpus* conciliar como estrutura aberta, a semelhança da linguagem bíblica, como "expressão de uma experiência *extratextual* (grifo do autor), experiência de escuta da Palavra de Deus e do encontro efetivo da infinita variedade daqueles aos quais a assembleia quer se dirigir" (2012, p. 221). Assim, o que se chamou de *espírito do Concílio*, vai se desocultando da experiência estética com as fontes revelacionais mediadas pela linguagem que ilumina a revelação que acontece na práxis (METZ, 1999, p. 246-255), sendo a fé o efeito da contemplação, como apreensão criativa e, portanto, subjetiva de seu conteúdo.

[1] Todos os documentos magisteriais serão extraídos de <http://www.vatcan.va> e <http://www.celam.org>.

Deste modo, a leitura como exercício contemplativo é um ato estético, efetivo porque atinge a "sensibilidade" [*aisthésis*] afetiva. Destarte, a noção de estética de Hans Robert Jauss (1921 — 1997), ao ser entendida preferencialmente como "sensibilidade", abrange a questão da "alteridade" e de seu "horizonte de expectativa" (1989, p.112-128), extraído da literatura medieval e sua capacidade de produzir um prazer estético como forma de desvelar do texto uma significância para o cotidiano do leitor. Toda literatura medieval tem seu *"locus na vida"* e apresenta uma "alteridade supreendente" pela capacidade de surpresa do prazer da experiência estética do texto, sendo este um verdadeiro interlocutor, em que o prazer e o desprazer do leitor revela a correlação entre o mundo do texto e a experiência do cotidiano. Jauss entende que a literatura medieval pode ser um modelo para a modernidade ou ainda um redescobrir a "modernidade da literatura medieval em sua alteridade" pela capacidade da *poesia alegórica* de ser uma "poética do invisível" dando personalidade à virtudes, valores, ideias, bem como oferecendo um "senso do invisível" em um universo imaginário (1977, p. 25).

Com a literatura medieval, o autor pretende recriar a própria imagem da modernidade, sendo a literatura capaz de promover o desenvolvimento de teorias e interdisciplinariedade acadêmica nas ciências humanas, por meio das mudanças de paradigmas dos estudos literários, em que se pode apreender mudanças de percepção de época, tal qual as mudanças kuhnianas das revoluções científicas, identificando em cada época sua ideia de beleza e sua percepção de arte, chegando a identificar pelo menos três paradigmas em que extrai suas intuições fundamentais: 1) o *humanismo* da Renascença em que se pode identificar a relação entre tradição e inovação, o que permanece e o que muda como um elemento da percepção da recepção estética; 2) A estética do *historicismo* do século XIX do qual extrai a ideia de função social da literatura; e, 3) o *formalismo* literário russo, do qual lhe interessa a literalidade enquanto recursos empregados na obra que provocam mudanças efetivas no leitor, despertando-o de sua "percepção anestesiada" [*ana-aisthesis*] (1979, p. 432-464).

Por fim, a virada de percepção estética ainda inclui duas apropriações críticas. A primeira incide sobre salvaguardar a percepção do indivíduo, tecendo a crítica sobre a teoria literária marxista de Georg Lukács e Lucien Goldman em seu "dogma da superestrutura-subestrutura-deteminação".

Aqui se vê a literatura como mero reflexo da sociedade, e portanto, formada pela sociedade, bem como a *Teoria Estética* de Adorno em que só se pode chamar de arte o que é entendido como *autônomo* e nega a regra da indústria cultural como afirmação e manipulação do *status quo* da sociedade. A outra diz respeito a situá-lo enquanto indivíduo reflexivo sobre a sociedade, tecendo a crítica ao *New Criticism* especialmente de Nortrop Frye.

naocomercial.0CreativeCommons

Neste a arte é uma "reprodução dos desejo universais" e estes estão encapsulados em *arquétipos* que se manifestam na literatura, estendendo aquilo que chamou de "escola arquetípica" à *Nouvelle Critique* francesa de Gaston Bachelard e Roland Barthes (1969, p.44-56).

Com isso Jauss rejeita o bipolarismo entre sociedade e indivíduo e compõe a sua síntese de formular uma História Literária a partir da "obra e seu afeto" pelo qual se apreende uma identidade a partir da *experiência estética*, mas também por uma noção intersubjetiva entre pessoa humana e sociedade, no qual a literatura, por meio da imaginação literária provoca a História geral a uma mudança social como traço da personalidade subjetiva, e assim protege o indivíduo da manipulação institucional de predeterminar sua práxis, oferecendo-lhe uma capacidade de pensar a experiência em que se constitui o fato literário.

Assim a nova compreensão da história literária, reconduzindo-a a uma consciência estética da história, visa redescobrir a arte e a literatura com uma função formativa e reflexiva da sociedade ampliando a percepção de mundo em um processo comunicativo que envolve não somente a obra e seu autor, mas principalmente o leitor, ou seja, o receptor, porque entende que é pela experiência [estética] que se abre e é continuamente reaberto afetiva e efetivamente à história. A leitura é, portanto, a atividade efetiva, porque afetiva, à abertura dos mundos do texto inaugurando uma lógica de perguntas e respostas, de obras atuais e do passado, em que mesmo perguntas e respostas antigas podem iluminar problemas novos (diacronicidade), não somente no caso de um movimento como da Renascença, mas do próprio indivíduo na medida em que o mundo do texto afeta o mundo do leitor correspondendo ao seu "horizonte de expectativas", fundindo os horizontes (obra e leitor) e alargando a percepção em uma nova síntese com as demais obras de seu tempo (sincronicidade) para uma nova possibilidade, inaugurando um diálogo.

Jauss recupera o papel da linguagem com a vida a partir daquilo que vai formular como *Experiência estética e Hermenêutica Literária*. A *experiência estética primária* não se reduz ao prazer da leitura, mas diz respeito a um elemento adicional que é a atitude de *"disposição estética"*[*Bestimmungen der äesthetische*] tal qual uma *ascese* com uma certa *"rendição do ego"*[*Hingabe des Ichs*] diante do Objeto a ser contemplado, de modo que o valor estético não reside exclusivamente no objeto a ser contemplado passivamente, mas advém de um distanciamento [*Hiatus*] do objeto para apreendê-lo na imaginação, como "momento de contemplação" [*Moment der Kontemplation*] do objeto imaginário. A experiência estética é resultado de uma ação recíproca da atitude subjetiva de uma forma criativa da consciência imaginária e a luz que o objeto estético lança, provocando o deleite pessoal no deleite de algo outro, como seu correlato (1977b, p. 55-59).

