

Cadernos Teologia Pública

As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II: a favor de uma "gramática gerativa" das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja

Christoph Theobald

ano X - número 77 - 2013

INSTITUTO
HUMANITAS
UNISINOS




UNISINOS
UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS

As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II:

a favor de uma “gramática gerativa” das relações
entre Evangelho, sociedade e Igreja

Christoph Theobald

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública

Ano X – Nº 77 – 2013

ISSN 1807-0590

Responsáveis técnicos

Cleusa Maria Andreatta

Caio Fernando Flores Coelho

Revisão

Isaque Gomes Correa

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

MS Ana Maria Formoso – Unisinos

Prof. Dr. Celso Cândido de Azambuja – Unisinos

Prof. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Dra. Susana Rocca – Unisinos

Conselho científico

Prof. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Prof. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Prof. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.3590 8213 – Fax: 51.3590 8467

www.ihu.unisinos.br

Cadernos Teologia Pública

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.

As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja

Christoph Theobald

A imagem do “gancho”, usada por Karl Rahner, nos permite compreender o desafio atual da recepção do Concílio Vaticano II. Em 27 de fevereiro de 1964 ele escreveu para Herbert Vorgrimler: “Voltei ontem de Roma, cansado. Mas lá sempre podemos nos esforçar para evitar o pior e para que, aqui e ali, *um pequeno gancho* seja suspenso nos esquemas para uma teologia futura”.¹ “Aqui e ali, um pequeno gancho”, eis o *potencial de futuro* dos documentos conciliares; este potencial, hoje, só pode ser distinguido no diálogo com o nosso próprio diagnóstico do momento presente.

Tal *leitura prospectiva* dos textos impõe-se atualmente porque a mutação cultural que tem ocorrido desde 1962 é considerável e parece dar razão àqueles e àquelas que nada mais esperam do Concílio Vaticano II. Levanto, pois, a hipótese de que precisamos mudar nossa relação com o Concílio: a tarefa *prioritária* não é mais somente ler os documentos do Vaticano II, obviamente tributários do contexto dos anos 1960, para neles buscar um *ensinamento* relativamente completo a ser aplicado a seguir; o principal desafio consiste, hoje, em aprofundar-se nas *maneiras de proceder* que o Concílio soube inventar. Essas maneiras nos permitem evitar confusões entre situações diferentes, abordando ao mesmo tempo as nossas com o aporte do Concílio, do modo como ele se revela, justamente graças à distância histórica que dele nos separa.

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

Eu gostaria de introduzir aqui, no nosso debate, a ideia de uma “gramática gerativa”, desenvolvida pelo linguista americano Noam Chomsky, *grosso modo*, na época do Concílio. Não se trata de endossar todos os resultados da pesquisa de Chomsky, que, em muitos aspectos, estão ultrapassados. No entanto, sua ideia principal de que uma gramática *engendra* todos os enunciados de uma língua e representa o saber intuitivo que possuem os sujeitos falantes acerca da formação de seus enunciados parece-me poder ser aplicada, por analogia, ao *modo de engendramento* dos textos conciliares e, sobretudo, à maneira de *formar*, nos dias de hoje, existências cristãs e eclesiais em nossa própria situação cultural. É especialmente significativo que, graças à pesquisa bíblica, o Concílio se tenha defrontado com a questão da “fundação” da Igreja e de sua gênese atual em países ditos de “missão”. Por trás de uma visão aparentemente estática, encontra-se, na verdade, toda uma *abordagem genética* da tradição cristã, abordagem que, por certo, ainda não forma uma gramática, mas representa o “terreno” onde esta pode constituir-se, se forem inseridas aí as “maneiras de proceder” que o Concílio também codificou. O desafio dessa leitura genética ou processual do Vaticano II está em poder pôr o futuro do Evangelho e

da Igreja no seio da sociedade, nas mãos de *todo* o povo de Deus, o que foi a principal finalidade do Concílio.²

Numa primeira parte, desenvolverei, portanto, essa visão global do Vaticano II, insistindo na sua perspectiva genética, pouco percebida pela pesquisa. Numa segunda parte, introduzirei nessa perspectiva genética as “maneiras de proceder” às quais me referi, mostrando que elas constituem o núcleo de uma gramática de formação de uma vida cristã e eclesial. Por fim, remontarei ao *ponto de partida* da diferença cristã no seio de uma determinada sociedade – ponto de partida que foi redefinido pelo Vaticano II – na saída da cristandade e a ser buscado hoje de uma nova maneira.

I

Uma “visão genética” da existência cristã e eclesial

Antes de traçar a abordagem genética da tradição cristã, dispersa no conjunto do corpus textual, convém

² Desenvolvemos esta perspectiva com todas as referências necessárias em Christoph Theobald, *La réception du concile Vatican II*. I. Accéder à la Source. US nouvelle série, 1, Paris, éd. du Cerf, 2009.

lembrar brevemente a amplitude da visão global proposta pelo Vaticano II.

1 O Evangelho, a sociedade e a Igreja

As investigações destes últimos anos destacaram o fenômeno de intertextualidade e a ideia do “corpus textual”, que, apesar da sua complexidade interna e de suas múltiplas fórmulas de compromisso, propõe uma visão coerente. Esta articula, de fato, o referente último que é o Evangelho de Deus, a sociedade moderna e a Igreja, sendo esta última duplamente *descentrada* pela escuta da Palavra de Deus e pela presença do outro. Esse conjunto organiza-se em torno de dois eixos: o eixo vertical ou teológico do corpus e o eixo horizontal ou eixo de comunicação.

