

Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento

João Batista Libânio, SJ

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Aloysio Bohnen, SJ

Vice-reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Diretora adjunta

Hiliana Reis

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública

Ano 2 – Nº 16 – 2005

ISSN 1807-0590

Responsável técnica

Cleusa Maria Andreatta

Revisão

Mardilê Friedrich Fabre

Secretaria

Caren Joana Sbabo

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

Profa. Esp. Âgueda Bichels – Unisinos

Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Dármis Corbellini – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. MS Laurício Neumann – Unisinos

MS Rosa Maria Serra Bavaresco – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Profa. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho técnico-científico

Profa. 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

Profa. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

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

Profa. 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.: 51.5908223 – Fax: 51.5908467

www.unisinos.br/ihu

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 busca 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 constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos de Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.

Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento

João Batista Libânio, SJ

O Concílio Vaticano II encerrou a longa etapa da Contra-Reforma e da neocristandade, modificando profundamente o clima da Igreja. A sua contextualização implica vários passos:

1. Alguns traços da Igreja da Contra-Reforma;
2. Realidades socioculturais que provocaram a crise desse modelo;
3. A crise dentro da Igreja, provocada pela entrada da modernidade;
4. Fatores imediatos que decidiram sobre a convocação e a orientação do Concílio nos seus inícios;
5. Evento conciliar.

I. Alguns traços da Igreja da Contra-Reforma

Esse modelo prevaleceu durante os séculos que se seguiram ao Concílio de Trento e que se firmou na era piana (de Pio IX a Pio XII), durante mais de um século (1846-1958).

J. Delumeau traçou brilhantemente a epopéia da construção dessa figura de Igreja, surgida depois da Reforma Protestante. Sem reбуços, considera um mito a idéia de uma Idade Média cristã de massas essencialmente rurais. Havia um grupo de cristãos bem evangelizado. O povo professava uma religiosidade voltada para as realidades deste mundo por meio das devoções, das pro-

massas, dos ritos que eram praticados para resolver os problemas imediatos da vida cotidiana. Não se vivia, na realidade, uma religião “sobrenatural”, de salvação eterna, mas fundamentalmente a de satisfação das necessidades imediatas.¹

A Igreja tridentina bate em duas teclas: na visibilidade e na necessidade da salvar a alma, articulando as duas. Ela se propunha a isso como meio necessário para evitar a condenação eterna. E o principal caminho era a prática sacramental. Os sacramentos, na sua visibilidade, exprimiam um meio absolutamente necessário para ser católico e assim salvar-se. Além deles, exigia-se professar a doutrina da fé e da moral ensinada pelo magistério da Igreja. A este o fiel devia obediência.

A identidade da Igreja se moldava pelo modelo de S. Roberto Bellarmino (1542-1621) de uma Igreja como comunidade dos homens reunidos mediante a profissão da verdadeira fé, a comunhão dos mesmos sacramentos, sob o governo dos legítimos pastores, e, principalmente, do único vigário de Cristo sobre a terra, o Romano Pontífice (...). Não se exige, observa o santo, para que alguém possa ser declarado membro dessa Igreja verdadeira, da qual falam as Escrituras, nenhuma virtude interior. Basta

professar exteriormente a fé e participar visivelmente dos sacramentos, coisas que o próprio sentido pode constatar (...) A Igreja é uma comunidade (*coetus*) dos homens tão visíveis e palpáveis quanto a comunidade do povo romano ou o Reino de França ou a República de Veneza” (S. Roberto Bellarmino).

Tanto mais se reforçava essa visibilidade quanto mais as igrejas saídas da Reforma insistiam na fé fiducial (*sola fide*), na graça imputada (*sola gratia*) e no livre exame da Escritura (*sola scriptura*). O magistério da Igreja era a garantia da ortodoxia da fé e da moral, e o ministério ordenado era o legítimo dispensador dos sacramentos. E, ao defrontar-se com a modernidade, ela acentuou ainda mais a visibilidade sacramental, a ortodoxia das verdades de fé e da moral, a obediência à hierarquia em oposição à autonomia da razão científica e à liberdade dos sujeitos, tão afirmadas pela cultura moderna.

Essa compreensão da Igreja implicava um paradigma mental, para usar analogicamente um conceito de Th. Kuhn. Ele pode ser definido pelo caráter essencialista. Em outro estudo, chamei-o de “momento do objeto”. As realidades são pensadas naquilo que elas têm de essencial, definitivo, imutável, fora de qualquer perspectiva

¹ J. Delumeau, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 5.

histórica. A teologia nutria a obsessão das definições essenciais para exprimir a substância mesma das coisas, das verdades, da fé, do dogma.

Cl. Geffré cognominou-a de teologia dogmatista. Era a teologia dominante. Preocupava-se com perguntas internas à própria teologia em busca de clareza conceitual e não se deixava questionar pelos problemas vindos das ciências nem das experiências existenciais das pessoas nem da práxis. Permanecia longe do pensamento histórico com temor de este relativizá-la. A perspectiva dogmatista pergunta: Qual é a essência da verdade, da realidade? Em latim, se diz: *Quid est? Que é?* Criou-se a palavra latina *quidditas*, de pouca elegância, precisamente para traduzir a resposta da pergunta. É a quiddidade, termo que o dicionário Houaiss conhece e define: “entre os escolásticos, essência ou natureza real de algo”. As respostas já vinham prontas dos catecismos e manuais que permaneceram intocados, praticamente, durante séculos. As modificações eram cosméticas, mas não afetavam realmente o conteúdo.

Subjazia a essa teologia uma posição dualista da realidade humana. Dois mundos se opunham radicalmente: natureza e graça ou se quisermos mais exatamente, natural e sobrenatural. A essência do mundo so-

brenatural é a graça. A essência do mundo natural é a natureza.

O mundo sobrenatural é o mundo da salvação. O mundo natural, se não é o da condenação, pelo menos, torna-se alheio à salvação. Predominava uma compreensão extrinsecista da graça, como realidade externa à natureza e que lhe vinha modificar as possibilidades e atividades. Tudo o que era humano sem uma explícita intenção sobrenatural era desvalorizado em vista da vida eterna.

Esta teologia condicionava a autocompreensão e o agir da Igreja. Ela fazia parte do mundo da salvação e “fora dela não havia salvação”.

Este era o contexto eclesiástico principal que prevalecia na Igreja. Uma Igreja marcada pela visibilidade de suas características essenciais, por uma teologia dogmatista, zelando pela ortodoxia, por uma prática litúrgica bastante ritualista, por uma disciplina eclesiástica estrita, e por uma teologia dualista. As definições do Primado e da Infallibilidade do Magistério Pontifício do Concílio Vaticano I fizeram concentrar a compreensão de Igreja na pessoa do Papa. Nesse contexto, um Concílio aparecia como algo supérfluo, custoso e perigoso. Valeria mais confiar na administração romana com o carisma e assis-

tência especial do Espírito Santo em questões de dogma e moral.

Se alguém pensasse, neste horizonte, nalgum concílio, seria unicamente para reafirmar as verdades de Trento e do Vaticano I, acrescentando aquelas que se contraporiam aos erros surgidos na modernidade mais recente.

II. Realidades socioculturais que provocaram a crise deste modelo

A morte de Pio XII não foi simplesmente o fim de um pontificado, mas o de uma era da Igreja. Um longo arco de dez séculos de modelo eclesiástico recebia um primeiro golpe de morte. Fatores externos e internos da Igreja provocaram o desmoronamento dessa concepção de Igreja, abrindo o espaço para a novidade do Concílio.

1. O século das Grandes Guerras e suas conseqüências

Nenhum século, na história da humanidade, acumulou centena de milhões de cadáveres por causa das guerras. A Europa terminou a Segunda Guerra em ruínas materiais e espirituais. Vieram à luz os inomináveis cri-

mes cometidos pelo nazifascismo em horrendos campos de extermínio de judeus e outros inimigos. A consciência européia mergulhou em gigantesca crise de valores, de credibilidade, de verdade, de ética.

Ao mesmo tempo, iniciou-se um processo de reerguimento econômico jamais visto. A nação vencedora da guerra, os EUA, investiram bilhões de dólares na reconstrução econômica de países da Europa, inclusive da Alemanha, país derrotado. Viviam-se verdadeiro milagre econômico. A industrialização e a modernização transformavam uma Europa ainda muito agrícola em gigantesco parque industrial, rico e produtivo. A economia de mercado triunfava. Impunha-se a racionalidade econômica, mas ainda sob o controle do estado do bem-estar social, da pressão dos movimentos sociais e da Doutrina Social da Igreja, de modo que o neocapitalismo se humanizou muito em relação à sua fase selvagem manchesteriana.

Dois fatores agiram paradoxalmente. De um lado, o abismo de miséria física e moral, de outro, a experiência e uma mentalidade de euforia de natureza materialista, de confiança no modelo econômico americano e na sua cultura. E essa cultura ostentava ao mundo um regime democrático de separação entre Igreja e Estado. Mesmo nessa situação, foi possível que uma liderança católica na pessoa de J. F. Kennedy assumisse a Presidência

da República, abalando as teorias da era piana contra a democracia e a separação entre Igreja e Estado. O ar de esperança vinha do novo mundo e já não da velha Europa. Anunciava-se, dentro de uma igreja católica, até então fortemente européia e romana, o declínio do eurocentrismo. Ele foi corroborado pela onda de descolonização na África e na Ásia. Era o fim do colonialismo. O Terceiro Mundo ascendia à ribalta da história. Reinava um clima libertário. Desde a Indonésia, que se tornara independente em 1945, até o Zaire em 1960, uma série de países da África e da Ásia ia construindo sua identidade nacional na esperança e alegria da liberdade. Mesmo as colônias portuguesas, que se libertaram mais tarde, já se moviam em direção à autonomia, ao iniciarem, em 1964, as guerras da independência.

2. O impacto cultural

A era piana reagira e resistira à modernidade. Entretanto, esta se impunha fora do ambiente eclesiástico com força crescente, partindo da elite ilustrada até as camadas populares. Quatro traços da cultura moderna foram decisivos para modificar profundamente o contexto envolvente do Concílio.