A experiência estética como experiência primária de uma obra de arte se situa no efeito estético da percepção que é um deleite afetivo, e um afeto que é cognitivo. Dito de outro modo, a *experiência estética* antecede a *percepção* e a *interpretação*, mas constitui seu ponto de partida para pensar a existência, tanto para confirmar como para mudar o mundo do leitor em sua *aplicação*. Esses três atos (*percepção-interpretação-aplicação*) compõem a Hermenêutica Literária, em que a *recepção* é um processo de responder às próprias questões situadas em seu entorno por meio da obra de arte ou literária e visa à reconstrução do processo histórico no qual o leitor recebe e interpreta o texto em diferentes níveis antes e depois da experiência estética. A recepção estética de uma obra permite um novo juízo em uma forma de estrutura antecipativa do conhecimento da estética da vida, enquanto funde e educa novas sensibilidades e responde as expectativas bem como abre novas questões para ulteriores respostas. A recepção estética de uma obra acontece pelo seu "grau de verdade", como "em que medida reconhecemos nela alguma coisa, nos conhecemos e nos reconhecemos nela". Tal verdade pode ser tanto prazerosa e desveladora de possibilidades como também uma "frustração de expectativas", semelhante à "experiência de um cego que choca com um obstáculo e apreende assim a sua existência", constatando que as hipóteses eram "falsas" e entrando "verdadeiramente em contato" com a "realidade", funcionando como "sentido criador da experiência negativa à *práxis* da vida", conduzindo a "renovar" a "percepção das coisas":

> O horizonte de expectativa da literatura distingue-se da *práxis* histórica da vida pelo fato de não apenas conservar os traços das experiências feitas, mas de antecipar também as possibilidades ainda não realizadas, alargando os horizontes do comportamento social, ao suscitar aspirações, exigências e objetivos novos, e abrindo assim as vias da experiência futura (2003, p. 109).

Deste modo, a pastoralidade da linguagem conciliar não deve ser vista como substitutiva da dimensão dogmática, mas sim do tradicional formalismo da linguagem dogmática, porém mantendo o elemento material do dogma, a saber, sua experiência de fé com o Mistério que se esconde no texto. Assim a linguagem conciliar adquire sua função de Palavra de Deus, em uma linguagem performativa, recuperando o espírito patrístico de Niceia da *epektasis* como em Gregório de Nissa (*La vie de Moïse*, I, 5; II, 225) de procurar no texto algo além do próprio texto. Algo esse que atrai e seduz, por desvelar os desejos mais profundos do coração, quando a palavra, enquanto *sinal externo*, *traduz os sinais internos silenciosos do coração permitindo conhecer a própria vontade na medida em que o "significado" delas permite, como pensa Agostinho, a "mente penetrar" [significantur mentis penetralia] na vontade mais profunda do cor inquietum (De Magistro, I, 2,5), caminho de crescimento na amizade com Deus: "vê-se que o mais próprio da amizade é conversar intimamente com o amigo. Ora, o humano conversa com Deus pela contemplação" (Suma contra os Gentios,* Livro IV, cap. XXII).

naocomercial.0CreativeCommons

3 Verdade e Linguagem na Teologia Conciliar

A concepção de verdade adotada pelo Concílio, não sem algumas justaposições dissonantes, é proposta a partir da tarefa de "distinguir os sinais dos tempos" e apresentar uma "sólida esperança de tempos melhores", propondo uma "nova forma de se relacionar com o patrimônio dogmático" (Bula *Humanae Salutis* de convocação do Concílio Vaticano II, 25/12/1961), e assume uma metodologia que percorrera todas as sessões conciliares de distinguir *substancia* [elemento material] do depósito da fé e *formulação* [elemento formal]. Sendo este aspecto, especialmente, o ponto de partida da forma do pensamento moderno, resultando assim em um estilo redacional de fórmulas dogmáticas breves, porém considerando suas "raízes antropológicas" (sentido existencial e histórico) e seu "destino escatológico" (a unidade da família humana como finalidade desejada por Deus), assumindo uma "forma pastoral" da doutrina, preocupada com seu interlocutor, ou seja, com a "recepção da doutrina" (Discurso de Abertura do Concílio, *Gaudet mater ecclesia*, 11/10/1962).

A questão da verdade será constitutiva da teologia fundamental conciliar, porém deslocada da apologética das "verdades em que se deve crer" (Vaticano I) para a proposta da teofania de Deus em Jesus Cristo ao indivíduo contemporâneo. Seguindo a ordem das quatro constituições, se pode verificar um crescente do princípio da pastoralidade da linguagem conciliar.

Assim, a *Sacrosanctum Concillium* assume a tarefa de "adaptar melhor às necessidades do nosso tempo" (SC 1), a fim de que a vontade de Deus, que "quer que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade" (SC 5) se cumpra, apresentando a Liturgia, como "fonte de onde promana toda a sua força" (SC 10), sendo a contemplação do Mistério, distinta dos moldes do contemplação platônica fixista, mas como fonte de toda a ação em que o "mistério de Cristo" deve se exprimir na vida, com "retidão de espírito" (SC 11) e portanto, é a celebração de uma Igreja "empenhada na ação e dada à contemplação" (SC 2), constituindo o "verdadeiro e autêntico espírito litúrgico" (SC 6).

Ao buscar o "verdadeiro e autêntico espírito litúrgico" a SC faz menção a "verdadeira Igreja", que ecoa nos debates eclesiológicos presentes na *Lumen Gentium* ao mencionar que o "verdadeiro culto" dos santos "não consiste tanto na multiplicação de atos externos, quanto na intensidade do nosso amor efetivo" (LG 51), situando a verdade em seu vínculo indissociável com a caridade, ou ainda da "verdade na caridade" [*veritatem facientes in caritate*] (LG 7; 30), e na medida em que se dispõe àquela "retidão de espírito" é "guiada" pelo Espírito de verdade (LG 12; 25), a reconhecer "fora da sua comunidade" os "muitos elementos de santificação e de verdade", impelindo assim a unidade (LG 8). A verdade é uma tarefa de discernimento da "caridade para com Deus e o próximo que se caracteriza

o verdadeiro discípulo de Cristo" (LG 42) e assim a Igreja é constituída para ser "comunhão de vida, de caridade e de verdade" para assim ser "instrumento de redenção" e "enviada a toda parte" como "luz do mundo e sal da terra" (LG 9).

Sendo portanto, a Igreja mistagoga do "autêntico espírito litúrgico", como contemplativa na ação ["verdade na caridade"], pode ensinar que a verdade pode ser descoberta como "contida no mistério de Cristo", ao ser investigada "à luz da fé" (*Dei verbum* 24) e assim descobrir a "verdadeira pedagogia divina" (DV 19), na "fé" na qual se acolhe com os "auxílios internos do Espírito Santo, que move o coração e converte-o a Deus, abrindo os olhos da mente e dá "a todos suavidade no consentir e crer na verdade" (DV 5).