No *eixo vertical ou teológico*, intervém o conceito central da autorrevelação, ou mesmo da autocomunicação de Deus (*Dei Verbum* (DV), 2 e 6). Três afirmações permitem compreender a questão decisiva desse conceito: (1) Deus não tem nada a nos revelar daquilo que poderíamos descobrir por nós mesmos um dia (esta primeira afirmação encerra toda e qualquer confusão entre a Revelação e o gênio humano, e permite pensar

teologicamente a secularização; cf. também *Gaudium et spes* (GS), 36). (2) Deus tem uma única coisa a nos dizer: Ele mesmo como Evangelho e Ele mesmo como nosso destino (esta segunda afirmação é positiva e garante a unicidade da tradição cristã: o acesso à *intimidade de Deus* por intermédio de Cristo). (3) Se Deus disse tudo acerca de sua própria intimidade abissal em Jesus, então Ele pode calar-se agora (o que Ele ainda poderia nos dizer, uma vez que já disse tudo em seu Filho? – lembra-nos São João da Cruz. Agora, é o seu silêncio que nos fala, dando-nos, pelo Espírito Santo, a palavra certa, aquela que não pode vir senão da nossa consciência e da nossa liberdade; cf. *Gaudium et spes*, 16 e *Dignitatis humanae* (DH), 10).

Onde é que encontramos essa autorrevelação de Deus? Nas Escrituras e na Tradição: “A Santa Tradição e a Santa Escritura” – diz *Dei verbum* (DV) 7 – “são como um espelho no qual a Igreja, na sua trajetória terrestre, contempla Deus, de quem ela recebe tudo, até chegar a encontrar-se frente a frente com Ele”. A Igreja, portadora das Escrituras e transmissora do que recebeu, situa-se na história e na sociedade; ela ocupa, portanto, o eixo horizontal de comunicação. Nela, cruzam-se os dois eixos do corpus para *descentrá-la*: ela recebe tudo de Deus para pôr-se a serviço do Reino no próprio seio de toda

sociedade. Se a Revelação evangélica tem efetivamente a *forma relacional* que acaba de ser descrita, seria contraditório conceber a Igreja e nossa vivência cristã fora de tal concepção da relação: a existência cristã e eclesial é relacional ou não é nada! Baseando-se nesse critério, o Concílio aborda as múltiplas relações externas da Igreja, bem como sua estruturação interna.

A articulação dos dois eixos do corpus textual do Vaticano II, o eixo horizontal e o eixo vertical, reproduz o “princípio pastoral” que João XXIII legara ao Concílio: a relação de comunicação que os cristãos e a Igreja mantêm com os outros não deve somente partir dos portadores do Evangelho para se dirigir àqueles que podem recebê-lo, mas deve também *inverter-se* (conforme o belíssimo preâmbulo de *Gaudium et spes*: “não há nada verdadeiramente humano que não encontre eco no coração dos discípulos de Cristo”). É *dentro* dessa relação – *reversível* – conduzida pelo Espírito que se manifesta a última Palavra de Deus que é Cristo.

As consequências desta reversibilidade só se aclararam durante o último período do Concílio, despertando então uma nova atenção para o enraizamento histórico e cultural dos destinatários do Evangelho, ou mesmo para a própria historicidade da Revelação, que, por esta razão, permanece submetida a uma reinterpretação con-

tínua, em função da *situação* daquelas e daqueles para os quais é transmitida. Se, por um lado, esta relação pastoral ou querigmática parece relativamente simples num primeiro nível, ela se torna, por outro lado, consideravelmente mais complexa quando se introduz o parâmetro hermenêutico, ligado precisamente à pluralidade dos contextos em que essa relação é concretamente vivida.

Ora, essa atenção pastoral e hermenêutica voltada para a diversidade dos contextos e para a pluralidade crescente das figuras do cristianismo não suscita apenas a questão de sua unidade eclesial e católica, mas também o problema do anúncio do Evangelho e da implantação da Igreja *in situ*, principalmente em *situações* em que, por diversas razões, o Evangelho não é mais ou ainda não é ouvido e a Igreja só existe em estado embrionário. A legítima preocupação “ecumênica” ou católica da unidade corre o risco de ocultar essa vertente genética que está presente na obra conciliar de modo mais discreto e que se adapta, em particular, aos contextos considerados anteriormente.

2 ...numa perspectiva genética

A percepção desta perspectiva dispersa nos documentos depende, na verdade, de uma dupla de-

cisão interpretativa, muito pouco praticada e pensada atualmente:

- 1) O diagnóstico da nossa situação atual – seja na Europa, seja aqui no Brasil provavelmente – nos convida, em primeiro lugar, a relativizar a distinção clássica entre países já cristianizados e países de missão; o que nos conduz a *superar também a justaposição* dos textos conciliares dedicados à Igreja: de um lado, *Lumen gentium* (LG) e *Gaudium et spes*, e de outro, *Ad gentes* (AG). Ora, o Decreto *Ad gentes* sobre a atividade missionária da Igreja – que foi muito criticado desde o Concílio – é o único documento que nos dá uma *visão genética* da fé e da Igreja no seio da sociedade.
- 2) É preciso também identificar o pano de fundo bíblico desse texto e de outros documentos como *Lumen gentium* para lhe conferir – “no rastro” de *Dei verbum* – o status de *matriz* da nossa própria maneira de conceber o nascimento da fé e da Igreja nos dias de hoje. O Novo Testamento é, na verdade, a expressão da criatividade das comunidades primitivas; sua perspectiva “fundadora” está presente em *Lumen gentium*, sem exercer aí uma função

estruturante. Levanto, portanto, a hipótese de que uma nova sensibilidade bíblica para o surgimento das comunidades e Igrejas do Novo Testamento, assim como também a nossa situação histórica de exculturação nos convidam a interpretar a visão global de *Lumen gentium* a partir da perspectiva eclesio-genética do Decreto *Ad gentes*, pois, em nossa hipótese, há uma ligação intrínseca e pneumatólogica entre a fundação apostólica da Igreja e as “fundações” que hoje estão em pauta.

