

Resumo: *O presente artigo, refazendo o percurso da eclesialidade católica em confronto com a secular modernidade, rebusca, ao modo de notas de pesquisa, em largas linhas, alguns antecedentes históricos que permitem retomar, em melhor medida, a devida importância e o grande alcance do Concílio Vaticano II. Coloca em destaque o intento conciliar de restabelecer um diálogo compatível com o mundo moderno-contemporâneo. Se as muitas recepções do Concílio nem sempre possibilitaram uma resposta eclesial à altura das transformações de nossa história recente, nem por isso, podemos deixar cair na descrença do anacronismo suas interrogantes fundamentais e grandes intuições. Nesse particular, resgatar os vínculos que nos unem ao passado parece-nos um modo interessante de seguir em frente. Talvez esta seja a tarefa que, neste ainda início de milênio, nos coloca a caminho como discípulos-missionários de Jesus Cristo.*

Palavras Chave: *Modernidade – Eclesialidade Católica – Vaticano II – Modernity – Catholic Ecclesiology II Vatican Council*

Abstract: *The aim of this article is to enhance the theme of Catholic ecclesiology in confrontation with secular modernity so as to draw on previous tendencies which prevailed before the II Vatican Council. The purpose is to re-establish a type of dialogue which is compatible with the contemporary modern world. Although the approach to the outlook of the Council did not always promote an ecclesial response at the level of the transformation of recent history, it certainly does not permit us to let it fall into oblivion or cast off on account of a lack of interest in all the fundamental and grand intuitions. In this particular point of theological analysis it seems that the links connecting us with the past are quite suggestive to be pursued in view of the future that lays ahead. This would seem to be the task to be envisaged at the beginning of the new millennium which the disciples will have to embrace and follow as missionaries of Jesus Christ.*

Vaticano II: a modernidade da Igreja em um contexto de mudanças

Vitor Hugo Mendes*

* Presbítero da Diocese de Lages, Santa Catarina, Brasil. Mestre em Educação, História e Política (UFSC/1998). Mestre em Teologia Sistemática (PUCRS/2004). Doutor em Educação (UFRGS/2006). Secretário Executivo do Departamento de Cultura e Educação – CELAM (2011). Professor no Instituto Teológico-pastoral para a América Latina – ITEPAL, Bogotá, Colômbia.



*“La historia de la humanidad,
a la que Dios nunca abandona,
trascurre bajo su mirada compasiva”*
(DA 30)

A celebração dos 50 anos do Concílio Vaticano II já inclui grande movimentação e uma agenda de incontáveis atividades no decorrer dos próximos anos. A convocação (1959) e realização (1962-1965) deste grande acontecimento tornou-se, sem dúvida, um marco referencial indispensável no percurso do Cristianismo Católico e demarcou o início de uma autêntica reforma na vida da Igreja.

Vale lembrar que, com a crise da Cristandade medieval e a emergência do mundo moderno, tempos difíceis sobrevieram para a instituição Católica. As tentativas de *reforma*, paradoxalmente, enfrentaram a relutância e a resistência interna a mudanças profundas, particularmente, no que dizia respeito à auto-compreensão de uma Igreja que não mais coincidia com a “extensão do mundo” e os rumos do esclarecimento iluminista (*Aufklärung*).

Neste sentido, a conturbada relação que se estabeleceu entre Igreja Católica e o *modus operandi* moderno, – aquela buscando restauração e este querendo salvaguardar a maioria conquistada –, permite entrever, nessa disputa, alguns motivos da progressiva perda da hegemonia eclesial. Em clima de contenda, torna-se inevitável a reclusão da instituição eclesial à esfera do espiritual desentranhado da historicidade do mundo. Sob o influxo de uma disputa política intensa, não sem razão, mas, de modo geral e recíproco, se estabeleceu um ambiente de ataques constantes, obliterações, autodefesa e ferrenha oposição, no mais das vezes, em prejuízo de todos.