Por conseguinte, se descobrirá Deus como Aquele que "suavemente atrai o espírito do homem à busca e amor da verdade e do bem" (*Gaudium et Spes* 15), motivo pelo qual a Igreja veio ao mundo, para continuar "a obra de Cristo que veio ao mundo para dar testemunho da verdade" e assim, "para salvar e não para julgar, para servir e não para ser servido" (GS 3), investigando os "sinais dos tempos", para que possa responder, de modo adaptado a cada geração, "às eternas perguntas do ser humano" a respeito do "sentido da vida presente e da futura, e da relação entre ambas", reconhecendo que "não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco" no coração da Igreja (GS 1). Há que se considerar uma "verdadeira transformação social e cultural" que reflete também na "vida religiosa" (GS 4), pois diante de "circunstâncias tão complexas", muitos contemporâneos são "incapazes de discernir os valores verdadeiramente permanentes" e "harmonizar com os novamente descobertos" (GS 4).

Logo, a Igreja "esforça-se por discernir nos acontecimentos, nas exigências e aspirações, em que participa juntamente com os homens de hoje, quais são os verdadeiros sinais da presença ou da vontade de Deus" (GS 11). A concepção de verdade no Concílio, portanto, não se orienta por definições de verdades da fé, mas prefere o exercício de discernimento do verdadeiro, e assim "limita-se a recordar algumas verdades mais importantes e a expor o seu fundamento à luz da revelação", direcionada para "algumas consequências de maior importância para o nosso tempo" (GS 23). Instruída pela "revelação de Deus", a Igreja acredita poder dar "uma resposta que defina a verdadeira condição do homem, explique as suas fraquezas, ao mesmo tempo que permita conhecer com exatidão a sua dignidade e vocação" (GS 12), uma "verdade mais profunda" das coisas (GS 14-15), uma vez que "pela fidelidade à voz da consciência, os cristãos estão unidos aos demais homens, no dever de buscar a verdade e de nela resolver tantos problemas morais que surgem na vida individual e social", bem como alerta para o "habito do pecado" identificado como o que vai cegando a consciência para "procurar a verdade e o bem" (GS 16),

naocomercial.0CreativeCommons

e acaba por perder a "liberdade verdadeira" que é um "sinal privilegiado da imagem divina no homem" (GS 17), que se desdobra no respeito à autonomia das "realidades terrestres", uma vez que ambas "tem origem no mesmo Deus (GS 36), e "reconhece que o progresso humano pode servir para a verdadeira felicidade dos homens" (GS 37).

A Igreja assim, a partir da GS, pretende oferecer uma ajuda ao homem, ao incitar o indivíduo moderno a descobrir "o sentido da sua existência, a verdade profunda à cerca dele mesmo", fonte a afirmação dos próprios direitos (GS 41). Reconhece portanto, a Igreja, "tudo o que há de bom no dinamismo social hodierno; sobretudo o movimento para a unidade", considerando "com muito respeito o que há de bom, verdadeiro e justo nas instituições tão diversas que o género humano criou e sem cessar continua a criar (GS 42), e "abrem novos caminhos para a verdade" (GS 44). Por outro lado, "afastam-se da verdade" os que em nome da "cidade futura", "pensam que podem por isso descuidar os seus deveres terrenos, sem atenderem a que a própria fé ainda os obriga mais a cumpri-los, segundo a vocação própria de cada um" (GS 43).

A GS aponta também para a questão da linguagem no qual se situa a verdade, pois "é dever de todo o Povo de Deus e sobretudo dos pastores e teólogos", "saber ouvir, discernir e interpretar as várias linguagens do nosso tempo, e julgá-las à luz da palavra de Deus, de modo que a verdade revelada possa ser cada vez mais intimamente percebida, melhor compreendida e apresentada de um modo conveniente" (GS 44). Do mesmo modo na " na verdade e na caridade" a Igreja deve "levar os diferentes grupos e culturas a um diálogo verdadeiro e fecundo (GS 56), no "seu dever de colaborar com todos os outros homens na edificação de um mundo mais humano", "dedicando-se às várias disciplinas da história, filosofia, ciências matemáticas e naturais, e cultivando as artes, pode o homem ajudar muito a família humana a elevar-se a concepções mais sublimes da verdade, do bem e da beleza e a um juízo de valor universal", a "verdadeira luz que ilumina todo o homem" (GS 57).

Por isso, "os teólogos são convidados a buscar constantemente, de acordo com os métodos e exigências próprias do conhecimento teológico, a forma mais adequada de comunicar a doutrina aos homens do seu tempo; porque uma coisa é o depósito da fé ou as suas verdades, outra o modo como elas se enunciam, sempre, porém, com o mesmo sentido e significado". Do mesmo modo, na "atividade pastoral" deve-se fazer uso "não apenas os princípios teológicos", mas "também os dados das ciências profanas, principalmente da psicologia e sociologia, para que assim os fiéis sejam conduzidos a uma vida de fé mais pura e adulta" (GS 62). Assim insiste o Concílio, que "todos os cristãos" são chamados a viver "praticando a verdade na caridade", e assim "se unam com os homens verdadeiramente pacíficos para implorarem e edificarem a paz" (GS 79; 90), promovendo a "reforma das mentalidades" (GS 81).

4 A hermenêutica conciliar e a não recepção da pastoralidade

Pode se verificar que de acordo com a estética da recepção, o que se chamou linguagem conciliar, privilegiadamente na *Gaudium et Spes*, resulta de uma sensibilidade as "alegrias e esperanças, angustias e tristezas" do indivíduo contemporâneo, no qual a questão da verdade se apresenta como disposição ao diálogo, devido ao reconhecimento da autonomia do mundo, salvaguardada pelo próprio Deus, e com isso recusando uma autocompreensão eclesiológica de superioridade, como da *Societas perfecta*, para se colocar como a serviço do Reino de Deus.

Tal posição não deriva de um reducionismo do Mistério, como se pode verificar nas teologias da revelação do século XX, que estiveram presente nas discussões conciliares em que a epektásis ou o verbo interior da patrística são ressignificados como sacramentum (Schillebeeckx), como palavra primordial [Urwort] (Rahner), e na relação da Palavra e Espírito (Congar), que desocultam o mistério de Deus na História (Küng), e que resultam na concepção de verdade do Concílio, bem como na opção de linguagem que visa não somente os conteúdos, mas sobretudo a comunicação, a saber o modo de compreensão dos "homens de nosso tempo" (Gaudium et Spes, 62). Nos debates eclesiológicos e sobre a teologia fundamental conciliar prevaleceu a tese de Congar da hierarquia das verdades, em que se falava de "verdades-fim" (Deus Trindade e Deus Salvador), e todas as demais como "verdades-meio", como a estrutura eclesial que estão relacionadas àquelas como parte de um organismo, dadas por Cristo para a peregrinação terrena, mas que cessará depois deste tempo (CONGAR, 1973, p. 611-626), acentuando assim a categoria do Reino de Deus como centro da mensagem salutar de Cristo, diferente do eclesiocentrismo do Vaticano I.