A visão genética do Decreto aparece claramente no seu número 6. A atividade missionária da Igreja diferencia-se (1) conforme as “condições”, ou seja, “os povos, os grupos humanos e os homens aos quais se destina a missão” (AG, 6 § 2) e, em função dessa diferenciação, (2) leva a uma seleção das atividades ou dos “meios”: uma determinada Igreja “vivencia um começo e etapas [...]; às vezes, sendo até mesmo obrigada, depois de um início bem-sucedido, a lamentar novamente por um recuo ou, no mínimo, a permanecer num estado de semiplenitude e insuficiência” (ibidem).

Esclarecida a finalidade da missão – o anúncio do Evangelho e a implantação da Igreja (AG, 3, § 3) –, o segundo capítulo descreve as três etapas de uma eclesio-gê-

nese no seio da sociedade. O primeiro artigo dedica-se ao ponto de partida: o “testemunho” do cristão dentro do seu ambiente não cristão; “presença” cujo objetivo é de “que os outros considerem suas boas obras, glorifiquem o Pai (cf. Mt 5, 16) e – acréscimo decisivo do qual voltarei a falar mais adiante – percebam de forma mais plena o sentido originário da vida humana e a relação universal de comunhão entre os homens” (AG, 11, § 1). No segundo artigo, a questão é a pregação do Evangelho, com uma análise do processo de conversão e de sua estrutura espiritual e sacramental, processo este que tem por objetivo reunir o povo de Deus (AG, 13 e 14). É somente no terceiro artigo que se retrança passo a passo e, por assim dizer, a partir de baixo a “formação” da comunidade cristã, os ministérios necessários a essa gênese sendo primeiramente nomeados em toda a sua extensão (AG, 15, § 7), antes de abordar o ministério presbiteral e outras vocações específicas (AG, 16-18).

Obviamente, essas diferentes etapas têm um caráter *ideal-padrão*; isso precisa ser observado numa situação cultural em que continuidades pastorais em longo prazo são difíceis e dificultam todas as nossas previsões ou “mapas de orientação”, a ponto de, às vezes, paralisar nossa criatividade. A referência do Decreto à *Escritura* e mais especificamente ao Evangelho de Lucas e

aos Atos é de grande auxílio aqui. Esse “fio” escriturário revela-se pela primeira vez no número 4, que relaciona e desenvolve de maneira original o número 4 de *Lumen gentium* sobre o envio do Espírito e percorre, em seguida, o texto em seu conjunto. Vamos “seguir” este fio, em função da decisão interpretativa anunciada acima.

Advertido por essa breve sondagem no Decreto *Ad gentes*, identifica-se rapidamente, sob a visão global de *Lumen gentium*, que reproduz a grande narrativa bíblica entre o começo e o fim da história, uma outra lógica que o próprio texto designa por “fundação” (*fundatio*): a Igreja não pode ser compreendida somente a partir do desígnio trinitário, mas se manifesta primeiro e antes de tudo num plano histórico “em sua fundação” (LG, 5). Esta perspectiva partindo “de baixo” encontra-se em vários momentos estratégicos do texto: pela primeira vez, no número 5, que relaciona o “começo” (*initium*) da Igreja no Evangelho do Reino proclamado por Jesus (LG, 5, § 1) com o “começo” do Reino na Igreja nascente (LG, 5, § 2); mais adiante, no número 19, sobre o colégio apostólico, e no número 24, sobre o “diaconato” dos apóstolos e seus sucessores. O número 26 merece uma menção particular por ser o único a introduzir na perspectiva universalista da Constituição uma consideração sobre a Igreja *local*, adotando, aliás, a famosa tese rahneriana da Igreja em diáspora: “Nessas

comunidades, tão pequenas e pobres, como podem ser muitas vezes, ou dispersas, Cristo está presente pela virtude de quem forma a Igreja una, santa, católica e apostólica” (LG, 26, § 1).

O que interliga todas essas passagens é sua relação com as Escrituras. Em particular, os dois números 24 e 26 retomam a perspectiva narrativa dos Atos dos apóstolos; isso é expressamente documentado pelas múltiplas remissões escriturárias. Ora, um simples inventário de *todas* as menções da Igreja ao segundo livro de Lucas evidencia uma concepção histórico-genética que, tendo iniciado em Jerusalém, passa, só *depois* da longa narrativa da fundação de outras Igrejas locais e no momento do discurso de adeus de Paulo aos anciãos de Éfeso, para uma perspectiva teológica e universal: “Sejais os pastores da Igreja de Deus, que Ele adquiriu pelo seu sangue” (At 20, 28). Neste ponto final relativo, a narrativa de Lucas vai ao encontro do “começo” explicitamente trinitário da Constituição sobre a Igreja, que devemos reler hoje – é justamente a nossa hipótese – partindo “de baixo”, a partir do Decreto sobre a atividade missionária e numa “perspectiva de fundação”.³

3 Cf. Christoph Theobald, *Présences d'Évangile II. Lire l'Évangile de Luc et les Actes des apôtres en Creuse et ailleurs*, Éditions de l'Atelier, Paris, 2011.