Este prolongado e polêmico debate histórico retém o complexo substrato que engendrou a decidida reforma da Igreja. Muito embora o anseio e a urgência de mudanças substanciais no seio do Cristianismo Católico tenham-se tornado uma legítima reclamação, somente a realização do Concílio Vaticano II levou a termo e de modo radical, transformações que pudessem alterar, significativamente, a arquitetura eclesial e suas relações com a sensibilidade (pós)moderna.

Em sua carta-testamento *Novo Millennio Ineunte* (2001), João Paulo II lembra “quantas riquezas” estão presentes nas diretrizes do Concílio Vaticano II e pergunta *sobre a recepção do Concílio. Aconteceu?* Trata-se de uma indagação importante, oportuna e atual na dinâmica



do tempo que se chama hoje e, não menos, para orientar um propósito adequado no contexto das comemorações cinquentenárias. No dizer do agora Beato João Paulo II,

À medida que os anos passam, aqueles textos não perdem seu valor nem sua beleza. É preciso que sejam lidos adequadamente, que possam ser conhecidos e assimilados, como textos qualificados e normativos do Magistério da Igreja. [...] sinto ainda mais intensamente o dever de indicar o Concílio como a grande graça de que se beneficiou a Igreja no século XX: nele se encontra uma bússola segura para nos orientar no caminho que se inicia (NMI 57).

O presente artigo, refazendo o percurso da eclesialidade católica em confronto com a secular modernidade, rebusca, ao modo de notas de pesquisa, em largas linhas, alguns antecedentes históricos que permitem retomar, em melhor medida, a devida importância e o grande alcance do Concílio Vaticano II. Coloca em destaque o intento conciliar de restabelecer um diálogo compatível com o mundo moderno-contemporâneo.

Se as muitas recepções do Concílio nem sempre possibilitaram uma resposta eclesial à altura das transformações de nossa história recente, nem por isso, podemos deixar cair na descrença do anacronismo suas interrogantes fundamentais e grandes intuições. Nesse particular, resgatar os vínculos que nos unem ao passado parece-nos um modo interessante de seguir em frente. Talvez esta seja a tarefa que, neste ainda início de milênio, nos coloca a caminho como discípulos-missionários de Jesus Cristo.

1 Antecedentes de uma grande reviravolta na eclesialidade Católica

A era moderna caracteriza-se, entre outros, sobretudo, pelo rompimento com a Cristandade medieval. A tomada de Constantinopla pelos turcos Otomanos (1453) não deixa de ser um marco, pois indica o fim do Império Romano do Oriente. No entanto, tal como propõe Brighenti (1995), a ruptura mesmo se processa em dois marcos distintos da história: a *Reforma Protestante* (1521) e a *Revolução Francesa* (1789).

Embora estes acontecimentos estejam, historicamente, distanciados no tempo, em uma visão de conjunto eles demarcam, neste processo, momentos decisivos na constituição da modernidade, e na mesma



medida, desafios concretos em que a Igreja Católica, chamada em causa pública, buscou dar uma resposta precisa a situações e problemas específicos. É na perspectiva mais ampla dessa complexidade histórica que se delineia, não obstante a peculiaridade de cada momento, entre outros, uma espécie de vínculo e continuidade entre a realização do Concílio de Trento (1545-1563) e o Concílio Vaticano I (1870). Embora os motivos históricos sejam distintos, as exigências que se apresentavam para o Catolicismo eram as mesmas: reivindicar e garantir os direitos da Igreja diante das novas condições do mundo moderno. Neste sentido, as bases doutrinárias, teológicas e pastorais do Concílio de Trento são retomadas, confirmadas e aprofundadas no Vaticano I. No avanço da época moderna, uma explícita reação e renovada oposição ao desenvolvido processo emancipatório da sociedade, atitude que se vê reforçada até as vésperas da realização do Vaticano II.

Na conturbada clarividência deste alargado movimento histórico, em condições difíceis, constituiu-se a reação oficial, sistemática e institucional da Igreja Católica em defesa de sua Tradição eclesial, da autoridade papal e, não menos, do seu patrimônio espiritual, frente a um mundo cada vez mais distanciado da matriz religiosa católica.