Contudo, nas discussões pós-conciliares se verificou a dificuldade de recepção dessa posição e das teologias contextuais que surgiram do espírito pastoral, sendo inclusive acusadas de provocarem uma espécie de "autodestruição" eclesial pelo "processo progressivo de decadência" que se estabeleceu, sobretudo devido a posição que a concepção de missiologia pastoral assumiu, ao incorporar a luta pelos dramas sociais na América Latina. Um exemplo desse tipo de acusação, seria o de ter desviado a atenção catequético doutrinal e a consequente experiência de Deus, uma vez que nessa concepção a experiência está inevitavelmente vinculada a um alinhamento com a doutrina, muito bem expressa no *Paraíso* de Dante Alighieri, uma vez que a visão beatífica de Deus só se alcança após o aval de uma sabatina com os doutores da Igreja, em que o caminho da verdade doutrinal é que conduz ao conhecimento de Deus.

Tal reação à pastoralidade conciliar terá como uma significativa matriz o projeto da estética teológica balthasariana, que apresentará o discurso teológico como afirmação do humano, no movimento kenótico que se

naocomercial.0CreativeCommons

desvela pela *estética ou doutrina da percepção da forma de Deus que se revela (e constitui a sua teologia fundamental) e as possibilidades do ato da fé como capacidade de se "ver bem" tal beleza, abandonando a* "precisão do âmbito conceitual" *que* "carece da dinâmica erótica" do Mistério, presentes no formalismo dogmático (BALTHASAR, 1985, p. 125-126). *Balthasar recorre ao que chama de "forma eclesiológica-existencial" de Anselmo de Cantuária para formular uma "razão estética" como "razão contemplativa cristã" cujo objeto é a "realidade verdadeira", dentro de uma concepção platônica de ideal, sobretudo de Plotino, que o autor suíço julga que o teólogo da Cantuária haveria feito uma síntese perfeita ao* formular uma *pluchritudo rationis* anselmiana tendo por base três pontos: 1) uma vida fundada na verdade e disponível a verdade, devendo para isso eliminar a "insensibilidade" letal distanciando tudo o que impede o espírito de captar o que é justo; 2) o esforço conceitual para atingir o *intel-lecus*, a captação da coisa por dentro, e; 3) o puro deleite, a felicidade (*delectatio, beatitudo*) na verdade descoberta, que vem tanto por graça como por mérito.

Na leitura balthasariana de Anselmo, a fé cristã tem uma função de buscar a verdade das coisas, de modo a atingir sua beleza original, e esta coincide com as imagens bíblicas, cabendo à teologia oferecer uma razão que apresenta a beleza profunda destas imagens, especialmente a mais bela que é a de Cristo, como imagem perfeita de Deus que se dá a conhecer e a essa tarefa que se chama metafísica ou como prefere o suíço, estética teológica, que visa à percepção da manifestação divina. O jesuíta suíço remete a noção de *Gestalt* ou *figura* que toma *specie* ou *forma* e *lumen* ou *splendor* da teologia comportando na figura a *integritas*, *proportio* e *claritas*. A *figura* é uma manifestação da beleza pela qual *configura* (*Gestalt*) a existência ao Ser.

Na fenomenologia balthasariana a *figura aparecente* [*Erscheinende Gestalt*] só é *bela* porque há uma *complacência* [*Wohlgefallen*] com aquilo que não somente *se dá a mostrar* [*Sich-Zeigen*] mas também *se doa* [*Sich-Schenken*] nessa manifestação. A beleza da figura se dá na *profundidade da verdade* e *bondade da realidade* que se manifesta como algo inesgotavelmente precioso e fascinante. O que distancia a *visão* da *percepção* dos "olhos da fé" está fundado na alienação metafísica e na racionalidade individual que reduz a Verdade a uma opinião pessoal, a uma verdade do ego. Deste modo, para que a figura seja recebida como manifestação da beleza divina, há que se ter uma inteligência teologal da figura, por meio de uma justa interpretação, de dupla evidência: 1) objetiva, em que Deus está patente entre os homens de modo que haja bastante luz para ser incitado a crer; 2) subjetiva, pela factibilidade da consciência que reconhece em sua aparição, a aparência mesma de Deus. É na subjetividade que a fé tem olhos para perceber o que foi posto a luz, então a noção de figura se multiplica e diversifica como figura espiritual, figura de vida, de beleza, do verdadeiro e do bom.

Tal *figura* sempre remete a *figura arquetípica* de Cristo, como os sacramentos são figura de Cristo, seguindo a tradição agostiniana, a *forma* exterior que se *manifesta* corresponde ao conteúdo de uma *profundidade interior* que se manifesta (BALTHASAR, 1985, p. 111), ao estilo heideggeriano, no desocultamento (*aletheia*), como "abertura ao Ser" (2005, p. 93). A doutrina é a forma de educar o olhar da fé para se ter a visibilidade de Deus, de modo que a teologia dogmática balthasariana se apresenta como *doutrina do arrebatamento e êxtase* sendo o caráter *irradiante* da forma uma *abertura à verdade*. Contudo, tal como Karl Barth, Balthasar entende que a teologia deve voltar-se sobre si mesma, sobre seu ponto de partida, a saber, a encarnação, pois ali se dá a manifestação histórica e irrepetível da vontade de Deus, tornando-se uma "norma histórica", pois "a partir da existência individual de Cristo, deriva-se a doação de sentido a todas as demais existências".

A cristologia balthasariana entende *"existência"* como *"recepção"* teológica, como abertura à doação do ser no "tempo", ou seja, na História, ou ainda "abertura à vontade do Pai", por isso, Cristo como supremo *protótipo* do humano se faz *arquétipo* e uma espécie de *cânon estético* que forma a História (BALTHASAR, 2005, p. 27-29; 34), mantendo Sua presença por meio de sua *esposa*, a Igreja, por sua "participação da personalidade de Cristo", e assim se constitui em sua "expansão" e "comunicação" (2001, p. 148.). Existência é recepção da *graça* que é forma cristológica de existir, *figura de Cristo* e toda a figura autêntica da vida individual ou da História deve confluir para essa configuração cristológica, que tem sua expressão cabal no batismo, na eucaristia e, ainda que de modo imperfeito, na Igreja. A figura crística não se revela em sua compreensibilidade, pois, como afirma Agostinho, se c*omprehendis non est Deus*, mas sim em sua credibilidade, pois a estética crística como obra de arte, quanto mais se compreende algo dela, tanto mais brilha sua "incompreensível genialidade" (1985, p. 171).

A rigor não se pode configurar a estética teológica balthasariana como uma não recepção conciliar, pois também recusa o formalismo e adota uma reconfiguração da retórica cristã de apologética e combativa para anunciar o *kerigma* da beleza de Deus (que constitui a sua teologia dogmática), entretanto do ponto de vista de uma teologia da recepção que incorpore a contribuição da estética da recepção deve compreender que a *tradictio* apesar de emitir um juízo sobre a História, não está ausente da mesma, e a sua recepção está implicada na capacidade, não somente de responder as angústias humanas, mas talvez e mais ainda, pensando a questão da subjetividade, em levantar questões, ainda que antigas, porém em formas novas.