As ciências desfizeram a imagem do mundo antigo no qual ainda a fé e a teologia se exprimiam grandemente. Era a imagem ptolomaica do universo, fixista, extremamente espacial, em que as próprias realidades celestes se situavam. Os céus lá em cima, a terra no meio e, em baixo, o inferno. Dentro dessa visão, a linguagem teológica forjou especialmente a escatologia.

A nova imagem nasceu da influência dos cientistas N. Copérnico (1473-1543), Galileu Galilei (1564-1642) e Newton (1642-1727), substituindo pela matemática o que era pensado em categoria de espaço localizável e regido por forças divinas e angélicas. Em seu lugar, entraram as leis da mecânica que Newton formulara. “A ciência positiva moderna e a física matemática de Galileu e Newton destruíram para sempre a venerável imagem do mundo que garantia aos filhos da terra um lugar privilegiado, sob o olhar misericordioso da divindade”². Substituiu-se a autoridade da Igreja pela constatação científica.

Mais próximo dos anos conciliares, circulavam as teorias darwinianas do evolucionismo, ameaçando a concepção que a teologia fazia dos inícios de graça e pecado da humanidade. Emergia dessa concepção um ser

² G. Gusdorf, *A agonia da nossa civilização*, São Paulo, Convívio, 1978, p. 32s.

humano bem diferente daquele posto no paraíso terrestre na inocência inicial para depois do pecado ser expulso. Nos princípios, estava um homem muito próximo do animal na sua violência destrutiva e que se originava de ondas evolutivas. Eram os primeiros momentos de um conflito entre fé e ciência que até hoje perdura. No entanto, o Concílio Vaticano II assumiu enfrentar tal problema e re-interpretar verdades de fé no novo horizonte das ciências modernas.

Um segundo encontro se deu com a emergência da subjetividade. Em termos simples, significou a tomada de consciência por parte do sujeito moderno de sua liberdade, autenticidade, autonomia em contraste com a situação anterior de dependência das forças da natureza, das tradições familiares, religiosas e culturais. Já não as acatava por si mesmas, mas as fazia passar pelo crivo de sua própria experiência, da maneira de ver as coisas. O existencialismo que freqüentava as academias tornou-se um modo comum de as pessoas pensarem e viverem. Assim, verdades e valores, que ontem se impunham pela força da autoridade e das tradições, eram questionados pelas pessoas com base na própria vivência, no gosto e no prazer.

A história marcou o contexto cultural do Concílio. Rompeu com a concepção estática das formulações das

verdades dogmáticas e morais. A metodologia histórica vinha sendo empregada em vários campos do pensar moderno, gerando certa relativização dos conhecimentos. Esse pensamento histórico quebrou a rigidez escolástica, mostrando que era fruto de um tempo determinado aquilo que se pensava ser “filosofia ou teologia perene”.

Uma quarta onda inundou as praias da Igreja nas imediações do Concílio. Vinha da 2ª Ilustração que levantara suspeita de alienação contra o agir da religião, das igrejas. Fez entrada no pensamento moderno a teoria marxista a partir da categoria da práxis. Instituiu no interior do mundo religioso a crítica ideológica.

Ainda não era a entrada da teologia da libertação, que só aconteceria depois do Concílio. Na Europa, porém, antes do Vaticano II, sob a forma de progressismo, se gestava um pensamento crítico a posições ideológicas conservadoras dos cristãos no campo da política. Ele nasceu do contacto com a revolução operária, com um mundo popular rejeitado e sofrido, enquanto a Igreja estava ausente. A consciência do cristão foi tocada por essa realidade de contraste e provocou perguntas teológicas: Como interpretar essa realidade social à luz da fé cristã? Como a Igreja conseguirá marcar presença nela? Como enfrentar o encontro com a ideologia marxista que estava a ocupar todo esse setor da sociedade?

Além da crise religiosa e ética, as duas grandes guerras mundiais produziram uma aguda desconfiança em relação às instituições com repercussões sobre as religiões e igrejas. Já se anunciava uma secularização das instâncias religiosas com uma subjetivização das formas religiosas. Depois do Concílio, essa onda cresceu a ponto de engendrar a teologia da morte de Deus.

III. A entrada na Igreja da crise provocada pela modernidade

Esse condicionamento sociocultural impunha-se de fora da Igreja. E enquanto a hierarquia romana pôde, criou barreiras fortes para que os fiéis não fossem afetados por essas realidades. Pio XII enfrentou amplamente esses questionamentos em suas encíclicas e inúmeras alocações, definindo, com clareza, os limites da ortodoxia dogmática e moral.

No entanto, essa problemática entrava na Igreja por outras portas. Desde o século XIX, e sobretudo na primeira metade do século XX, explodiu por diversos lados da Igreja Católica uma série de movimentos que carregavam dentro de si as demandas da modernidade científica, da subjetividade, da história e da práxis. Infiltraram-se

na Igreja tridentina da Contra-Reforma, minando-a de tal maneira que, depois da morte de Pio XII, ela parecia um navio que vazava água por todos os lados.

Deixava-se lentamente para trás a concepção constantiniana da Igreja de Cristandade, na sua função de tutela da sociedade, do saber, da moral, do comportamento das pessoas. A modernidade, que se exprimira nos seus inícios pela Reforma no campo religioso e pela mudança de imagem de mundo no referente ao espaço sociocultural, significava, ao mesmo tempo, um dado religioso e um fato sociocultural. Sob esses dois aspectos constituiu o contexto principal envolvente do Concílio, causando enorme impacto sobre ele.

Em resumo, dois movimentos atravessavam a Igreja nesse final da década de 1950. De um lado, nítida resistência aos embates da modernidade e, de outro, um penetrar dela na Igreja pela via, especialmente dos movimentos.

A resistência da Igreja Católica à modernidade não pode ser entendida fora desse contexto de uma igreja, que, açulada, de um lado, pelos reformadores, e, de outro, às voltas com a rebelião da razão moderna, se defrontava ainda com seus fiéis presos a uma religião mais supersticiosa do que teológica.

A Igreja, na saída da Idade Média, parecia com pais superprotetores, preocupados, em casa, com a educação dos filhos menores e, ao mesmo tempo, vigilantes diante dos perigos de fora que lhes ameaçavam a educação. A reação contra os inimigos externos e a necessidade da inculcação interna confundiam-se de tal modo que não se sabia por que razão, realmente, se tomavam as decisões, já que os fatores eram simultâneos.

Todavia, ao mesmo tempo, os filhos começavam a mudar de mentalidade, freqüentando, de várias maneiras, a modernidade e inserindo-a, discretamente, em movimentos de renovação, que brotavam nos diversos campos da vida eclesial. Indicaremos aqui os mais importantes sem preocupação cronológica, difícil de ser estabelecida, mas simplesmente didática.

1. O movimento bíblico

O rigor dogmático da era piana não se reproduziu no campo bíblico. Pio X tomara duas posições antitéticas. Aprovou medidas restritas nas investigações bíblicas por

meio de Declarações da Comissão Bíblica de Roma³. No entanto, fundou o Pontifício Instituto Bíblico, em Roma, confiando-o aos jesuítas. E ele se entregou a investigações sérias no campo bíblico, trazendo avanços consideráveis na compreensão da inspiração, da inerrância na Escritura, da redação dos livros bíblicos.

Pio XII vai mais longe ao apoiar os trabalhos corajosos de exegetas do Pontifício Instituto Bíblico, sobretudo com a Encíclica *Divino afflante Spiritu*. A ciência moderna entrava por meio da arqueologia bíblica, papirologia, descoberta de novos manuscritos, da lingüística no conhecimento e interpretação da Escritura. Rompeu-se a rigidez da existência de um único sentido literal dos textos bíblicos, que era ensinado autoritariamente pelo magistério. Criou-se maior liberdade para o exegeta ir aproveitando os dados científicos para interpretar os sentidos da Palavra de Deus. Terminava a era do fundamentalismo e literalismo bíblico, apoiado na concepção da Escritura como ditada por Deus ao hagiógrafo. Assumia-se o lado humano do escritor bíblico, sujeito às vicissitudes de toda redação, analisável pelos instrumentos das ciências.

³ DS 3505-3528.

2. Movimento litúrgico

Outra porta de acesso da modernidade. Em que aspecto? Sob o ângulo dos princípios modernos da existencialidade, da compreensibilidade e da participação. Três reivindicações da modernidade que vêm a cavalo no movimento litúrgico.

A existencialidade mostrou-se no crescente desejo dos fiéis e nas reformas iniciadas por Pio X de que as celebrações não estivessem distantes das experiências das pessoas. A categoria da existência, central na modernidade, invadiu o mundo cúltico. As ações litúrgicas não são ritos fechados, herméticos, realizados por alguns ministros especializados, de que os fiéis recebem unicamente a objetividade dos frutos, sem vivenciá-los, sem perceber nenhuma relação deles com sua própria vida pessoal, comunitária, familiar, social. A existencialidade exigia uma compreensibilidade do que se celebrava. Com isso, a liturgia teve de submeter-se a transformações profundas, já que se cristalizara numa linguagem e cultura que se tornavam cada vez mais incompreensíveis para as pessoas da modernidade.

E por trás desses anseios, havia uma percepção da importância da participação subjetiva e intersubjetiva das pessoas no ato litúrgico e não somente o valor objetivo e

ontológico do rito. Rompia-se com o rubricismo rígido. Atribuía-se importância ao reclamo da modernidade de colocar a pessoa no centro em vez da norma, do direito frio e imutável. Quebrava-se a hieraticidade e sacralidade intangível da liturgia, fazendo-a mais próxima das pessoas numa atitude bem moderna.

Por ele entraram também a ciência e a história. Fizera-se pesquisas históricas litúrgicas que relativizaram os ritos atuais, julgados definitivos. Ele fez correr para dentro da Igreja a linfa da modernidade para alimentar a árvore que estava crescendo no seu interior.