Refazendo este percurso, pode-se afirmar que a Reforma Protestante¹ sinaliza o rompimento interno da cristandade medieval. Ocupando a primeira metade do século XVI, este acontecimento provocou um grande

¹ A Reforma Protestante no século XVI foi, sem dúvida, o acontecimento mais dramático da Igreja Católica Romana ao longo de sua história. Embora se trate de um movimento amplo, quer em suas causas quer em sua repercussão (cf. VILLOSLADA, 1979), a reforma que se fez *protesto* – e resultou, na ruptura do Catolicismo, no surgimento de novas Igrejas –, tem como figura emblemática Martinho Lutero (1483-1546). Tratava-se de um período de grandes transformações da sociedade daquele tempo, situação que não deixava de exigir mudanças na organização da Igreja e da Religião. Dessa maneira, os conflitos que ocorreram a partir de outubro de 1517, quando Lutero afixa, na porta da Igreja do Castelo de Wittenberg, as suas *Noventa e Cinco Teses*, alcançam uma dimensão muito mais ampla do que a simples oposição à Doutrina das Indulgências. “Duas semanas depois, copiado e difundido por estudantes entusiastas, o documento já era conhecido em toda a Alemanha: muitos pressentiram que, para além da doutrina das indulgências, era o conjunto de uma reforma religiosa e de uma renovação espiritual que o monge saxão se aprestava a abordar” (PIERRARD, 1986, p. 171). Chamado a Roma sob a acusação de heresia, pela intervenção do Príncipe da Saxônia, Frederico, Lutero foi ouvido na cidade de Augsburg (1518). Recusando-se a mudar de opinião, permanecia o impasse e aumentava os problemas para a Igreja. A resposta do Papa, em junho de 1520 foi a declaração de herege e de excomunhão, concedendo-lhe um prazo de 60 dias para retratação. Em protesto, no Natal do mesmo ano, Lutero queima publicamente a bula papal (*Exsurge Domine*), sendo definitivamente excomungado em 1521.



desgaste na vida interna da Igreja e o desfecho final, com a ruptura definitiva, significou o marco histórico da quebra na unidade católica. Por sua vez, este fato já é, por si mesmo, a confluência de múltiplos fatores sociais que em situação anterior, dados os movimentos que se faziam presentes na vida cultural, pressionavam a Igreja na urgência de realizar mudanças e reformas. Na visão desenvolvida por Brighenti,

A Reforma se caracteriza por uma série de perturbações sociopolíticas, socioculturais e religiosas que abalaram, não somente a Igreja do Ocidente, mas também os Estados, que seriam profundamente afetados. Coube a Lutero personificar todas essas aspirações generalizadas num movimento religioso que desembocou na Reforma Protestante, responsável, mas não única, pelo rompimento interno da cristandade. (BRIGHENTI, 1995, p. 200).

No contexto da Reforma há, sem dúvida, um processo emancipatório muito mais amplo que reivindica, seja no campo cultural, seja no campo religioso, uma crescente participação dos homens e mulheres na ordem do mundo. Assim, pode-se reconhecer que “a causa fundamental do desfecho da ruptura foi a admissão do princípio do livre exame, do critério individual na interpretação das Escrituras, que em grande parte resume as principais aspirações, tanto do humanismo quanto da Renascença” (BRIGHENTI, 1995, p. 205).

Esta dessacralização, em medida sempre maior, favoreceu o esfacelamento da “ordem social cristã”, rebeldia que veio de encontro com a rígida e inamovível posição das autoridades católicas. No entanto, tal enrijecimento não fez mais que acirrar os ânimos de protestos e aprofundar a mobilização mais ampla das forças contrárias aos arcaísmos da Cristandade.