Assim, a *tradictio* alcança sua *receptio* por sua capacidade de *traductio*, em que não raro pode *trair* a forma histórica para *trazer* um alargamento de perspectiva, e assim, segundo Jauss, é que pode ser vista como clássica, por

naocomercial.0CreativeCommons

atingir a profundidade dos problemas humanos, mas a partir de quem os sofre, ou seja, o receptor/leitor/ouvinte/espectador. A resposta da *tradictio* não é a resposta do receptor, mas luz e fissura de profundidade para que ele mesmo responda à própria existência, e nesse sentido Jauss identifica uma dificuldade histórica na hermenêutica teológica em seu risco de *dogmatismo* como uma espécie de *canon prescritivo* e não como *canon identitário*, constituindo assim uma espécie de tentação institucional de legitimar formas de autoritarismo, não evidenciando a condição histórico-institucional em sua capacidade e limites para tarefa hermenêutica-valorativa da História, sobretudo o limite de não ver com o olhos do outro.

Sendo deste modo, a legitimação autoritária se dá por um discurso essencialista que fundamenta a práxis. Jauss tem em mente os regimes totalitários no entre-guerras, e tal experiência histórica provoca uma sensibilidade que não tolera quaisquer formas abusivas de autoridade e arbitrariedade institucional, tão pouco sua forma sofisticada de manipulação por uma cultura de massa. A *Estética da Recepção* visa *provocar* o efeito de ampliação da perspectiva da sociedade para salvaguardar o indivíduo de manipulações institucionais.

E, portanto, a dificuldade hermenêutica do dogmatismo incide sobre o fato de que é Deus que responde as questões humanas, e não o próprio indivíduo, e assim sendo, sua resposta sempre é mediada por um grupo que delimita a percepção das possibilidades de beleza, no próprio paradigma estético, ao passo que a História geral pode descobrir novos paradigmas estéticos, que melhor atendam ao seu horizonte de expectativas. Nesse sentido a *tradictio* se trae em sua essência, ao recusar a mudança da forma, ou no caso balthasariano, que se reduz a oferecer uma reformulação estética.

Destarte, ainda que a estética teológica do teólogo suíço caminhe por uma cristologia-existencial, a eclesiologia balthasariana, em sua tentativa de transcender o descrédito histórico, acaba por ser recebida como essencialista por seu método de transcedência, e isso soa ao menos como insuficiente para transformação de realidades históricas. Todo discurso essencialista, para Jauss, seja religioso, marxista, formalista, ou o arquetipismo das novas críticas não *provoca* a História a partir de sua base, ou seja, o indivíduo receptor, mas antes causa uma *percepção anestesiada* da realidade, por viver na prática o que rejeita na teoria. Nesse sentido, para Jauss não é somente o prazer, ou o fascínio, para lembrar Balthasar que conduz a mudança, mas também a frustração oriunda que permite perceber o equívoco da própria percepção de contradição, alcançada pela análise crítica da história. A dificuldade de recepção se dá pelas diferentes sensibilidades envolvidas em suas respectivas preocupações, ou seja, há distintos "horizontes de expectativas" que obstaculam a fusão destes horizontes, o que faz o discurso ser lido dentro de uma razão de recusa, por incompatibilidade de formas, na percepção da realidade.

Dito de outro modo, o fascínio eclesiológico da *Sponsa Christi* em Balthasar, não permite a percepção da necessidade de reforma da *Casta Meretrix*, da serena eclesiologia patrística, não conseguindo escapar do otimismo estético da Cristandade, que resulta no anestesiamento crítico e na apatia social.

Pode se então, verificar na estética teológica balthasariana, sobretudo na sua teologia dogmática, os traços fundamentais daquilo que se chamou de "hermenêutica de continuidade" a partir da definição de um *canon estético teológico* como alicerce para uma hermenêutica doutrinária presente como espinha dorsal do que se concebeu como "cultura cristã", que incorpora o platonismo de Plotino na *ratio pulchretudinis* anselmiana, configurando o paradigma que não raro manterá a tarefa de anatematizar outras linguagens cristãs. Certamente, se não é possível identificar simplesmente o projeto balthasariano como não-recepção do Vaticano II, se pode falar de não recepção da pastoralidade, sobretudo na compreensão de verdade dialógica, enquanto elemento inovador que a intencionalidade pastoral do concílio incorpora, e acaba sendo vista então como hermenêutica da descontinuidade. Tal diferença hermenêutica na verdade reside no fato de que está considera que a *forma* do mistério dada pelo outro é reconhecida de modo que na própria descoberta de sentido do outro está contemplada de algum modo uma abertura para o mistério de Deus que pode ser melhor compreendido pelo mistério de Cristo, na apreensão da sabedoria salutar em que a revelação tem seu efeito na realização humana. Assim a recepção eclesial se dá não por uma imposição da *forma*, mas pela capacidade de alargar a forma pelo modo agápico de viver a mistagogia e a gratuidade do serviço.

Com efeito, a teologia balthasariana lançou as linhas teológicas fundamentais do pontificado de Woityla, plasticamente identificados na *Veritatis Splendor* e no *Catecismo* de João Paulo II, que unifica sobretudo a esse *canon estético teológico* a teologia moral, certamente superando uma linguagem formalista, mas mantendo um hilemorfismo estético, bem como no segundo Ratzinger, a estética teológica virá ao encontro da teologia da história bonaventuriana que reforça a ideia de uma cultura cristã, especialmente na *Professio fidei* e na *Donum veritatis*, chegando mesmo no terceiro Ratzinger, um eco dessa teologia da história, na sútil inversão do *veritatis faciende in caritatis* conciliar para *Caritas in vertitate* da encíclica papal.

Tal hermenêutica doutrinária, ainda que superando o formalismo pré-conciliar, esbarra, contudo, no essencialismo, que não deixa de estabelecer uma forma insuficiente para compreender os dramas de época, presentes não raro na própria Igreja, como se verificou na série de escândalos recentes que tem origem no Pontificado de João Paulo II. Se para a estética teológica na cruz está presente o "amor do Pai", e certamente está para quem procura contemplar a harmonia da obra redentora, porém para quem está na cruz, a percepção é de tragédia e desolador abandono (Mt 27,46).

naocomercial.0CreativeCommons

Deste modo, a linguagem pastoral não se baseia em um otimismo estético, pois tampouco o concílio é otimista (THEOBALD, 2012b), mas parte indutivamente da realidade marcada pelo sofrimento, para denunciar as causas da tragédia e anunciar a esperança na forma do que aqui chamamos de otimismo trágico (VILLAS BOAS, 2013, p. 897-909), enquanto hermenêutica da fé de reconhecer que o mundo apesar de absurdo, comporta a possibilidade de um Mistério igualmente inexplicável (reserva escatológica) que é o fato da possibilidade de se encontrar um sentido para a vida, mesmo quando este se esvai e de descobrir ainda um modo cristão de dar sentido vida, marcado por essa insistente provocação para busca da verdade, para a descoberta da doação de si a outrem, e pela descoberta da amizade com Deus. A beleza da pastoralidade não se apresenta como atenuação da tragédia em uma cosmologia harmônica, mas sim da insistência empática de caridade criativa de reinventar a vida, na força do Espírito e na sabedoria do Evangelho, como *canon identitátio* a fim de se identificar aquilo que o Espírito já fez silenciosa e atematicamente no receptor da mensagem e dos valores cristãos, como fonte de esperança.