3. Movimento ecumênico

O modelo tridentino se construíra em permanente embate com a Reforma e com a modernidade. Sustentava-se, alimentado pelo espírito apologético, de defesa e refutação das posições adversárias e de conquista de novos adeptos pela via da evangelização conquistadora. Da católica Europa e, mais tarde, dos EUA, saíram, para o mundo inteiro, ardorosos missionários a fim de “plantar a Igreja” nos outros continentes, convertendo os infiéis, fortalecendo as igrejas locais em nítida concorrência com os evangélicos.

Modernidade significa tolerância, diálogo, respeito à pluralidade de opiniões, liberdade de expressão. Essa face moderna penetrou a Igreja Católica pela porta do ecumenismo. Nascido por razões missionárias a fim de evitar o escândalo de pregar o único Evangelho de Jesus Cristo na diversidade e oposição de igrejas, evoluiu para crescente diálogo. Pôr-se em tal atitude implicava, necessariamente, distanciar-se da rigidez do modelo tridentino e iniciar outro modo de ser Igreja.

No início, a Igreja Católica trabalhou com a imagem de ser ela o redil de que as ovelhas da Reforma se afastaram. E, portanto, seguindo a parábola evangélica, alimentou a ilusão de esperar que voltassem para então acolhê-las. Cabia-lhe a única função de esperar a volta. Viam os protestantes como filhos pródigos que abandonaram a casa paterna. O pai aguarda-lhes o retorno.

O movimento ecumênico fê-la entender que a ruptura envolvia igualmente os dois lados e que ecumenismo exigia postura diferente, mais próxima dos ideais da modernidade do que da herança tridentina. Tratava-se de assimilar um espírito de diálogo, de respeito à verdade do outro, de reconhecimento da pluralidade, elementos fundamentais da nova cultura.

4. Movimento dos leigos

À medida que o modelo tridentino reforçava a estrutura clerical, produzia um tríptico efeito sobre o laicato. Afastou da Igreja aqueles leigos que já não conseguiam articular os ensinamentos dogmáticos e morais oficiais com a sua mentalidade moderna. Percebia contradições que não lhe reforçavam os impasses entre fé e ciência, fé e cultura, fé e modernidade, fé e mundo real de vida. Principalmente dois universos culturais se afastaram da Igreja: o mundo operário e as classes ilustradas.

Outros leigos permaneceram no interior da Igreja em atitude de submissão e obediência, quer de maneira espontânea e piedosa, quer de modo consciente em postura de fé profunda. Essa presença predominava nas regiões rurais e em periferias urbanas de mentalidade ainda interiorana. Todavia a urbanização e a secularização iam lentamente devastando esses fiéis. Os que vinham de classes cultivadas sofriam as dúvidas e dificuldades, recorrendo, não raro de maneira heróica, a uma fé profunda e abnegada.

Um terceiro grupo enveredou por uma via média. Nem saíram da Igreja, nem também se submeteram em atitude ingênua ou de renúncia magnânima. Constituí-

ram movimentos de leigos que buscavam difícil equilíbrio entre a fidelidade e a crítica, entre a permanência e o desbravar novos caminhos. Isso aconteceu nos dois meios que mais sofreram os impactos da modernidade: classes operárias e classes ilustradas liberais.

A Ação Católica conseguiu incorporar dentro de si esses dois universos humanos, diferenciando-os. Para os operários adultos, a Ação Católica Operária ofereceu-lhes espaço para serem operários e Igreja. Para os jovens, a JOC desenvolveu uma metodologia excepcional que os fez ser críticos dentro da sociedade e da Igreja, mantendo uma fidelidade de base. Nesse contexto, emergiu a extraordinária figura do sacerdote belga J. Cardijn (1882-1967), mais tarde elevado ao cardinalato por Paulo VI (1965). Ele intuía a importância de viver a fé inserida no próprio meio, batalhado pela modernidade industrial. Articulou duas tarefas. De um lado, o jovem era preparado para manter a dupla fidelidade à fé e a seu mundo de jovem operário. E, de outro, se fazia evangelizador de seus companheiros de trabalho, anunciando-lhes o evangelho.

Em espírito semelhante, alguns sacerdotes sonharam em viver a dupla vocação operária e sacerdotal. Fizeram-se “padres operários”. Mesmo que não tenham sido bem compreendidos e a experiência tenha sido

abortada, eles serviram de ponte para a modernidade operária e a Igreja. Levaram ao extremo o projeto pastoral de inserir-se no meio. Em 1953, eram cerca de 90 sacerdotes diocesanos e religiosos.

A entrada da modernidade pela via do movimento leigo teve um reforço na teologia do laicato que se impregnara de idéias da modernidade. Nesse ponto, a reflexão teológica de Y. Congar e a influência de J. Maritain e E. Mounier foram decisivas.

A Ação Católica produziu uma virada importante e inesperada. Ao querer ser, como braço da hierarquia, a presença do leigo no mundo moderno, terminou introduzindo-o na Igreja. São as ironias da história. A hierarquia pensava em ir até aos meios humanos mais importantes do mundo jovem - universitário, secundarista, operário, agrário e independente – por intermédio da Ação Católica especializada e esses meios invadiram a Igreja com suas perguntas, já impregnadas de modernidade.

A primeira intencionalidade da Igreja, respeito à Ação Católica, soava clericalista de manter a separação entre leigo e clero, e, de certo modo, distante do mundo moderno. No entanto, o desenrolar da história produziu efeito diferente, não previsto. Formou um leigo autônomo, crítico, com iniciativas e permeado pela modernidade sociocultural.

5. Movimento teológico

Nesse movimento, apareceu o explícito e desejado confronto da teologia com a modernidade. As primeiras tentativas de aproximação com o pensamento moderno se deram por meio da renovação teológica da Escola de Tubinga, no século XIX. Em seguida, no início do século XX, um surto teológico, condenado sob o nome de “modernismo”, assumiu ainda mais fortemente o roteiro ideológico da modernidade. Abortado pela dura intervenção de Roma, jogaram-se fora a água suja, a bacia e a criança. Mais tempo de espera. No entre-guerras, o movimento querigmático de Innsbruck pretendeu pensar uma teologia próxima da cultura moderna, ao menos, para aqueles que não se dedicariam às tarefas acadêmicas.

O movimento que mais marcou o contexto teológico anterior ao Concílio, chamou-se “Nova Teologia”. A plataforma de ação foi lançada por Jean Daniélou, em memorável artigo na revista jesuíta *Études* de Paris, nos seguintes termos:

A teologia de hoje tem diante de si uma tríplice exigência:

– Ela deve tratar Deus como Deus, não como objeto, mas como o sujeito por excelência, que se manifesta quando e como ele quer, e, por conseqüência, ser, primeiramente, penetrada do espírito religioso;

– Ela deve responder às experiências da alma moderna e levar em conta as dimensões novas que a ciência e a história deram ao espaço e ao tempo, que a literatura e a filosofia deram à alma e à sociedade;

– Ela deve, enfim, ser uma atitude concreta diante da existência, uma resposta que engaja o homem inteiro, à luz interior de uma ação onde a vida se joga totalmente.

A teologia não será viva a não ser que responda a estas aspirações⁴.

Aí apareceram claramente as exigências da modernidade: a dimensão de sujeito, as experiências do homem moderno, a ciência, a história, a literatura, a filosofia, uma compreensão global da existência, o caráter vital. Repescou do modernismo, condenado por Pio X, o uso dos métodos crítico-históricos na interpretação da Escritura. Os defensores dessa teologia valorizaram, na concepção de Igreja, as dimensões de mistério, de comu-

⁴ J. Daniélou, *Les orientations présentes de la pensée religieuse*, in *Etudes* 249 (1946), p. 7.

nidade, de participação ao arpejo do aspecto acentuadamente jurídico. Olhavam as realidades terrestres de maneira otimista, capaz de perceber nelas a presença e ação de Deus. Batiam-se por uma compreensão integrada e bem articulada das dimensões natural e sobrenatural, seguindo as pegadas deixadas por M. Blondel com a *Apologética da Imanência*, que já apontava para os “pontos de identidade”, “pontos de inserção” da transcendência no dinamismo espiritual do ser humano.

O programa dessa teologia defendia também uma intelecção processual e histórica das verdades de fé em oposição ao fixismo e formalismo da letra. Desposou, com audácia, a concepção evolucionista de Teilhard de Chardin, cujos escritos circulavam de forma provisória, já que só puderam ser publicados depois de sua morte, em 1955. Na emblemática consigna de “volta às fontes”, a nova teologia encontrava-se paradoxalmente com os anseios do momento presente, pois esse retorno aos inícios se viabilizava precisamente pelo recurso aos recentes métodos desenvolvidos na modernidade crítico-literária.

Enfim, as grandes perguntas da modernidade filosófica, advindas da razão autônoma, da subjetividade, da experiência existencial, da história, das ciências, da

concepção evolucionista da natureza e da práxis forçavam entrada no âmbito eclesial pelas vias inteligentes do movimento da “Nova Teologia”. Mesmo que uma intervenção romana lhe tenha bloqueado o avanço explícito, já estavam aí os germes do que o Concílio assumirá.

6. Movimento social

Leão XIII é considerado o pai da Doutrina Social da Igreja na sua forma atual. E a encíclica que abriu esse cenário foi a *Rerum novarum* (1891). É sintomático que ela comece com as duas palavras “Das coisas novas”. Que coisas eram essas? A modernidade social que derivava da 2ª Ilustração, cujo protagonista principal foi K. Marx, ao lançar o desafio da práxis, da transformação da realidade social em nítida crítica a uma religião, ópio do povo.

Pio XI e Pio XII continuaram a caminhada. O último deu o passo de reconciliação com a democracia, quinta-essência da modernidade política. Doravante, a Igreja se defrontará com os problemas da modernidade econômica, política e social de modo que ela vai penetrando a Igreja.