Estas poucas indicações devem bastar para dar crédito à ideia de “gênese”, que não concerne somente a um aspecto da visão global, explicitada no início, mas sobre os *três parâmetros em conjunto* – *Evangelho, sociedade e Igreja* –, precisamente na sua articulação mútua. Outros textos conciliares poderiam ser referidos aqui para embasar e desenvolver essa perspectiva, que, longe de qualquer linearidade ou de qualquer ideia de acabamento, respeita os meandros da história e reconhece recuos ou mesmo fases de insuficiência.

Ora, as resistências em relação a essa perspectiva são grandes porque a tendência a fixar, ou mesmo a sacralizar, *uma* figura da Igreja na sociedade impede de ver a perspectiva genética com o seu enraizamento escriturário, ao preço – muito alto – de limitar progressivamente os terrenos de criatividade ou mesmo de eliminá-la completamente. Se quisermos despertá-la, não podemos nos contentar em destacar a abordagem genética e processual das “coisas” da fé, precisamos também ajudar os fiéis a nela se inserirem ativamente – a famosa *participatio atuosa* – e transmitir-lhes, por conseguinte, uma “maneira de proceder”. Apresenta-se aqui a ideia de uma “gramática gerativa” bem específica: aquela que podemos aplicar em todas as nossas situações missionárias; aquela que os padres conciliares já podiam ter

pressuposto no momento em que tiveram de se libertar da massa dos textos preparatórios e engajar-se por sua conta e risco num processo de deliberação e decisão.

II Uma maneira de proceder

O Concílio teria sido impensável, de fato, sem a sua preparação mais ou menos distante por múltiplos movimentos de renovação bíblica, litúrgica, catequética, apostólica, social, etc. (*UR*, 6) e suas pedagogias pastorais e espirituais, a mais difundida sendo a da Ação Católica. Por diferentes razões, esses movimentos enfraqueceram no período pós-conciliar. Hoje, a Igreja conforma-se cada vez mais com as formas pós-modernas de conviver com um “todo provisório”, criando assim, constantemente, novos “acontecimentos”, correndo o risco de afastar-se daqueles que se produzem na vida dos homens e de negligenciar uma formação profunda.

Para seguir o itinerário eclesiogenético que acaba de ser traçado, é preciso, pois, inspirar-se numa *maneira de proceder* que se enraíze firmemente no *modus agendi* do próprio Cristo e de seus apóstolos, tal como foi retraçado na segunda parte de *Dignitatis humanae* (*DH*, 11).

Esta maneira de proceder comporta duas vertentes: uma maneira de ouvir a Palavra de Deus e uma maneira de ouvir-se mutuamente.

1 Uma maneira de ouvir Deus nos falar

- 1) Pensa-se evidentemente no capítulo 6 de *Dei verbum* sobre “a Santa Escritura na vida da Igreja”, texto recentemente revalorizado pela exortação pós-sinodal *Verbum Domini* (*VD*, 2010). Cinquenta anos depois do Concílio, pode-se dizer que esse capítulo, como o conjunto da Constituição sobre a Revelação, mudou consideravelmente as práticas eclesiais, não somente no espaço litúrgico ou no plano da *lectio divina*, mas também e principalmente graças à criação de uma variedade de grupos bíblicos. Eles leem o texto bíblico de *maneira gratuita* e num *espaço hospitaleiro* cuja primeira marca não é necessariamente a pertinência eclesial e as diferentes práticas religiosas que a expressam. É a *humanidade* do texto, sua promessa de uma vida mais humana, mas também sua maneira de abordar as fragilidades e os abismos do ser

humano que atraem os leitores, aguçando o seu olhar e estimulando os seus ouvidos, ajudando cada um a perceber o que acontece em si mesmo e nos outros, primeiramente dentro do próprio grupo e depois fora deles. Alguns desejam então identificar-se com este ou aquele personagem da narrativa bíblica e, talvez, com uma determinada figura maior das narrativas evangélicas, participando com ela de uma escuta atual da própria voz de Deus.

- 2) Essa escuta da Palavra de Deus não pode ser separada de um discernimento concomitante dos “sinais dos tempos”, abordado na Constituição Pastoral *Gaudium et spes*. Insisto um pouco nesta segunda vertente de uma mesma prática de assimilar, pois um dos maiores problemas do Vaticano II está em ter tratado separadamente essas duas leituras, a interpretação da Bíblia e a interpretação do momento presente. Ora, as duas são inseparáveis, assim como o são Jesus Cristo e os tempos messiânicos; e é impossível ouvir *hoje* a voz de Deus sem percebê-la já em ação naquelas e naquelas que encontramos no cotidiano, inseridos na sua cultura.

Gaudium et spes codifica esta maneira de deixar “o humano raciocinar” no coração do crente (GS, 1): “*Movido pela fé* através da qual *ele se acredita conduzido* pelo Espírito do Senhor, que preenche o Universo, o povo de Deus esforça-se para discernir, entre os acontecimentos, as exigências e as solicitações de nosso tempo, dos quais ele participa com os outros homens, quais são os verdadeiros sinais da presença e do desígnio de Deus. *A fé*, na verdade, ilumina todas as coisas com uma luz nova e nos faz conhecer a vontade divina sobre a vocação integral do homem, orientando assim o espírito para soluções plenamente humanas” (GS, n. 11, § 1).