5 A recepção prática das Conferências Gerais do Episcopado Latino Americano

Um dos elementos da recepção conciliar que se desenvolveu lentamente foi a "confirmação papal", dado o cisma de linguagem na apreensão dogmática do Mistério de Cristo, por ocasião do Concílio de Calcedônia (451), consolidando o lento processo de recepção. Contudo, o ato pontifício não coincide com o processo de recepção, podendo por vezes instalar-se ambiguamente sem alcance efetivo, como em Nicéia (325) e Éfeso (431). Usando a metáfora de Sesboüe, um concílio é como um bom vinho, que "precisa envelhecer para obter a recepção", pois se trata da paciência histórica da maturação que vai colhendo frutos e reconhecendo a teologia conciliar como uma "doação de sentido", e assim sendo, "sinal da ação do Espírito" que vence as vicissitudes do tempo (2004, p. 108-109).

A postura magisterial pode tanto confirmar a recepção em andamento de uma teologia conciliar, assim como a intervenção por "via de autoridade", pode provocar um momento de inflexão que retarda a resolução dos conflitos por "via argumentativa", como visto acima, quando fatores externos ao debate influenciam a uma "não-recepção", que não raro, retroalimenta uma cultura de litígio. Entretanto, deve-se atentar que a recepção não é linear. Alguns traços fundamentais podem ser identificados como caminho para a reforma apresentados pela teologia conciliar do Vaticano II. Entre outros que podem ser elencados, aqui salientamos: 1) a concepção de ver-

dade conciliar, enquanto disposição para a busca da verdade apresentada como "diálogo" e "serviço" de discernimento se desdobra na disposição para o ecumenismo, diálogo religioso, ciências e com todos aqueles que se colocam "no dever de buscar a verdade", incluindo o ateísmo, respeitando e promovendo a liberdade de consciência; 2) a primazia da caridade como modo de buscar a verdade e privilegiadamente interpretar o Evangelho, e; 3) crescer na amizade com Deus por meio de um "autêntico espírito litúrgico" que conjuga "ação" e "contemplação", e desta se retroalimenta as motivações e esperanças da práxis.

Na teologia conciliar, esse complexo de imagem contempla a teofania divina a partir dos mistérios da vida de Cristo, resgatada a linguagem bíblica profusamente, que iluminam a busca da verdade, em sua busca de sentido, e o protagonismo da caridade, que na teologia latino americana se prolongou na opção pelos pobres, como uma teologia sensível à realidade dos países em desenvolvimento, e a miséria produzida pela irresponsabilidade e manipulação política. Com efeito, tais elementos serão parte do processo de recepção estética, enquanto mudança de mentalidade e da recepção prática enquanto reformas institucionais em seu modo de proceder. Exemplos da recepção prática são as conferências gerais do episcopado latino americano (THEOBALD, 2006, p. 495). Tal recepção prática está implicada em uma recepção estética, na medida em que, como vimos acima, acontece pelo seu "grau de verdade", como "em que medida reconhecemos nela alguma coisa, nos conhecemos e nos reconhecemos nela", ao oferecer um "novo juízo" que "funde e educa novas sensibilidades", bem como "responde as expectativas", "abre novas questões para ulteriores respostas", em um prazeroso desvelamento de possibilidades, juntamente com a possibilidade da "frustração de expectativas", permitindo entrar "verdadeiramente em contato" com a "realidade", funcionando como "sentido criador da experiência negativa à *práxis* da vida", conduzindo a "renovar" a "percepção das coisas" (JAUSS, 2003, p. 12; 48; 85).

Os conflitos pós-conciliares são desdobramentos das justaposições não resolvidas, sobretudo no que diz respeito a concepção conciliar de verdade, entre um "enfoque confessional" que tem como pano de fundo, de um lado a linguagem dogmática tradicional dedutiva, tributária de uma cosmologia harmônica que privilegia o gênero doutrinal, em detrimento da "perspectiva cultural" em sua pluralidade de linguagens cristãs, que adota o estilo pastoral, indutivo, na medida em que parte da condição antropológica, como interlocutor em busca de sentido, mediante seus próprios dramas. A história recente das conferências serão testemunhas do processo de recepção do Vaticano II, entre a consolidação do estilo pastoral da linguagem presente na Gaudium et Spes, a partir de uma autocrítica eclesial, gérmen da reforma desejada, e a não recepção dessa pastoralidade presente na linguagem doutrinária, ainda bem essencialista, apesar de sua reformulação estética.

naocomercial.0CreativeCommons

Assim, a II Conferência Geral do Episcopado Latino Americano (Medellín, 1968) recebe a teologia conciliar com o tema *"A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio"* fazendo algumas opções pastorais decisivas em que a Igreja não se vê como *"desviada"*, mas *"voltou-se para"* o homem, consciente de que *"para conhecer Deus é necessário conhecer o homem"*, pois Cristo é aquele em quem se manifesta o mistério do homem, e assim, procurou a Igreja compreender este momento histórico do homem latino-americano à Luz da Palavra, que é Cristo, para *"tomar consciência mais profunda do serviço que lhe incumbe prestar neste momento"* (MEDELLÍN, 1968, Introdução) distanciando-se definitivamente da Conferência do Rio de Janeiro que visava "*a evangelização como defesa da fé e das vocações e a preparação do clero"*, vendo a *"necessidade mais urgente da América Latina"* em prol das vocações sacerdotais e religiosas a fim de ampliar o *"esforço contínuo por conservar e defender a fé católica"* (Rio de Janeiro, 30, 45). Não sem já se fazer presente a consciência de um "*Deus justo chama à justiça e a fraternidade"* diante do "*panorama social que apresenta o Continente Latino-americano"* (n. 65), contudo, em meio a visão de missão como recristianização da sociedade, imbuído de um "anti-modernismo" e um "anti-protestantismo".

Ademais, na Conferência de Puebla (1979), estes duas eclesiologias voltam a se debater, entre a ênfase pastoral de se inserir nos problemas da histórica e a ênfase dogmática, também remanescente do *espírito do Rio*, na esteira da tentativa de discernimento magisterial às apalpadelas de compreender a missão de "*Evangelização no presente e no futuro da América Latina"*, sendo simultaneamente motivada pela *Evangelii nuntiandi* de 1975, como também se verifica as reticências do mesmo Paulo VI na declaração *Mysterium Ecclesiae* de 1973. Em Puebla já se verifica uma tensão na recepção de Medellín, como ainda não acabada, na tentativa de contextualizar a pastoralidade conciliar, incorporando a eclesiologia de comunhão do Vaticano II à missão de "libertação da opressão", cunhando a expressão eclesiológica de "comunhão e participação" (n. 842), procurando redespertar a natureza "eclesial" do Cristianismo além da ótica de "agente de transformação sócio-politico-econômico".