IV. Fatores imediatos que decidiram sobre a convocação e a orientação do Concílio nos seus inícios

Contra esse horizonte maior da modernidade, que entrou na Igreja e que decidiu sobre a natureza do Concílio, fatos imediatos terminaram por construir-lhe a moldura. A história conjuga transformações de longa duração, de respiro amplo com eventos e pessoas de duração curta e de influência imediata. Esse duplo jogo constrói o real. O primeiro pertence aos elementos estáveis, diuturnos, previsíveis. O segundo carrega-se de muita imprevisibilidade e termina por ser a última gota. Reflete o lado do aleatório da história que resiste a rígidos determinismos teóricos.

Uma leitura puramente de fé vê nos acontecimentos a mão de Deus. Uma leitura puramente histórica admira as coincidências decisivas. Uma leitura, que articula ambas, percebe Deus agindo nesse fortuito humano.

O Concílio Vaticano II não escapou dessa lei da história e se submete, por isso, a tal leitura teológica. Não caiu do céu feito um bólido em noite escura. Foi tecido pela malha lenta do tempo. No entanto, em dado momento, uma série de pequenas circunstâncias criou a conjuntura propícia para seu real acontecer.

Trata-se de uma difícil escolha. O analista arrisca fazer a sua. E além disso, o limite de uma conferência obriga-nos a reduzir a alguns deles. A ordem não segue nenhuma hierarquia de valor.

1. A figura intrigante do Papa João XXIII

É consensual afirmar que a personalidade de João XXIII foi decisiva, não simplesmente porque ele, materialmente, convocou o Concílio, mas pelo clima que ele criou na Igreja em torno da convocação. Esta não surgiu como um ato voluntarista que, num gesto de bravura cinematográfica, rompeu com tudo e com todos.

Não foi um homem qualquer que se defrontou com a herança de Pio XII. Sua morte deixara enorme vazio. O colégio cardinalício, pouco renovado, não parecia sementeira fértil para escolher um papa para aquele momento em que se sentia claramente, no interior da Igreja, o embate da cultura moderna a impor-se e a tradição tridentina resistindo.

Depois de um grande pontificado, o sucessor corre o risco de ficar preso à sombra de seu antecessor e ameaçar os bens deixados por ele. Por timidez ou mediocridade, não ousa dar nenhum passo diferente. Procedo como um treinador que, depois de ver os atletas terminarem

uma corrida, propicia-lhes um repouso. A Igreja do final do pontificado de Pio XII mostrava-se cansada por causa do duro embate conduzido pelo Papa entre a defesa da verdade dogmática, moral e disciplina, e os ataques vigorosos da modernidade em ampla frente.

Esse sentimento pareceu dominar o colégio cardinalício que escolheu um ancião de 77 anos com previsão de poucos anos de vida para oferecer à Igreja um tempo de transição. A sabedoria romana optou pela espera. Nada melhor que escolher um “papa de transição”, idoso, que não tenha muita energia para empreender a tarefa gigantesca exigida para um mundo que emergira de terrível guerra mundial com seus valores fundamentais abalados. A história da Igreja conhece papas de transição, de espera de um outro mais jovem, capaz e decidido. Naqueles idos, já despontava a figura de Mons. Montini, que ainda não era cardeal e, portanto, estava fora do páreo. E a escolha de João XXIII vinha muito bem para dar um tempo a fim de fazê-lo cardeal e depois confiar-lhe um arco de tempo mais longo no governo da Igreja.

João XXIII foi esse acidente de percurso na sucessão dos pontífices. Ele parecia responder às expectativas para um tempo de passagem. Além disso, era um homem sábio, que tinha enfrentado situações delicadas no tempo

da guerra e pós-guerra, quer na Turquia, quer na França, com enorme prudência e sagacidade, além de ter acumulado a experiência pastoral em Veneza.

Aí entrou a imprevisibilidade da história com uma personalidade que não se acanhou em substituir Pio XII, nem lhe seguiu o modo hierático de governar a Igreja. Quebrou o gelo romano com uma maneira simples, humana, direta de viver. O anedotário do Papa é muito rico. Por ele, conseguimos captar-lhe a originalidade que decidiu sobre a natureza e o encaminhamento do Concílio.

Por brevidade, indicaremos alguns pontos em que a personalidade de João XXIII pesou insofismavelmente, no destino do Concílio.

Uma leitura teológica não dispensa olhar para o quilate espiritual de João XXIII. Hoje sua santidade já foi reconhecida pelo ato de beatificação. Unia enorme capacidade de discernimento, de sabedoria, de sagacidade à humildade corajosa. Muito tranqüilo sobre si, revelando sadia psicologia, apoiada em piedosa e devota confiança em Deus, ousava. Certa vez repreendeu delicadamente seu secretário que temia por sua saúde, quando quis empreender a árdua tarefa do Concílio: “Você ainda não se despojou de si mesmo, anda preocupado em fazer bela figura. Só quando um homem calcou o próprio eu debai-

xo dos pés é que consegue ser verdadeira e plenamente livre. E você ainda não é⁵!”

Os que conviveram com João XXIII descreveram-no como uma pessoa de enorme “bonomia, simplicidade e bondade afetiva”⁶. Ao falar da escolha do nome de João, ele revelou essa dimensão afetiva: “João, nome doce, nome suave, nome solene: Chamada e convite a amar sempre, a amar todo o mundo, a amar em toda circunstância, mesmo quando a voz ou a pena têm o dever de condenar”⁷. G. Zizola resumiu essa atitude básica de sua vida: ele preferiu a misericórdia ao bastão da punição.

Portanto, o conjunto humano de virtudes muito rico de simplicidade, sabedoria, experiência plural, sagacidade, tranqüilidade sobre si mesmo como fruto de profunda fé e confiança em Deus, fez desse ancião do Vaticano, mais que um “Papa de transição”, o verdadeiro “Papa da transição” da Igreja dos tempos pré-modernos para a modernidade.

2. Abertura ecumênica

Desde o início, mostrou enorme interesse ecumênico. Ao aproximar-se daqueles que professavam outra

confissão evangélica ou religião ou mesmo eram não-crentes, buscava o diálogo em lugar de qualquer anátema. Olhava o mundo como o grande palco da ação de Deus e perscrutava os sinais dos tempos para entender o significado do agir de Deus. Conta-se que, ao receber o arcebispo anglicano de Cantuária, lhe teria dito: “Tão pouca coisa nos separa, somente as idéias”. O coração, a comunhão nos ideais humanos e cristãos pesavam para ele muito mais que divergências dogmáticas.

3. Acolhida do mundo socialista

Surpreendente foi sua abertura para o mundo comunista. Quem se lembrar do contexto da Itália do pós-guerra, em que o Partido da Democracia Cristã disputou, palmo a palmo, o poder com o Partido Comunista e da posição de Pio XII de excomungar quem votasse no Partido Comunista, ficará estarecido de ver João XXIII trocar telegramas com Nikita Krutchev. Este o felicitara pelos 80 anos de vida. Era a primeira vez que, depois da Revolução de outubro de 1917, os soviéticos batiam à porta do Papa de Roma. E o Papa depois retribuiu-lhe tal saudação.

⁵ G. Zizola, *A utopia do Papa João*, São Paulo, Loyola, 1983, p. 291.

⁶ *Mes six papes. Souvenirs romains du Card. J. Martin*, Paris, Mame, 1993, p. 93.

⁷ *Id.*, p. 94.

Outro momento emocionante foi a audiência de Alexei Adjubei e sua esposa Rada Krutshev, filha do Secretário-Geral do Partido Comunista e Primeiro Ministro da URSS. Nela o Papa mostrou enorme sensibilidade humana, conversando com Rada sobre seus três filhos. “Minha senhora, sei que a senhora tem três filhos e até conheço o nome dessas crianças, mas gostaria que fosse a senhora mesma quem me dissesse os nomes de seus filhos, porque, pronunciados pela voz da mãe, eles soam com uma ternura particular”. Rada disse os três nomes: Nikita, Alexei e Ivan. O Papa comovido retrucou:

Que lindos nomes, senhora! Nikita é Nicéforo, um santo que é muito querido ao meu coração: cheguei mesmo, em Veneza, a ter oportunidade de venerar o seu corpo. Alexei é Alexandre, que também é um grande santo. Quando eu estava na Bulgária, visitei tantos santuários e conventos dedicados a Santo Alexandre. E Ivan! Pois Ivan, minha senhora, é João, e João sou eu. E João é o nome que escolhi para o meu pontificado, é o nome do meu pai, é o nome do meu avô, é o nome do outeiro que domina a casa onde nasci, é o nome da basílica de que sou bispo, São João de Latrão. Quando voltar para casa, minha senhora, leve para seus filhos as minhas

afetuosas saudações, mas leve uma saudação particular para Ivan: verá que os outros não ficarão sentidos⁸.

4. Alguns fatos do pontificado

Em termos formais, João XXIII tomou algumas decisões que construíram o ambiente de abertura do Concílio. Preparou a linha ecumênica com a criação, em 1960, do Secretariado para a União dos Cristãos, do qual o Cardeal Bea, ex-reitor do Bíblico e ex-confessor de Pio XII foi nomeado presidente. Tal Secretariado criou um clima diferente de abertura, de diálogo com os irmãos de outras denominações cristãs. A presidência do Cardeal A. Bea, homem extraordinário pela sua formação bíblica, experiência eclesial e excelente trânsito no mundo ortodoxo e evangélico, deu-lhe enorme relevância.

João XXIII impulsionou a abertura à modernidade social, política e econômica por meio das duas luminosas encíclicas *Mater et magistra* (1961) e *Pacem in terris* (1963). Reconheceu, como sinais dos tempos, de conotação teológica, fenômenos histórico-sociais: a “socialização”, a ascensão econômico-social das classes trabalha-

⁸ G. Zizola, *A utopia do Papa João*, São Paulo, Loyola, 1983, p. 198.

doras, a promoção da mulher, a liquidação das formas de dominação colonial⁹.