A “fé” aqui referida é logo uma “fé” que interpreta a realidade. Isso não pode ser diferente porque o real é, por princípio, velado, e a ele só temos acesso à custa de um trabalho de decifração que compromete aqueles que se dedicam a essa tarefa. Por exemplo, pensemos nos acontecimentos coletivos e individuais que marcam nossa história ou então nas realidades da vida e de nossos corpos humanos: múltiplos pontos de vista podem ser adotados sobre essas realidades, precisamente porque não existe o saber absoluto e englobante que permitiria explicar todos esses fenômenos. Longe de impor a outros sua própria interpretação do real, os padres conciliares entram nesse discernimento com seus próprios recursos:

sua tradição, as Escrituras em primeiro lugar, e principalmente com o seu senso da “fé”. Eles a percebem e discernem em outrem, deixando, ao mesmo tempo, que o outro encontre suas próprias palavras para expressá-la, oferecendo-lhe, em certos momentos, as palavras de sua própria história.

Uma tripla atenção orienta esse processo de interpretação, balizado pelas três palavras-chave de *Gaudium et spes* (n. 11): “acontecimentos, exigências e solicitações”. A “fé” toma forma, na verdade, diante de “acontecimentos” imprevistos; o evangelho de Lucas já o assinala, evocando, desde o prólogo, “os acontecimentos que se passaram entre nós” (Lc 1,1), e a história concretiza esse aspecto fatural da fé, hoje como ontem. Ora, individuais ou coletivos, esses acontecimentos trazem à tona “exigências” às vezes de dimensão gigantesca, como o atual desafio ecológico; exigências ou necessidades que, para serem enfrentadas, requerem energias consideráveis de “fé” e, ao mesmo tempo, as liberam. Como não ver, por fim, os “desejos” ou “solicitações” que se manifestam por ocasião deste ou daquele acontecimento e ativam a orientação “messiânica” da humanidade, implicada no “desígnio de Deus”, muitas vezes de formas inesperadas, às vezes deformadas. *Gaudium et spes* (n. 11) apoia-se, de fato, no desejo de “soluções

plenamente humanas”: esta ambição utópica suscitou, na época moderna e no Concílio (por exemplo, no debate com e sobre o marxismo), conflitos terríveis e sempre suscitará; mas o sinal da “fé” aí se expressa. Esta fé não pode manter-se sem perceber e abrir brechas, por menores que sejam, em palavras e pela ação, em nossas situações muitas vezes bloqueadas, onde um futuro diferente e melhor se anuncia.

- 3) É impossível levar a cabo essas duas práticas baseadas numa capacidade de escuta e de aprendizado e visando a uma conversão permanente sem uma iniciação espiritual que dê acesso à interioridade e, em última instância, ao “colóquio” entre Deus e o homem, na solidão e na liturgia. Felizmente, a Constituição sobre a liturgia *Sacrosanctum concilium* (SC) também registrou a visão genética da Igreja. Cita-se frequentemente o início do número 10: “A liturgia é o *cume* ao qual tende a ação da Igreja e, ao mesmo tempo, a *fonte* donde decorre toda a sua virtude”. O “cume” e a “fonte”: estas duas metáforas supõem um itinerário. Ele é bem retrçado no número 9, jamais citado; número “gancho” que, não distante do segundo capítulo do Decreto *Ad gen-*

tes, lembra os primeiros passos em direção à escuta do Evangelho, antes da continuação do caminho no número 10 que retorna da liturgia para a vida cotidiana. Em contrapartida, o Concílio é pouco sensível à dificuldade crescente do homem contemporâneo de alcançar a interioridade; esta dificuldade requer um aprendizado bem mais elementar do que a entrada na liturgia. O vocabulário da “conversa” e do “colóquio” com Deus, no entanto, está bem presente em vários textos.

Somente esta tripla “maneira de proceder” a ser transmitida aos cristãos permitirá que a recepção conciliar atravessasse outro limiar. Os padres conciliares viveram essa tríplice prática da escuta da Palavra, do discernimento dos sinais dos tempos e do colóquio íntimo e público com Deus, antes de codificá-la em diferentes textos. E como eles vinham de contextos muito diferentes, trazendo às vezes orientações opostas, essa prática espiritual tornava-se complexa ou mesmo impossível de aplicar sem atravessar todo tipo de conflito. Como ouvir a Palavra de Deus e discernir os sinais dos tempos quando o vizinho não a ouve da mesma maneira e não percebe o momento presente com a mesma visão. A interioridade e até mesmo a celebração da liturgia são submetidas a

duras provas, mesmo que possam tornar-se a fonte de uma verdadeira conversão. É, de fato, impossível ouvir a Palavra de Deus sem desejar ouvir-se mutuamente. O Concílio também inventou uma maneira de avançar rumo a um verdadeiro entendimento; procedimento precioso para uma abordagem genética ou missionária da Igreja, quando os seus atores se deparam com diferenças cada vez mais acentuadas e conflitos de orientação, afinal de contas, bastante normais.

2 Uma maneira de ouvir-se mutuamente

É principalmente no Decreto sobre o ecumenismo e na Declaração sobre a liberdade religiosa que encontramos as indicações mais precisas sobre a “busca comum da verdade” (*UR*, 11 e *DH*, 3). Dois aspectos devem ser destacados: (1) a importância da *argumentação* que foi determinante na abordagem conciliar em seu todo e que se encontra, como foi assinalado no início, em certas partes mais sensíveis dos documentos; (2) o critério determinante de *concordância* entre *aquilo* que é buscado pelos parceiros da busca – a verdade do Evangelho – e a *maneira* de buscá-la, “com amor pela verdade, caridade e humildade”, como diz o Decreto sobre o

ecumenismo. Esse critério é decisivo, não só permitindo a todos consentir livremente ao que foi decidido de comum acordo como também lhes dá uma maior possibilidade de julgar a credibilidade de uma visão de futuro baseada na solidez de uma gênese da Igreja, e não em estratégias autoritárias.