Outrossim, sendo a questão de Deus, sobretudo na Europa um problema de "eclesiologia criptografada", o papado de João Paulo II, sobretudo a partir de 1981 com o segundo Ratzinger na Congregação de Fé e Doutrina, a dar o tom dogmático na arquitetura "eclesiológica-existencial", pela qual a eclesiologia pastoral terá dificuldade (RATZINGER, 2000), chega a um momento de inflexão em Santo Domingo (1992), com a projeto de "Nova Evangelização" como instância crítica na caminhada da Igreja Latino-americana a fim de estabelecer sim, a tarefa de "evangelizar à partir de uma profunda experiência de Deus" (n. 91), porém com uma "iluminação teológica" dogmática, em que toda a doutrina adquire sentido (n. 21), e que resulta em um cisma de linguagem, dado o dissenso hermenêutico

entre linguagem doutrinária tributária da concepção de cultura cristã, e as linguagens incorporadas pelas teologias contextuais a partir do horizonte de expectativas de cada cultura.

Por outro lado, Aparecida parece ser um momento de inflexão ao projeto de Santo Domingo, de modo bastante inusitado em que surge um terceiro Ratzinger, presente no *Discurso de Abertura* da Conferência, deixando de lado um discurso de análise conciliar como "processo progressivo de decadência" para a releitura de uma "nova etapa" junto a Cristo, o *"Vivente que caminha ao nosso lado, mostrando-nos o sentido dos acontecimentos"*. Na condição de pastor em busca da verdade e não mais como teólogo dogmático responsável pela adequação teológica a um *canon estético*, Bento XVI, retoma o que é próprio deste "Continente da Esperança", reconhecendo na *opção preferencial pelos pobres* um dom implícito na experiência de fé com Jesus Cristo, unindo ao menos textualmente, as duas eclesiologias, Medellín-Puebla e Santo Domingo, ao unir o compromisso com os pobres à uma experiência profunda e transformadora com a pessoa de Jesus Cristo, em que a paixão por Cristo alimenta o amor porque Aqueles que Ele ama (Aparecida, 146; 152; 167; 195; 201; 220; 275; 277).

Mais que isso, se as intervenções dos bastidores políticos costumam retardar os processos de recepção conciliar, desta vez, tais influências externas ao debate teológico foram elementos catalizadores para a transição de uma linguagem dogmática para a pastoralidade programática, textual e extratextual, no qual resulta na reforma institucional encampada por Francisco, e não mera reformulação estética da *Veritas*. Mudança de mentalidade essa, produzida não por decreto, mas pela lenta assimilação da recepção de uma mudança de época, também eclesial, sensível as dores de seu tempo, aberto ao discernimento do Espírito, atuante no mundo, mas que pede um crescimento na *amizade com Deus*, fonte de toda a alegria do Evangelho, pelo qual chegamos a ser "plenamente humanos", alcançado o nosso "ser mais verdadeiro", e "fonte de toda evangelização" de anunciar o amor de Deus que "devolve o sentido da vida" (*Evangelii Gaudium*, 8).

A chamada pastoralidade conciliar não significa que todas as experiências foram positivas, mas indica o horizonte a ser percorrido como traço fundamental da recepção conciliar a ser assimilado criativamente. A insistência na linguagem dogmática surtiu um efeito não esperado de anestesiar os conflitos internos eclesiais, mantendo um olhar contemplativo abstrato, reforçando a razão de recusa do otimismo estético da linguagem da fé. Se há uma cultura cristã, o que não cabe nesse trabalho, seguramente ela não está ausente da dinâmica de interculturalidade, sabendo reconhecer o receptor como ativo, de modo que não é suficiente esclarecer os conteúdos da fé no âmbito intraeclesial, mas exige tentar apreender o modo de compreensão do outro, no exercício de elaborar "explicações necessárias e verdadeiramente suficientes" (DV 25). Vale ainda dizer que outra cultura

naocomercial.0CreativeCommons

não altera o conteúdo da revelação, pois a rigor coincide com um Mistério que se nos escapa, mas a pastoralidade reconhece que outra cultura pode inclusive ampliar a compreensão do Mistério que se revela também na práxis, solicitando uma disposição para enxergar na realidade os vestígios da presença de Deus, ponto de partida do diálogo.

A linguagem pastoral, e portanto, histórico-existencial, parece ter sido o meio pelo qual se deu a recepção do Concílio, e consequentemente, a consciência da necessidade de reforma, que não esgota ou reduz o dado Mistério, mas sim reorienta a sua percepção para uma postura contemplativa na ação, expressão cara à mística cristã, inclusive, enquanto traduz uma teopatodiceia, como modo cristão de dar sentido à vida, descobrindo-se responsável pela mesma, à imitação de Jesus Cristo.

Conclusão

Conforme Jaus, a linguagem tem capacidade de recriar imagens, e assim a linguagem pastoral do Vaticano II é capaz, não somente de recriar a imagem eclesial e da Tradição, mas de recriar a própria imagem da modernidade, e por isso a questão da "linguagem" não é uma questão qualquer, mas constitui uma tarefa presente na reforma como de "grande importância para a vida da Igreja", pois deve ser capaz de "dar expressão à natureza do homem, aos seus problemas e à experiência das suas tentativas para conhecer-se e aperfeiçoar-se a si mesmo e ao mundo [...] dar a conhecer as suas misérias e alegrias, necessidades e energias, e desvendar um futuro melhor" e ajudar "os fiéis em estreita união com os demais homens do seu tempo" a procurar "compreender perfeitamente o seu modo de pensar e sentir, qual se exprime pela cultura" (GS 62).

Imbuído da proposta conciliar de aproximar a linguagem teológica da literatura e da arte, cabe uma ilustração estética, tal qual a crítica ao Cristianismo cunhou inúmeras imagens poéticas, como o *Cândido* de Voltaire (1694-1778), tipo literário de um cristão ingênuo, marcado por um otimismo estético. Por sua vez, Mark Twain (1835-1910) apresenta um Adão moderno, que nos serve para compreender o receptor de uma mudança de época. Um Adão fenomenólogo que vai observando as coisas e nomeando-as, e um dia se espanta com o fato de Eva ter emagrecido repentinamente e encontrar um bebê, do qual estava certo que era um "réptil". Contudo, na medida em que crescia, pode verificar melhor a espécie nova, que se parecia muito com a raça humana, mas devido as brincadeiras saltitantes, teve a certeza de era um canguru, levando-o a chama-lo de "Canguru Adamiense" (2000, p. 73). Ao morrer, entretanto, estava convicto de que aquela espécie era um urso. Portanto, em seu "testamento para o gênero humano" afirma: "Deixo aos meus filhos a minha capacidade de duvidar" (p. 81-82).