Mesmo que tenha herdado um emaranhado de questões teológicas, morais, pastorais e disciplinares à espera de resposta, afastou-se da via romana tradicional de dar soluções autoritárias por meio de encíclicas. Diante das tensões, das correntes opostas, das forças antagônicas, que atravessavam toda a Igreja, desde Roma até o rincão mais distante, renunciou tomar posição a partir unicamente do centro romano. A consciência da gravidade dessa situação e da humilde convicção de que precisava de ajuda de seus irmãos no episcopado para encontrar caminhos o levou a convocar o Concílio.

Nele se deu o embate de dois mundos ideológicos, de duas visões de realidade, de duas sensibilidades. Na linguagem mais em uso hoje, estavam em jogo dois paradigmas. Eles penetravam as estruturas da Igreja, o conteúdo dogmático do ensinamento do magistério, o comportamento dos hierarcas, o imaginário religioso dos fiéis, as práticas religiosas, a expressão de fé do cristão comum, o agir moral, a disciplina eclesiástica. João XXIII confiou na

ação do Espírito Santo na assembléia dos bispos e não temeu esse confronto.

Aqui apareceu a novidade da pedagogia de João XXIII. Transferiu para o Concílio o lugar da discussão de maneira livre, ampla e com contribuições de todas as partes do mundo, em vez de concentrá-la em recintos reclusos da Cúria Romana. Em outros termos, Pio XII permitiu que novidades entrassem na Igreja. A decisão e a triagem, porém, eram dele. Acolheu, por exemplo, elementos modernos nos estudos bíblicos, na reforma litúrgica, na doutrina social. João XXIII, pelo contrário, entregou tal tarefa ao Concílio e, por isso, a entrada foi maciça e massiva.

Pio XII abriu algumas janelas para a modernidade, mas as que ele queria e quem ousasse abrir outras, poderia ser punido, como foi o caso da nova teologia. João XXIII modificou a pedagogia, ao permitir que toda a Igreja participasse no gesto de abrir janelas. E como foram muitas, as luzes da modernidade invadiram o recinto eclesial, dando a impressão de que, somente agora, elas iluminavam o céu eclesiástico. Em outras palavras, o

⁹ João XXIII na bula *Humanae salutis* (25.12.1961) de convocação do Concílio Vaticano II insiste nessa abertura aos sinais dos tempos: “Fazendo nosso o apelo de Jesus pedindo que se seja atento aos “sinais dos tempos” – Mt 16,4 –, parece-nos perceber, no meio de tantas trevas, indícios numerosos que levam a augurar futuro à Igreja e à humanidade”: G. Ruggieri, *Foi et histoire*, in G. Alberigo - J.-P. Jossua, *La réception de Vatican II*, Paris, du Cerf, 1985, p. 132; ver também: Cl. Boff, *Sinais dos tempos*. Princípios de leitura, São Paulo, Loyola, 1979.

conteúdo e a forma de proceder de João XXIII foram modernos.

5. A convocação

Com olhos do final do pontificado de Pio XII, a convocação de um Concílio era improvável e mesmo imprevisível. A teologia romana dominante, depois das definições do Primado e do magistério infalível do Romano Pontífice, promulgadas pelo Vaticano I, julgava que o Papa poderia resolver, com seus auxiliares imediatos, os problemas da Igreja universal.

A escolha de um pontífice idoso tornava tal fato ainda mais improvável, sem falar do clima de incerteza do pós-guerra. No entanto, João XXIII, desde os primeiros dias de seu pontificado, conversou sobre tal idéia com seus ajudantes mais próximos.

A opinião pública da Igreja, porém, viu-se surpreendida com a decisão de convocar um Concílio. Ao encerrar a Semana da Unidade, a 25 de janeiro de 1959, diante de cardeais da Cúria, na sala capitular da Abadia de

São Paulo-fora-dos-muros, João XXIII, como a coisa mais natural do mundo, anunciou o desejo de convocar um Concílio.

A repercussão foi paradoxal. Na publicidade, choeram vozes entusiastas, de tal modo que João XXIII se referiu a essa excelente acolhida. Nos bastidores, ouviram-se opiniões temerosos. Conta-se que o próprio cardeal Montini, futuro Paulo VI, teria dito: “Aquele santo homem”, referindo-se a João XXIII, “não se dá conta de que se está metendo num vespeiro” e outro renomado cardeal, Lercaro, julgava uma imprudência e inexperiência tal convocação¹⁰.

Diante da monta de tal fato, as análises daquele momento se dividiam em esperançosas e apreensivas. E havia indícios fortes para ambas. Os temores vinham tanto dos conservadores como dos progressistas. Os primeiros temiam um tsunami de idéias, propostas, desejos, aspirações que abalariam a tranquilidade da ordem da Igreja. Roma receava a novidade como fonte de incerteza. Os progressistas vislumbravam muitos sinais de fechamento na Igreja, inclusive no próprio pontificado de João

¹⁰ Fontes citadas por N. de Souza, *Contexto e desenvolvimento histórico do Concílio Vaticano II*, in P. S. Lopes Gonçalves – V. I. Bombonato, org., *Concílio Vaticano II. Análise e perspectivas*. São Paulo, Paulinas, 2004, p. 27.

XXIII, como foram as decisões do Sínodo romano, a insistência da Constituição apostólica *Veterum sapientia* (1962) no ensino da filosofia e teologia nas instituições eclesiais na língua latina, quando já se começavam a fazer as preleções em língua vernácula. E houve punições de exegetas que prosseguiram as pesquisas no espírito do movimento bíblico.

Depois que a preparação do Concílio se pôs em movimento, os prognósticos pareciam ainda mais escuros. Para confirmar essa expectativa sombria, vieram as nomeações para as comissões preparatórias do Concílio, cujas presidências foram confiadas à Cúria romana, símbolo e real oposição às mudanças. E para a presidência da Comissão Teológica, a que se confiava uma supervisão sobre a teologia conciliar, foi designado o todo-poderoso e temido cardeal A. Ottaviani. Não deixa de ser significativo que o seu emblema cardinalício era *semper idem* – “sempre o mesmo”. Não era nenhum bom agouro para uma comissão teológica em momento de mudança.

Havia, porém, escassos sinais de abertura que vinham, sobretudo, de discursos e gestos proféticos de João XXIII. Apostava-se muito na originalidade e imprevisibilidade da personalidade do Papa que contornava, com sabedoria situações conflituosas e difíceis. Isso se confirmou em vários momentos.

6. Relação com a cúria

Com o Concílio, encontraram-se, no mesmo espaço romano, duas instâncias de poder e governo da Igreja: o próprio Concílio e a Cúria romana. Experiência que não se vivia fazia quase um século. E ainda se acrescentava o fato de que o Concílio se tornara uma verdadeira assembléia mundial, e a Cúria Romana se afigurava um pigmeu diante do gigante. Entretanto, tinha ela experiência de governo, estruturas em funcionamento, poder de fogo uma vez que ocupara as comissões preparatórias do Concílio e julgava poder decidir sobre seus rumos.

Nesse momento, uma lúcida intervenção de João XXIII estabeleceu normas importantes sobre a relação entre o Concílio e a Cúria. No discurso de 5 de junho de 1960, insistiu em que os órgãos do Concílio eram autônomos em relação à Cúria, constituídos por ampla representatividade do episcopado mundial sob a direção do próprio Papa.

O Concílio tem uma estrutura e organização próprias, que não se podem confundir com a função ordinária e característica dos vários Dicasterios ou Congregações que constituem a Cúria Romana, a qual continuará a função, mesmo durante o Concílio, de acordo com o curso ordinário das suas atribuições habituais como ad-

ministradora geral da Santa Igreja. Destarte, a distinção é clara: uma coisa é o governo ordinário da Igreja, do qual se ocupa a Cúria Romana, e outra o Concílio¹¹.

Alea jacta est. Estava jogada cartada importante, permitindo liberdade e criatividade aos padres conciliares, isentando-os da tutela romana.

7. Consulta aos bispos

Logo no início da preparação, pensou-se, segundo o desejo do Papa, em ouvir de toda a Igreja quais seriam as questões importantes a serem trabalhadas no Concílio. A Comissão Antepreparatória tinha organizado um questionário longo e minucioso a ser enviado a todos os que tinham direito, segundo o Direito Canônico, de vir ao Concílio.

Esse caminho teria a vantagem de favorecer as respostas, mas condicioná-las-ia a perguntas prévias. O Papa mostrou, mais uma vez, sua confiança nos futuros padres conciliares e no desejo de ouvir realmente o que pensavam e queriam do Concílio. Pediu simplesmente

que o Secretário de Estado Cardeal Tardini lhes enviasse uma carta concisa em que se dizia:

O augusto Pontífice, em primeiro lugar, deseja conhecer opiniões e pareceres e recolher conselhos e *vota* dos ex-mos. bispos e prelados que são chamados de direito a participar do Concílio Ecumênico (cân. 223): de fato, sua Santidade atribui a maior importância aos pareceres, conselhos e *vota* dos futuros padres conciliares; o que será muito útil na preparação dos temas para o Concílio¹².

Com isso, contornava-se, em parte, o monopólio da Cúria, já que os bispos e prelados eram convidados a mandar para a Comissão Pontifícia Antepreparatória, com absoluta liberdade, sinceridade e solicitude pastoral, o que desejavam que fosse discutido no Concílio. Essa iniciativa modificava bastante o clima da preparação. Liberdade, sinceridade, solicitude pastoral ecoavam como atitudes fundamentais pedidas pelo Papa aos futuros padres conciliares. Aí aparecia já, observa G. Zizola, a enorme diferença em relação ao Vaticano I, quando somente trinta e cinco bispos foram consultados¹³.

¹¹ G. Zizola, *A utopia do Papa João*, São Paulo, Loyola, 1983, p. 306.

¹² Citado no artigo de J. O. Beozzo, *O Concílio Vaticano II: Etapa preparatória*, in *Vida Pastoral* 46 (2005), n. 243, p. 5; P. Beozzo oferece dados interessantes do número das respostas a essa carta-pedido.

¹³ G. Zizola, *op. cit.*, p. 304.