Promovida por João XXIII e Paulo VI, esta maneira de ouvir-se mutuamente apoia-se obviamente em regras do jogo bem precisas. O fato de estas regras terem sido contestadas várias vezes pela “minoría” conciliar mostra claramente que, já durante o Concílio, uma verdadeira mudança paradigmática esteve em pauta. Ora, é impossível esperar de uma aplicação de regras conciliares a conversão que tal mudança requer. Paulo VI tomou consciência disso fazendo de tudo para possibilitar, nos limites do tempo, um entendimento baseado na convicção íntima de cada um dos participantes, o que exigiu a aceitação de alguns “compromissos”. O “milagre” do entendimento produziu-se então, deixando, ao mesmo tempo, certos problemas não resolvidos para o laboratório pós-conciliar.

Essas duas vertentes de uma mesma maneira de proceder formam a base ou o núcleo de uma gramática gerativa bem específica pelo fato de estar enraizada no *modus agendi* do próprio Cristo (DH, 11), seu *modus con-*

versationis (DV, 7) – maneira de se relacionar com o outro, de viver com o outro – ou ainda na sua figura de pobreza e humildade (LG, 8); é a vertente cristológica dessa gramática. Ela também é específica porque explicita um elemento fundamental bem presente em toda gramática, qualquer que seja a “língua”: a palavra efetivamente proferida por alguém, aqui e agora, a escuta e o entendimento são sempre da ordem da surpresa imprevisível e do “milagre”. Isso é ainda mais verdadeiro quando, no nosso falar, na escuta e na vitória sobre a violência – no entendimento mútuo –, se faz ouvir ao mesmo tempo – sem confusão, sem separação – a própria voz de Deus; é a vertente pneumatológica dessa gramática.

É justamente esse “acontecimento” específico, sempre relacional, que constitui o *ponto de partida* da eclesiogênese ou, em outras palavras, a própria instância em que o Evangelho, quando ouvido, introduz uma distinção originária entre nossa vida comum em sociedade e nossa reunião (*congregatio*) como discípulos em torno do Messias Jesus: a Igreja sempre em gênese. É esta *diferenciação*, tão discutida na difusão da cristandade e no Concílio Vaticano II, que deve ser repensada hoje, pois ela determina precisamente o status da “gramática” conciliar, em particular, a posição decisiva dos “sinais dos tempos”.

III

A Igreja na história e na sociedade: uma diferenciação originária

Já percebemos que o Decreto sobre a atividade missionária da Igreja está convencido de que a simples “presença” dos cristãos na vida cotidiana de seus conterrâneos, o seu *testemunho de vida*, pode gerar uma reação de admiração da parte destes, levando-os a “glorificar o Pai (cf. Mt 5, 16) e a *perceber mais plenamente o sentido autêntico da vida humana e vínculo universal de comunhão entre os homens*” (AG, 11, § 1). A segunda parte dessa formulação é surpreendente; ela retoma, numa nova forma, a afirmação de *Lumen gentium* 1 de que a Igreja é “sacramento”, sinal e meio, não somente da união com Deus – o que é tradicional –, mas também e ao mesmo tempo da unidade do gênero humano.

Sob essas diferentes formas, essa afirmação substitui a visão pós-tridentina da Igreja como sociedade perfeita (*societas perfecta*), colocando-se ao lado das sociedades humanas, superando-as ao mesmo tempo por sua origem sobrenatural: a Igreja tem tudo *em si mesma* para ser autossuficiente! Ora, a Igreja do Concílio Vaticano II é radicalmente *descentrada*: duplamente descentrada, em

relação à Revelação e em relação à sociedade. Expliquemos este ponto antes de concluir.

1 A serviço do Reino

Este duplo descentramento, referido várias vezes, é anunciado desde o início de *Lumen gentium*, confirmado por *Ad gentes* e encontra sua forma completa em *Gaudium et spes*, que introduz a ideia já explicitada da reversibilidade das *relações* pastorais, sustentada pela novíssima valorização da “vocação *humana*”, a “vocação *cristã*” estando a serviço dela. Ora, esta maneira *diacônica* de expressar o “distintivo” cristão me parece ter a ganhar se for relacionada com o que acaba de ser dito acerca dos “sinais dos tempos” e, de forma mais ampla, acerca dos “sinais” e “gestos messiânicos” do próprio Jesus, que, segundo os Evangelhos, manifestam precisamente a misteriosa presença do Reino de Deus, *bem além da fronteira do cristianismo instituído*.

Provindo do profeta Isaias, esses sinais da inauguração dos tempos messiânicos são *peças vivas*: os pobres que ouvem a Boa Notícia; os presos que são libertados, os cegos que veem (Lc 4, 17-21 et 7, 21-23), etc. Lucas elabora toda uma lista desses sinais, que ele completa nos

Atos dos apóstolos. Na teoria paulina dos carismas, cujo campo de aplicação é mais intraeclesial, são também *personas vivas*, e só secundariamente funções específicas que são entendidas e recebidas como manifestações da graça multiforme; *Lumen gentium* 7 registra esse ponto decisivo graças ao seu conceito de *charismaticus*. “Os membros que parecem mais frágeis” e “que carecem de honra” (1Co 12, 22sv) têm particular participação, segundo Paulo, na edificação do corpo de Cristo.

A ideia central da Igreja “como sacramento universal da salvação” (LG, 1, 9 e 48), retomada por *Ad gentes*, 1 e 5, recebe aí uma nova plausibilidade crítica: os sinais messiânicos que se mostram de maneira imprevisível e os carismas dados *hic et nunc* gratuitamente ultrapassam a esfera eclesial dos sete sacramentos, mas se deixam subsumir sob o conceito bíblico de *μυστήριον*, cujo aspecto corporal e significativo é perfeitamente restituído na tradução por *sacramentum*; desde que, no entanto, se assinale, em relação à qualquer ritualização unilateral – com *Ad gentes* 4 –, a dimensão *fatual* ou *histórica* do mistério e não se deixe de passar dos gestos às *personas* e à sua preocupação mútua (1Co 12, 24sv), como sinal messiânico por excelência.