Seguramente, face a este Adão moderno, não é o *Candido* que lhe interpela, mas a imagem poética conciliar por excelência, a saber a de Jesus de Nazaré, o Cristo, "amigo de Deus e dos homens" como diria Santo Alberto Hurtado, que veio até nós como um de nós, como capaz de compreender as inquietações cotidianas e contemporâneas, ao mesmo tempo caminho de docilidade ao Espírito que desvela o mistério do amor do Pai, a ser contemplado, mas que por ser Mistério, como lembra o Areopagita, *"escapa a todo raciocínio"* e *"permanece aquém da transcendência Daquele que é simplesmente despojado de tudo e que se situa para além de tudo"* (Teologia Mística, 1045 D), e que assim sendo deixa seus vestígios em culturas, linguagens, e desejos do coração humano.

Certamente os momentos de inflexão da teologia latino-americana, não foram em vão, mas serviram para aprofundar ainda mais a relação entre experiência de Deus e serviço ao próximo, de modo que a contemplação da vida de Cristo nos torne um outro cristo para o outro. A reforma conciliar em sua pastoralidade não visa olvidar a Tradição, mas com ela aprender a mirar melhor no mistério da encarnação do Verbo, em que a estética do texto conciliar, enquanto texto a ser contemplado/meditado conduz a ética cristã de descobrir nos homens de hoje, e especialmente nos pobres, o "Cristo neles" (EG, 198), simultaneamente centro de nossa contemplação e de nossa ação, no qual vamos desvendando o enigma do amor.

Se a procura de crescer na amizade com Deus e buscar a verdade como discernimento da caridade pode ser considerado um princípio permanente de reforma, não seria a teologia latino-americana, um modo de recepção dessa reforma, de partir da realidade (VER/Verdade), para discernir a partir da esperança do Evangelho (JULGAR/Contemplar) a ação mais adequada (AGIR/Caridade)? Não será os tempos de Francisco, a confirmação desse processo de recepção conciliar? A época em que o melhor vinho já pode ser servido, transubstanciado das lágrimas do poço do sofrimento latino-americano para "pôr a Igreja em movimento de saída de si mesma, de missão centrada em Jesus Cristo, de entrega aos pobres" (EG, 97).

Referências

BALTHASAR, H. U. von. *Gloria: Una Estética Teológica. Vol. 1*. Madrid: Encuentro, 1985.

_____. *Ensayos teológicos*. II. Sponsa Verbi. Madrid: Encuentro/ Cristiandad, 2001.

_____. *Teologia da História*. São Paulo: Novo Século/Fonte Editorial, 2005.

CONGAR, Y. *La «Réception» comme réalité ecclésiologique* In *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n. 56 (1972), pp. 369-402.

naocomercial.0CreativeCommons

_____. "Valeur et portée oecuméniques de quelques príncipes herméneutiques de Saint Thomas d´Aquin" In *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 57 (1973), p. 611-626.

HARNACK, G. A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*: Vol III. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

JAUSS, H. R. *Historia calamitatum et fortunarum mearum* In COHEN, R. *The Future of Literary Theory*. New York: Roudedge, 1989, p. 112-128.

_____. *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur: Gesammelte Aufsätze*. [s.l.]: München, 1977.

_____. *History of Art and Pragmatic History* In AMACHER, R; LANGE, V. *New Perspectives in German Literary Criticism*. Princeton: Princeton University Press, 1979, p. 432-464.

_____. *Paradigmawechsel in der Literaturwissenschaft* In *Linguistische Berichte*, vol. 1, Tübingen: Helmut Buske Verlag, 1969.

_____. Äesthetische Erfahrung und literarische Hermeneutik – Band I: Versuche im Feld der äesthetischen Erfahrung. München: Willhelm Fink Verlag, 1977b.

_____. *Literatura como Provocação*. Lisboa: Passagens, 2003.

METZ, J. B. *La foi dans l'histoire et dans la société: Essai d'une Théologie Fondamentale Pratique*. Paris: Cerf, 1999.

RATZINGER, J. Fé y Futuro. Desclée de Brouwer: Bilbao, 2013.

_____. Intervention sur l´Ecclésiologique de la Constituition "Lumen Gentium" In *Congrès International sur la mise en Ouevre du Concile Oecumenique Vatican II*. Roma: 2000.

ROOT, M, verbete *Recepção* In LACOSTE, J. Dicionário Crítico de Teologia. São Paulo: Paulinas/Edições Loyola, 2004.

RUSH, O. *The Reception of Doctrine: An Apropriation of Hans Robert Jaus' Reception Aesthetics and Literary Hermeneutics*. Roma: Editrice PUG, 1997.

SCHWANE, J. *Histoire des Dogmes:* Tome II. Paris: Gabriel Beauchesne & Cie, 1903.

SESBOÜE, B. *O Magistério em questão.* Petrópolis: Vozes, 2004.

THEOBALD, C. O estilo pastoral do Vaticano II e sua recepção pós-conciliar: Elaboração de uma criteriologia e alguns exemplos significativos In *Perspectiva Teológica*, 122 (2012), p. 217-236.

_____. Intuições do Concílio Vaticano II para a atualidade In IHU — Instituto Humanitas UNISINOS. Disponível em <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/514275--intuicoes-do-concilio-vaticano-ii-para-a-atualidade>.

_____; SESBOÜE (dir). *A Palavra da Salvação (séculos XVIII-XX)*. Col. História dos Dogmas – Tomo 4. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

TWAIN, M. *Extracts from Adam´s Diary and from Eve´s Diary*. Massachusetts: Applewood Books, 2000.

VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

VEYNE, P. *Quando nosso mundo se tornou cristão* [312-394]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VILLAS BOAS, A. Entre a Teografia e a Teologia In FERREIRA, A. M. (org). *Teografias: Sentimento Religioso e Cosmovisão Literária*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2011, p. 267-287.

_____. A proposta de uma teopatodiceia In *Anais do 26º Congresso Internacional da SOTER*. Belo Horizonte:2013, p. 897-909.

Alex Villas Boas. Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Professor de Teologia na PUC-São Paulo e no Instituto São Paulo de Estudos Superiores (ITESP). Editor da Teoliteraria e Coordenador do GT de Religião, Arte e Literatura da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião (SOTER). Trabalhos mais significativos: Teologia e Poesia (2011) e o projeto de pesquisa Teografias sobre Literatura e Religião (2011-2013) financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia de Portugal e pelo Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional, atuando como professor-pesquisador convidado pelo Departamento de Letras da Universidade de Aveiro (Portugal).

Endereço: Av. Nazaré, 93
Ipiranga
04263-100 *São Paulo* — SP
e-mail: avmariano@pucsp.br.

naocomercial.0CreativeCommons