Quanto ao conteúdo, as respostas não foram lá grande coisa. Refletia a mente de bispos desabitutados a serem consultados, mas o fato, por si mesmo, foi simbólico e relevante.

V. O Evento conciliar

1. O discurso inaugural

No discurso de Inauguração, João XXIII traçou a orientação fundamental para o Concílio. Não partilhou a posição de

almas, ardorosas sem dúvida no zelo, mas não dotadas de grande sentido de discrição e moderação. Nos tempos modernos, não vêem senão prevaricações e ruínas...Mas a Nós parece-Nos que devemos discordar desses profetas de desgraças, que anunciam acontecimentos sempre infaustos, como se estivesse iminente o fim do mundo¹⁴.

Confessou-se esperançoso nos sinais que percebe no mundo e na Igreja.

João XXIII não visa, insistiu o Papa, a repetir e a proclamar o já conhecido, mas se espera do Concílio “um progresso na penetração doutrinal e na formação das consciências”, articulando “fidelidade à doutrina autêntica” e “indagação e formulação literária do pensamento moderno”¹⁵. Trata-se de interpretar a revelação tradicional (Escritura e Tradição), dialogando com a modernidade. Nisso consiste o desafio pastoral de interpretar, e não de condenar. Buscava-se a renovação da Igreja indo ao essencial da mensagem cristã. Só assim ela cumpre a missão de sinal da salvação visível e perceptível para o mundo de hoje¹⁶.

Diferentemente dos concílios anteriores, o Vaticano II não pretendeu tomar posições dogmáticas definitórias nem condenatórias, mas intensificar o diálogo com o homem e a mulher de hoje, lançando ponte para o mundo contemporâneo em nítido contraste com as posições conservadoras de Gregório XVI (1831-1846) e de Pio IX

¹⁴ João XXIII, *O Programático Discurso de Abertura*, in B. Kloppenburg, Concílio Vaticano II. V.II: Primeira Sessão (set.-dez. 1962), Petrópolis, Vozes, 1963, p. 308.

¹⁵ Id., p. 310.

¹⁶ H. J. Pottmeyer, *Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d’herméneutique du Concile*, in G. Alberigo – J.-P. Jossua, *La réception de Vatican II*, Paris, du Cerf, 1985, p. 56.

(1846-1878), que conflitavam fortemente, com a modernidade¹⁷.

João XXIII marcou nitidamente a característica ecumênica, ao dizer que “infelizmente a família cristã, no seu conjunto, não chegou ainda a esta visível unidade na verdade. A Igreja Católica julga, portanto, dever seu empenhar-se ativamente, para que se realize o grande mistério daquela unidade, que Jesus Cristo pediu com oração ardente ao Pai do Céu pouco antes do seu sacrifício”¹⁸.

Além de ecumênico, João XXIII quis um Concílio pastoral e atualizado, usando a palavra italiana *aggiornamento* ou “atualização”¹⁹. O termo “pastoral” significava uma abertura ao mundo moderno de onde vinham as questões a serem respondidas e para quem se respondiam. O texto conciliar deveria corresponder às aspirações, compreensões, desejos, perspectivas dos homens e mulheres situados no mundo moderno, como aparece no próêmio da Constituição pastoral *Gaudium et spes*.

Pelo termo *aggiornamento*, entendia-se a “idéia motora e central” do itinerário espiritual e da concepção da missão pastoral da Igreja²⁰. Na sua primeira Encíclica *Ad Petri cathedram* (29 de junho de 1959), indicara como tríplice finalidade do Concílio: o incremento da fé, a renovação dos costumes e a adaptação (*aggiornamento*) da disciplina eclesiástica às necessidades do tempo atual. E como conseqüência se seguirá a união das comunidades cristãs separadas. João XXIII tinha bem nítida a idéia de que a Igreja devia atualizar-se, responder ao mundo moderno e caminhar na linha da paz, da unidade da humanidade.

2. O grande embate ideológico e institucional

Uma leitura sintética descobre, no Concílio Vaticano II, alguns embates fundamentais de diferente natureza. Para captar-lhe o jogo interno, apontarei alguns des-

¹⁷ Entre as sentenças condenadas do Syllabus de Pio IX consta essa afirmação: “O Pontífice Romano pode e deve reconciliar-se e transigir com o progresso, com o liberalismo e com a recente civilização”: DS 2980.

¹⁸ João XXIII, *O Programático Discurso de Abertura*, in: B. Kloppenburg, Concílio Vaticano II. V.II: Primeira Sessão (set.- dez. 1962), Petrópolis, Vozes, 1963, p. 311.

¹⁹ G. Ruggieri, *Foi et histoire*, in: G. Alberigo – J.-P. Jossua, *La réception de Vatican II*, Paris, du Cerf, 1985, pp. 136-141.

²⁰ A. Barreiro, A figura carismática de João XXIII e seu programa conciliar de “aggiornamento”, in *Síntese Nova Fase 1* (1974), n. 2, pp. 21-40. O autor cita ampla bibliografia sobre esse tema, encomiando, de modo especial, a obra de F. M. William, *Vom jungen Angelo Roncalli 1903-1907 zum Papst XXIII 1958-1963*, Innsbruck, 1967.

ses entreveros: teológico, bíblico, litúrgico, sociocultural e institucional.

Confrontaram-se duas teologias básicas. De um lado, a teologia dogmatista, como descrevemos acima, na afirmação clara das verdades abstratas, universais, imutáveis e, de outro, a teologia hermenêutica que pretende interpretar para o mundo de hoje a revelação de Deus. Esse choque se deu especialmente a propósito da discussão sobre as “Fontes da Revelação” e, de modo especial, sobre a Escritura. Deslocou-se de uma interpretação “especular”, a modo de espelho, da Escritura, da Tradição, dos dogmas, da verdade, em geral, para uma interpretação histórico-existencial. O aspecto objetivo perde sua centralidade absoluta, permitindo a entrada da história, da subjetividade, da experiência, da intersubjetividade como mediações interpretativas fundamentais.

A novidade do Primado absoluto da Palavra de Deus perturbou as águas serenas do uso comum da Escritura tanto na teologia como na prática dos fiéis. Ela cumpria a função de *loca probantia* na teologia e de afirmações éticas, moralistas e dogmáticas para os cristãos. Os professores na aula, os pregadores nas homilias referiam-se muito à Escritura, mas cada citação valia por ela mesma, como uma mônada fechada, fora de contexto, do gênero ou da forma literária, da tradição, da inten-

ção do redator e de outros elementos da exegese moderna. Do movimento bíblico, vinha outra concepção da Escritura, articulando a dimensão de Revelação com as regras de interpretação textual. Além do mais, discutiu-se arduamente a questão da relação entre Escritura, Tradição e Magistério. Chegou-se a uma redação consensual, cheia de filigranas e rodeios para evitar os arrecifes dos conservadores.

A discussão sobre a Liturgia girou em torno de duas concepções fundamentais a respeito do mistério eucarístico. Predominava a centralização no ato cúllico sacerdotal de modo que os fiéis se compreendiam como receptores dos frutos do sacrifício celebrado que valia por ele mesmo. Por isso, durante a celebração bastava uma presença de fé sem nenhuma participação ativa e mesmo sem muita compreensão do que se realizava, já que a língua latina era ininteligível. Do movimento litúrgico, vinha a valorização da assembléia litúrgica que se constitui com a presença dos fiéis e o ministro ordenado. É ela o sujeito da celebração eucarística que manifesta e realiza o Mistério de Cristo e da sua Igreja. Como conseqüências práticas, impuseram-se a importância da participação pessoal, comunitária e a maior transparência dos ritos para que os fiéis percebessem mais claramente o seu significado.

O debate sociocultural se travou sobre dois universos: a liberdade religiosa com conseqüências para o diálogo ecumênico, inter-religioso e com os humanistas ateus e a concepção da relação Igreja e mundo moderno. Em ambos, estava presente a concepção conflituosa de modernidade e pré-modernidade. Chegou-se, também, a acordos com uma predominância do pensar moderno que superou a defesa agressiva do direito absoluto e único da verdade e a consciência de que só a Igreja Católica possuía toda a verdade. O erro não teria nenhum direito e, por isso, todas as expressões de fé, que não fossem a católica, não gozariam do direito de manifestar-se publicamente, por serem falsas e erradas. Quebrar essa espinha dorsal da pré-modernidade custou muito sofrimento e discussão ao Concílio²¹. E, na *Gaudium et spes*, deu-se salto qualitativo na compreensão da complexidade da modernidade e ofereceram-se balizas para a ação pastoral da Igreja.

Ainda no debate sociocultural entraram em jogo temas, como o pluralismo religioso, o respeito à liberda-

de de opinião e de consciência, o direito de existência pública de qualquer religião que não atente contra o Estado. A posição conservadora fazia ecoar frases do magistério de Gregório XVI que considerava a liberdade de consciência um “deliramento”²², a liberdade de opinião, ampla e irrestrita, um “erro pestilentíssimo”²³. O Concílio aceitava o reclamo moderno do direito constitucional inviolável à liberdade religiosa sob a perspectiva da dignidade da pessoa humana que se autodetermina na fé de maneira livre e não pode crer de maneira coagida de fora. Tal direito compete ao indivíduo e à comunidade nos diversos campos da pesquisa, da associação, da comunicação, das finanças, do testemunho público, do culto, dos costumes, desde que não conflitem com a paz comum²⁴.

Na mesma linha de idéias, os temas do ecumenismo, do diálogo inter-religioso e, com os humanistas ateus, reafirmavam a existência da verdade fora dos redutos da Igreja católica, a historicidade de toda expressão religio-

²¹ B. Häring, Minha participação no Concílio Vaticano II, in REB 54 (1994), p. 394.

²² Gregório XVI, *Mirari vos arbitramur* (1832) ensina: “da pestífera fonte do indiferentismo flui a absurda e errônea afirmação, antes um delírio, que a liberdade de consciência deve ser afirmada e reivindicada por toda pessoa”: DS 2730.