Essa convergência requer uma conversão fundamental do olhar: são assim submetidas a uma dura

crítica não somente nossas concepções hierárquicas da Igreja e da sociedade, mas também todas as estratégias pastorais autoritárias que não se apoiam nos carismas ou nos sinais dados *de forma efetiva* a uma determinada comunidade ou sociedade. Sempre corremos o risco de prolongar inconscientemente a ideia de uma Igreja “sociedade perfeita”, na defensiva em relação ao seu ambiente societal ou inundando-o com seus próprios conselhos morais e benfeitores, sem ser capaz de receber o que quer que seja desse ambiente. Quando, por graça, essa conversão ou inversão individual e coletiva se produz, a Igreja é posta numa justa relação em relação à sociedade moderna e contemporânea, podendo então dar aos concidadãos dos cristãos a possibilidade de “perceber de maneira mais plena o sentido autêntico da vida humana e o vínculo universal de comunhão entre os homens”.

2 A favor de uma teologia do laço social e político

Não basta dizer que o recuo de Deus, em nossas sociedades pós-seculares, tornou o viver junto e o laço social e político fundamentalmente “enigmáticos”, entregando a sociedade a uma auto-organização e a uma autodecifração, atos coletivos fundados numa “consciência

difusa do justo”, irredutível a qualquer objetivação e em “excesso” em toda codificação, mesmo naquela dos direitos humanos.⁴ *Gaudium et spes* e a prática do discernimento dos “sinais dos tempos” pressupõem – como já foi dito – que o real seja velado; dedicar-se ao discernimento é, pois, uma maneira de participar da tarefa de autodecifração e de auto-organização que cabe a toda a sociedade, tarefa esta extremamente conflituosa.

Mas, hoje, somos mais sensíveis à *desagregação dramática* do laço, pelo menos à sua precariedade cada vez mais radical, não somente no plano sincrônico do viver junto no cotidiano, mas também na sua diacronia, o pacto geracional sendo largamente hipotecado pela imensa dívida financeira e ecológica que contraímos para com as gerações futuras, cuja vida num planeta hospitaleiro não está absolutamente mais garantida. A imposição do “laço” por parte de alguns na história dos totalitarismos europeus cedeu lugar a uma ditadura mais sub-reptícia: o fascínio exercido pela inimaginável

ficção técnica daquilo que alguns chamam de “homem aumentado” ou “transumano” e a tirania imposta pelos mercados financeiros. Se, por um lado, regulações são necessárias pelo fato de poderem barrar a violência, uma questão mais fundamental, por outro lado, assombra as consciências: onde buscar, nas rupturas atuais, as energias espirituais de resistência e de instituição positiva de *outro* modo de viver juntos que seja diferente daquele que um neodarwinismo consciente em maior ou menor medida nos impõe?

É, portanto, considerando esse difícil “viver juntos” que podemos fazer valer, hoje, o que poderíamos designar por uma “filosofia implícita do Reino de Deus”, veiculada pela obra de Lucas e pelos outros sinópticos. Em todos os níveis da sociedade, a questão essencial é, de fato, aquela da “confiança” ou de uma “fé” instauradora de relações. Ora, a emergência de tal “fé”, capaz de mover montanhas nas mais diversas situações, é sempre da ordem da surpresa, exigindo por parte de todos os atores uma disponibilidade interior para surpreender-se e perceber esse tipo de “acontecimento”, muitas vezes ocultado por inumeráveis comportamentos estratégicos; em analogia com o *sensus fidei* propriamente cristão (*Lumen gentium*, n. 12), poder-se-ia chamar essa capacidade de percepção de *sensus Regni*. Em qualquer

4 Cf. Claude Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Paris, Fayard, 1986; cf. também *id.*, *Essais politiques (XIX^e-XX^e siècles)*, Paris, Seuil, 1986 (principalmente “Permanence du théologico-politique?”, *ibid.*, 251-300). Cf. também C. Theobald, *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, vol. I, “Cogitatio fidei”, n. 260, Paris, Le Cerf, 2007, 307-315.

sociedade, são primeiramente as novas gerações que reservam essas “surpresas”, mas são também as “pessoas que formam vínculo”, não devido a determinado programa de ação, mas sim porque a sua humanidade convida outros a lhes dar crédito. A atitude do Reino de Deus manifesta-se nessas surpresas.

A gramática gerativa a que nos referimos encontra aqui, para concluirmos, sua verdadeira razão de ser e seu status. Como a Igreja não dispõe mais, em nossas sociedades pós-seculares, de uma *visão englobante* que se sobreponha – como na época da cristandade – ao seu passado e ao seu futuro imprevisível, *traduzir a identidade cristã como “maneira de proceder” ou mesmo como “gramática”* é uma forma de se inserir nessas socieda-

des, deixando, ao mesmo tempo, que Deus nelas fale, e *deixá-lo falar precisamente graças a “sinais messiânicos”, por e em “sinais messiânicos”*: pessoas que, à custa de sua vida, formam vínculo ou o restauram quando ele é rompido. A autocomunicação de Deus, ou Deus tornado “presente” como Evangelho por intermédio de Cristo, manifesta-se nesse tipo de instauração do “vínculo de humanidade”, sempre imprevisível, embora tão esperado em qualquer sociedade.