²³ *Ib.*, DS 2731.

²⁴ J. T. Burtchaell, *Religious freedom (Dignitatis humanae)*, in A. Hastings, ed., *Modern Catholicism. Vatican II and After*, London/New York, SPCK/Oxford University Press, 1991, p. 118-125.

sa, a pluralidade cultural e religiosa como expressão de riqueza, e não de desvio ou erro.

Não menos árdua foi a polêmica institucional. Encontravam-se, na mesma assembléia, padres conciliares que se originavam da Cúria Romana, outros vindos da pastoral diocesana e gerais religiosos. Uns encarnavam mais a instituição central, outros refletiam a problemática local, que, por sua vez, respingava modernidade ou pré-modernidade. E havia os que vinham de ambientes fora do mundo ocidental.

Traduzindo em termos institucionais, o debate refletia a diversidade de interesses entre os da burocracia central e os dos fiéis situados em contextos humanos diferentes. Eram duas sensibilidades que tiveram que trabalhar consensos com renúncia de pontos de vista em favor do bem maior da Igreja.

3. Opções fundamentais do Concílio

O Concílio é mais que seus documentos. Ele é uma “intencionalidade”. Esta é, antes de tudo, uma intuição, uma percepção global, uma evidência co-natural, um espírito. Funciona como coluna vertebral dos textos. Oferece a chave hermenêutica mais importante. Contudo, está em tensão com o texto. De um lado, ela manifes-

ta-se nos textos, emerge deles, justifica-se e explicita-se neles. De outro, não se esgota neles nem consegue moldá-los todos à sua imagem e semelhança, já que os escritores não são um Deus criador. Por isso, encontram-se textos que a negam e justificam uma outra posição hermenêutica. Nesse caso, trava-se a batalha sobre a “intencionalidade fundamental”. É exatamente isso que estamos vivendo no momento atual.

A “intencionalidade”, que se impusera na hermenêutica da maioria, nos anos imediatos ao pós-concílio, vem sendo considerada, atualmente, por largos setores eclesiais, como uma falsa leitura do Concílio. E voltando aos textos, encontram outra intencionalidade. E apresentam-na como a autêntica leitura conciliar.

Propomos, como a intencionalidade fundamental do Concílio, o diálogo com a Reforma e com a modernidade, num espírito ecumênico e de atualização. Justificamos até o momento tal intencionalidade, quer pelos movimentos preparatórios, quer pela atuação de João XXIII na orientação que deu ao Concílio.

Caberia fazer uma leitura honesta e pertinente dos textos conciliares na ótica da intencionalidade fundamental para ver se ela se justifica. No entanto, no âmbito de uma palestra não cabe tal pesquisa. Não se consegue descavar-lhe a riqueza infundável da mina.

Existe consenso no fato de que o tema central do Concílio Vaticano II foi a Igreja. Com certa facilidade, consegue-se organizar todas as suas constituições, seus decretos, suas declarações em torno do eixo central da Igreja, quer na sua dimensão interna (*ad intra*), quer na sua relação com realidades externas (*ad extra*).

Ao olhar *ad intra*, em relação a si mesma, a Igreja se pensa na sua auto-realidade (Constituição dogmática *Lumen gentium*), na clarificação de sua mensagem (Constituição dogmática *Dei Verbum*), na sua relação cúltica (Constituição *Sacrosanctum concilium*), nos seus ministérios episcopal e presbiteral (Decretos *Christus Dominus*, *Presbyterorum ordinis*), na vida e formação de seus membros religiosos (Decreto *Perfectae caritatis*), seminaristas (Decreto *Optatam totius*), leigos (Decreto *Apostolicam actuositatem*) e na crucial questão da Educação (Declaração *Gravissimum educationis*).

Olhando *ad extra*, para fora de si, a Igreja (latina) se relaciona com as denominações cristãs (Decreto *Unitatis redintegratio*), com as igrejas orientais católicas e ortodoxas (Decreto *Orientalium ecclesiarum*),

com a sua vocação missionária (Decreto *Ad gentes*), com as religiões não-cristãs (Declaração *Nostra aetate*), com o direito à liberdade religiosa (Declaração *Dignitatis humanae*), com os meios de comunicação (*Inter mirifica*) e com o mundo de hoje (Constituição pastoral *Gaudium et spes*).

Ao iniciar a 2ª Sessão, Paulo VI marcou claramente o sentido eclesiológico do Concílio, ao indicar-lhe quatro pontos: “A consciência da Igreja, sua renovação, o restabelecimento da unidade de todos os cristãos, o diálogo da Igreja com os homens de hoje”. Além disso, o Papa insistiu:

É coisa fora de dúvida que é um desejo, uma necessidade, um dever, para a Igreja, o dar finalmente de si mesma uma definição mais profunda”. “Por isso, o tema principal desta Segunda Sessão do Concílio será a Igreja. Sua natureza íntima será estudada a fundo, para sobre ela dar, nos limites permitidos à linguagem humana, uma definição que possa instruir-nos melhor sobre a sua constituição real e fundamental, e que nos faça descobrir melhor os múltiplos aspectos da sua missão salvadora²⁵.

²⁵ Paulo VI, O Discurso de Abertura da II Sessão, in B. Kloppenburg, Concílio Vaticano II. V.III: Segunda Sessão (set.-dez. 1963), Petrópolis, Vozes, 1964, p. 512-513.

4. A natureza da opção eclesiológica

A leitura apurada dos textos, sobretudo da *Lumen Gentium*, revela duas eclesiologias fundamentais em tensão, que correspondem praticamente ao duplo paradigma da pré-modernidade e modernidade²⁶. E a intencionalidade do Concílio foi privilegiar o novo paradigma da modernidade, aceitando, pela via do compromisso, elementos do paradigma anterior.

A opção eclesiológica fundamental do Vaticano II expressa-se na colegialidade em todos os níveis, na precedência do povo de Deus em relação à hierarquia que existe em função dele, na Igreja universal como comunhão de igrejas particulares, na relevância da Igreja particular que realiza a totalidade da Igreja em comunhão com as outras igrejas e com Roma, no papel do leigo, na dimensão sacramental salvífica, na condição da Igreja de discípula da Palavra a serviço do Reino de Deus. Esta é a eclesiologia nova, original do Concílio.

No texto, também se encontra uma eclesiologia residual, que valoriza, sobremaneira, o Primado, a hierarquia clerical, as dimensões jurídicas, a estrutura dos ministérios.

A opção principal e hegemônica impinge, na trajetória da eclesiologia, várias inversões que vão definir, mais claramente, o sentido da novidade do Concílio (27). Essas inversões expressam-se na mudança de concepção de Igreja.

O modelo igreja-sociedade perfeita, cujos contornos visíveis e jurídicos se deixavam identificar, eclipsa-se diante da visão de uma igreja-mistério que vem da Trindade, é-lhe ícone e orienta-se para ela. Recupera-se este aspecto de mistério, superando a visão objetivista pré-moderna, como revalorizando as fontes teológicas pelas pesquisas históricas.

Abandona-se uma visão essencialista da Igreja em prol de uma compreensão sacramental histórico-salvífica. Também aqui se deixa para trás a pergunta escolástica pe-

²⁶ A. Acerbi, *Due ecclesieologie: ecclesieologia giuridica ed ecclesieologia di comunione nella "Lumen Gentium"*, Bologna, 1975; H. J. Pottmeyer, *Kirche auf dem Weg: 20 Jahre nach dem II. Vat. Konzil*, in *Universitas* 37 (1982), p. 1251-1264; A. Antón, *Ecclesieologia postconciliare: speranze, risultati e prospettive*, in: R. Latourelle, org., *Vaticano II. Bilancio e prospettive. 25 anni dopo: 1962-1987*, Assisi, Cittadella, 1987, I, p. 363ss.

²⁷ Trato mais detalhadamente dessas tendências em: *A trinta anos do encerramento do Concílio Vaticano II. Chaves teológicas de leitura*, in: *Perspectiva Teológica* 27 (1995), p. 309-320.

las notas essenciais em direção à valorização do sinal, da história.

O Concílio deslocou o enfoque de uma Igreja pensada a partir da hierarquia nos seus três centros – Papa, bispo e sacerdote-pároco – e centrada nela para entendê-la como povo de Deus, a cujo serviço se põe a hierarquia. O tom aristocrático monárquico é substituído pela sensibilidade democrática da modernidade. Ele abriu o horizonte teológico do projeto salvífico de Deus, confinado aos limites visíveis da Igreja, até as margens infindas do Reino de Deus. Substituiu a preocupação tipicamente pré-moderna de definir os elementos externos pela do mistério da presença de Deus para além deles. Rompeu a centralização romana para valorizar as riquezas, a co-responsabilidade, a contribuição colegial, a diversidade cultural, a comunhão das igrejas particulares. As dimensões de participação, de diálogo, de superação dos poderes absolutos, próprias da modernidade, aparecem nessa nova tendência eclesial.

Fez-se a passagem da consciência de uma Igreja ocidental, romana, etnocêntrica, identificada com a universalidade, para uma real Igreja universal, pluricultural, pluriétnica nas expressões de fé, na teologia, na liturgia,

na disciplina, nas estruturas organizativas. A globalização da modernidade, iniciada com as grandes viagens dos séculos XV e XVI e manifestada no Concílio mais mundial da História da Igreja com 2.540 padres conciliares de todas as raças, de todas as cores, atingiu a consciência europeia ocidental de modo contundente, permitindo essa nova consciência universal.

Enfim, estabeleceu-se a “paz moderna”, reconciliando-se a Igreja com os principais valores e reclamos da modernidade mediante uma visão positiva do mundo, das realidades terrestres. Aqui a modernidade gritou bem alto sua visão de progresso, de confiança na razão humana, de compromisso com as realidades seculares.

Todas essas inversões eclesiológicas, portanto, refletem a influência e a presença no interior da Igreja do paradigma da modernidade. E confirmam, assim, a opção fundamental do Concílio.

À guisa de conclusão: A crise pós-conciliar

O fiel comum pode perguntar-se surpresa: Se é verdade que o Concílio Vaticano II fez a passagem da

Igreja pré-moderna para a modernidade, por que tantos sinais de retrocesso? Por que se fala de restauração²⁸, de neoconservadorismo²⁹?

Não abordarei esta questão já tratada em outro lugar³⁰ em seu sentido mais amplo. Sob a ótica da relação do Concílio Vaticano II com a modernidade, a razão se encontra na tensão latente que atravessou toda a preparação, desenrolar e textos conciliares. Concílio de consenso e compromissos, entre uma maioria que se construiu lentamente em defesa da abertura à modernidade e que estruturou, praticamente, os documentos e de uma minoria cada vez mais resistente que marcou, o máximo que pôde, o texto com pegadas pré-modernas.

Paulo VI optara para que os textos conciliares só fossem aprovados com larga maioria. Não queria, de modo nenhum, dar a entender que havia facções antagô-

nicas e que os documentos significavam a vitória de uma sobre a outra. Deviam manifestar para a Igreja e para o mundo que nasciam de uma comunhão de corações e mentes. Essa opção está na base dos compromissos linguísticos e permitiu que, depois do Concílio, houvesse interpretações diferenciadas, apoiadas na literalidade do texto.

Houve duas ondas interpretativas. A primeira, que se levantou logo depois do Concílio, sensível e desejosa de mudanças, leu os textos sob o prisma da novidade, da ruptura, como fizemos preferencialmente nesta conferência. Ela produziu uma efervescência no interior da Igreja com resultados renovadores maravilhosos, mas também com desvios e até desvarios. Graças a ela, a Igreja Católica fez uma entrada na modernidade e assumiu uma face próxima do homem e mulher de hoje.

²⁸ O próprio Card. Ratzinger defronta-se com o termo “restauração”: “Se por ‘restauração’ se compreende voltar atrás, então nenhuma restauração é possível. A Igreja vai para a frente em direção ao cumprimento da História, olha adiante para o Senhor que vem. Mas se por ‘restauração’ compreendemos a busca de um novo equilíbrio, após os exageros de uma abertura indiscriminada ao mundo, depois das interpretações por demais positivas de um mundo agnóstico e ateu; pois bem, uma ‘restauração’ compreendida neste sentido é inteiramente desejável e já está em curso na Igreja”: J. Ratzinger – V. Messori, *A fé em crise?* O Card. Ratzinger se interroga, São Paulo, EPU, 1985.

²⁹ J. I. González Faus, *El meollo de la involución eclesial*, in *Razón y Fe* 220 (1989), nn. 1089/90, p. 67-84; O neoconservadorismo. Um fenômeno social e religioso, in *Concilium* n. 161 – 1981/1; F. Cartaxo Rolim, *Neoconservadorismo eclesialístico e uma estratégia política*, in *REB* 49(1989), p. 259-81; J. Comblin, *O ressurgimento do tradicionalismo na teologia latino-americana*, in *REB* 50 (1990), p. 44-73; J. Comblin, *Teologia da Libertação*. Teologia neoconservadora e teologia liberal, Petrópolis, Vozes, 1985.

³⁰ J. B. Libanio, *A volta à grande disciplina*, São Paulo, Loyola, 1984.

Mas por causa de mudanças conjunturais na Igreja, de certos refluxos no contexto sociopolítico, uma outra onda se ergueu, recuperando do texto conciliar os resíduos tradicionais pré-modernos. E empenhou-se em reverter a dinâmica inovadora, ao aproveitar as brechas deixadas pelo Concílio. Assim, os princípios fundamentais da igualdade de todos os cristãos pelo batismo, a necessidade de participação colegial em todos os níveis, a valorização das experiências, a liberdade de expressão na Igreja, os ideais democráticos e outros pontos inovadores do Concílio foram detidos no seu fluxo. Eles não tinham conseguido consubstanciar-se em estruturas e em estatutos jurídicos, tornando-se frágeis e susceptíveis de retrocesso.

Destarte, permanece para a atual Igreja a tarefa de prosseguir o movimento, iniciado no Concílio, de diálogo aberto e crítico com a modernidade, transformando um espírito em história, uma intencionalidade em práxis, desejos e opções na verdade dos fatos. Aí joga o futuro do Concílio. Em termos teológicos, o Concílio é um fato passado. A sua recepção decide sobre sua validade e força histórica.

Em outros termos, o Concílio como evento terminou. Como espírito prossegue.

O Vaticano II é sobretudo um Concílio que se distingue muito mais pelo novo espírito, que pelas novas explicações da doutrina cristã. Não faltam, é certo, novas explicações (por exemplo, sobre a Igreja, o episcopado, o presbiterato, a tradição, a liberdade religiosa, etc.), mas o especificamente novo e importante do XXI Concílio Ecumênico está na sua atitude pastoral, ecumênica e missionária perante o mundo de hoje³¹.

Em outras palavras, seu espírito novo, sua intencionalidade fundamental é dialogar e abrir-se à modernidade. E atinar e assumir esse espírito continua o desafio para a atual Igreja!

Referências bibliográficas

- ACERBI, A. *Due ecclesiole: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella "Lumen Gentium"*. Bologna, 1975.
- BARREIRO, A. A figura carismática de João XXIII e seu programa conciliar de "aggiornamento". *Síntese Nova Fase* 1, n. 2, p. 21-40, 1974.
- BEOZZO, J. O. O Concílio Vaticano II: Etapa preparatória. *Vida Pastoral* 46, n. 243, p. 5, 2005.

³¹ B. Kloppenburg, *A Ecclesiologia do Vaticano II*, Petrópolis, Vozes, 1971, p. 16.

- BOMBONATTO, I. (org.). *Concílio Vaticano II. Análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- BOFF, Cl. *Sinais dos tempos*. Princípios de leitura. São Paulo: Loyola, 1979.
- BURTCHAELL, J. T. Religious freedom (Dignitatis humanae). In: HASTINGS, A. (ed.). *Modern Catholicism*. Vatican II and After. London; New York: SPCK; Oxford University Press, 1991.
- CARTAXO ROLIM, F. Neoconservadorismo eclesial e uma estratégia política. *REB*, n. 49, p. 259-81, 1989.
- COMBLIN, J. O ressurgimento do tradicionalismo na teologia latino-americana. *REB*, n. 50, p. 44-73, 1990.
- _____. *Teologia da Libertação*. Teologia neoconservadora e teologia liberal. Petrópolis: Vozes, 1985.
- DELUMEAU, J. *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971.
- GONZÁLEZ FAUS, J. I. El meollo de la involución eclesial. *Razón y Fe* 220, n. 1089;90, p. 67-84, 1989.
- _____. O neoconservadorismo. *Um fenômeno social e religioso*. *Concilium*, n. 161, 1981/1.
- GUSDORF, G. *A agonia da nossa civilização*, São Paulo: Convívio, 1978.
- João XXIII. O Programático Discurso de Abertura. In: KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*. Primeira Sessão, set.-dez. 1962. Petrópolis: Vozes, 1963. v. II.
- KLOPPENBURG, B. *A Eclesiologia do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1971.
- LIBÂNIO, João Batista. A trinta anos do encerramento do Concílio Vaticano II. Chaves teológicas de leitura. *Perspectiva Teológica* n. 27, p. 309-20, 1995.
- _____. *A volta à grande disciplina*. São Paulo: Loyola, 1984.
- MARTIN, J. *Mes six papes*. Paris: Mame, 1993.
- Paulo VI. O Discurso de Abertura da II Sessão. In: KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*. Segunda Sessão, set.- dez. 1963. Petrópolis: Vozes, 1964. v. III.
- POTTMEYER, H. J. Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d'herméneutique du Concile. In: ALBERIGO, G.; JOSSUA, J.-P. *La réception de Vatican II*. Paris: Cerf, 1985.
- RATZINGER J.; MESSORI V. *A fé em crise?* São Paulo: EPU, 1985.
- RUGGIERI, G. Foi et histoire. In: ALBERIGO, G.; JOSSUA, J.-P. *La réception de Vatican II*. Paris: Cerf, 1985.
- ZIZOLA, G. *A utopia do Papa João*. São Paulo: Loyola, 1983.

Cadernos Teologia Pública: temas publicados

- Nº 1 – *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- Nº 2 – *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- Nº 3 – *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- Nº 4 – *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, O. F. M.
- Nº 5 – *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- Nº 6 – *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- Nº 7 – *Transformações recentes e prospectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- Nº 8 – *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- Nº 9 – *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- Nº 10 – *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- Nº 11 – *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- Nº 12 – *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- Nº 13 – *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- Nº 14 – *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- Nº 15 – *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor



João Batista Libânio (1932), jesuíta, é natural de Belo Horizonte/MG. É professor de Teologia no Instituto Santo Inácio (ISI/CES) e membro do Comitê de Ética e Pesquisa da Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia de Nova Friburgo e em Letras Neolatinas pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), obteve licença em Teologia em Frankfurt, na Alemanha e o título de doutor na Pontifícia Università Gregoriana (PUG), Roma, com a tese *Críticas aos Estudos Eclesiásticos filosófico-teológicos e propostas de renovação na literatura recente*.

Algumas publicações do autor

A arte de formar-se. 4.ed. São Paulo: Loyola, 2004.

Qual o caminho entre o crer e o amar? São Paulo: Paulus, 2004.

Ideologia e cidadania. 2.ed. 14.imp. ref. São Paulo: Moderna, 2004.

Fé. Rio/São Paulo: Zahar, 2004. (Coleção Passo-a-passo)

Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação. Valencia; São Paulo: Siquem; Paulinas, 2003.

Olhando para o futuro. Perspectivas teológicas e pastorais do Cristianismo na América Latina. São Paulo: Loyola, 2003.

A religião no início do milênio. São Paulo: Loyola, 2002.

Introdução à Vida Intelectual. São Paulo: Loyola, 2001.

Eu creio – nós cremos. Tratado da fé. São Paulo: Loyola, 2000.