É o que uma *leitura prospectiva* do acontecimento e da obra do Concílio Vaticano II nos permite descobrir hoje, desde que abordados a partir de um diagnóstico de nossa própria situação e com um *sensus Regni* suscitado e conduzido pelo silêncio benfeitor de Deus.

Cadernos Teologia Pública: temas publicados

- N. 1 – *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- N. 2 – *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- N. 3 – *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- N. 4 – *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- N. 5 – *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- N. 6 – *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- N. 7 – *Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- N. 8 – *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- N. 9 – *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- N. 10 – *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- N. 11 – *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- N. 12 – *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- N. 13 – *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- N. 14 – *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- N. 15 – *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- N. 16 – *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- N. 17 – *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- N. 18 – *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Suess
- N. 19 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch
- N. 20 – *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 2ª parte – Manfred Zeuch
- N. 21 – *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel

- N. 22 – *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade cristãs* – Jacques Arnould
- N. 23 – *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- N. 24 – *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- N. 25 – *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 – *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 – *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
- N. 28 – *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 – *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
- N. 30 – *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
- N. 31 – *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
- N. 32 – *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 – *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
- N. 34 – *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 – *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 – *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
- N. 37 – *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio
- N. 38 – *O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas* – Peter C. Phan
- N. 39 – *Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo* – Paulo Suess
- N. 40 – *Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha* – Benedito Ferraro
- N. 41 – *Espiritualidade cristã na pós-modernidade* – Ildo Perondi
- N. 42 – *Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta* – Ildo Perondi
- N. 43 – *A Cristologia das Conferências do Celam* – Vanildo Luiz Zugno
- N. 44 – *A origem da vida* – Hans Küng
- N. 45 – *Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga* – Maria Cristina Giani
- N. 46 – *Ciência e Espiritualidade* – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 – *Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana* – Antônio Cechin
- N. 48 – *Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff* – Águeda Bichels

- N. 49 – *Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos* – Karl-Josef Kuschel
- N. 50 – *“Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão* – Cesare Giraudo, SJ
- N. 51 – *O Deus vivo em perspectiva cósmica* – Elizabeth A. Johnson
- N. 52 – *Eucaristia e Ecologia* – Denis Edwards
- N. 53 – *Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje* – José A. Zamora
- N. 54 – *Mater et Magistra – 50 Anos* – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Bezzo
- N. 55 – *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I* – Daniel Marguerat
- N. 56 – *Igreja Introversa: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum”* – Andrea Grillo
- N. 57 – *Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã* – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 – *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo* – Christoph Theobald
- N. 59 – *Deus e a criação em uma era científica* – William R. Stoeger
- N. 60 – *Razão e fé em tempos de pós-modernidade* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 61 – *Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura* – Karl-Josef Kuschel
- N. 62 – *Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição* – Luigi Perissinotto
- N. 63 – *A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico* – Felix Wilfred
- N. 64 – *Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea* – François Euvé
- N. 65 – *O Livro de Deus na obra de Dante: Uma releitura na Baixa Modernidade* – Marco Lucchesi
- N. 66 – *Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno* – Mary E. Hunt
- N. 67 – *Silêncio do deserto, silêncio de Deus* – Alexander Nava
- N. 68 – *Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites* – Jean-Louis Schlegel
- N. 69 – *(Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual* – Degislando Nóbrega de Lima
- N. 70 – *Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: Estudos sobre religião e internet* – Moisés Sbardelotto
- N. 71 – *Rumo a uma nova configuração eclesial* – Mario de França Miranda
- N. 72 – *Crise da racionalidade, crise da religião* – Paul Valadier
- N. 73 – *O Mistério da Igreja na era das mídias digitais* – Antonio Spadaro
- N. 74 – *O seguimento de Cristo numa era científica* – Roger Haight
- N. 75 – *O pluralismo religioso e a igreja como mistério: A eclesiologia na perspectiva inter-religiosa* – Peter C. Phan
- N. 76 – *50 anos depois do Concílio Vaticano II: indicações para a semântica religiosa do futuro* – José Maria Vigil



Christoph Theobald, teólogo jesuíta, é professor de Teologia Fundamental e Dogmática na Faculdade de Teologia do Centre-Sèvres, em Paris e especialista em questões de teologia fundamental e de história da exegese. É redator-chefe adjunto da revista *Recherches de Science Religieuse*. Possui trabalhos em história da exegese (séculos XIX e XX, Modernismo) e em história dos dogmas, em teologia fundamental e dogmática (cristologia, trindade, criação, antropologia, eclesiologia), no campo da estética e em teologia pastoral.

Algumas publicações do autor

THEOBALD, Christoph. “As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: o cristianismo como estilo”. In: *Cadernos Teologia Pública*, ano VIII, n. 58, São Leopoldo, 2011.

_____. *La Réception du Concile Vatican II*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.

_____. “Dans les traces...” de la constitution “*Dei Verbum*” du concile Vatican II. Paris : Les Éditions du Cerf, 2009.

_____. “Música e Teologia em Johann Sebastian Bach”. In: *Cadernos Teologia Pública*, ano IV, n. 27, São Leopoldo, 2007.

_____. *L'univers n'est pas sourd*. Sciences et foi en quête de sens. Com Bernard Saugier e outros. Bayard, 2006.

_____. *L'Église sous la Parole de Dieu*. Cap. IV em Histoire du Concile Vatican II. 1959-1965. Tome V: Concile de transition. La quatrième session et la conclusion du Concile. Paris-Leuven: Le Cerf-Peeters, 2005.

_____. *Le Christianisme comme style* (2 volumes). Paris: Le Éditions du Cerf, 2007.