Frente a tudo isto, deve-se ressaltar,

Não faltaram vozes que se levantaram do seio da Igreja, prevenindo o desastre de uma ruptura iminente. Mas a corrupção e os abusos [...] teriam um efeito asfixiante em relação a todas as tentativas de renovação autêntica. [...] O desfecho foi inevitável. As respostas da Igreja não somente vieram muito tarde como, em seu conjunto, se mostravam totalmente inadequadas (BRIGHENTI, 1995, p. 206).



No espírito de Contra-Reforma ou Reforma Católica, o Concílio de Trento² (1545-1563), apresentava-se como um lento despertar em meio aos assombros de um terremoto. Em sua forma reativa, o que parecia de início a busca de proteção, logo se transformou em defesa e intento explícito de “frear” a sublevação que se havia constituído, em visível pretensão de reforma-restauração.

Restrito aos clérigos católicos e dirigido a responder aos conflitos oriundos da posição luterana, Trento atribuiu particular atenção aos problemas dogmáticos, orientando-os a esclarecer, elaborar e definir a fé católica, como também, estabelecer alguns encaminhamentos práticos da Reforma da Igreja³. De qualquer maneira, não obstante os esforços, a tentativa conciliar não deixou de causar decepções. Não bastasse o seu caráter jurídico-dogmático ter sancionado a divisão da Igreja, “os

² Convocado em 1536, pelo papa Paulo III (1534-1549), mas prejudicado em sua realização, o esperado Concílio foi novamente convocado em 1542, sendo que a falta de êxito desta segunda tentativa somente vigorou na terceira convocação, em 15 de março de 1545, de modo que sua abertura oficial deu-se aos 13 de dezembro daquele ano. “Dos poucos participantes da solene abertura do Concílio (eram, além dos três Cardeais Legados, ainda o Cardeal de Trento, quatro arcebispos, vinte e um bispos, cinco Superiores Gerais de Ordens, os delegados do rei Fernando, e cinqüenta cientistas, na maior parte teólogos), nenhum deles podia suspeitar que o Concílio Ecumênico, após duas interrupções, só iria terminar dezoito anos mais tarde, e que, convocado com tanta dificuldade, teria por muitos séculos eminente importância para a vida da Igreja” (TÜCHLE; BOUMAN, 1971, p. 142).

³ O Concílio de Trento, que se realizou em três sessões (1545-1549; 1551-1552; 1562-1563), produziu numerosos documentos. Tais decretos “dizem respeito antes de tudo a temas levantados por Lutero: a doutrina da justificação, as fontes da fé (a relação entre a Escritura e a Tradição), o pecado original, os sacramentos”. Entre outros, “os casamentos clandestinos são declarados inválidos e não apenas ilícitos. Os deveres do ministério episcopal são regulamentados: convocação anual de sínodos diocesanos, reunião de sínodos provinciais a cada três anos; obrigação de residência; proibição de ocupar ao mesmo tempo diversas sedes episcopais (acumulação de benefícios)” (FRÖNLICH, 1987, p. 126). Das reformas levadas a termo pelo Concílio, em termos de suas implicações na vida pastoral da Igreja, ressalta-se a Instituição dos Seminários. Considerando as experiências que já se vinham fazendo desde o II Concílio de Toledo (527), em suas indicações para formação sacerdotal, mais de mil anos depois, Trento resgata, institucionaliza e torna católica, universal, a modalidade de Seminário. É oportuno indicar que se trata de um momento histórico datado. Segundo Häring, “seria uma grande injustiça, e temos de ter consciência disso, se pretendêssemos julgar os seminários tridentinos e o clero aí formado, em relação às exigências e as possibilidades de hoje. A Igreja fez, sem dúvida o que pôde. E o Concílio de Trento não é responsável pelo facto de as suas reformas terem sido enterradas ‘embalsamadas’ ou metidas num congelador”. Mesmo assim, o autor acentua dois problemas de fundo na formação deste período: separação e alienação do ‘mundo’ como forma de conservar a vocação; e o anacronismo da filosofia e teologia, “absolutamente intemporais, ideais, as mesmas para todos os tempos, para todas as classes, para todas as regiões do mundo” (HÄRING, 1995, p. 85-93).



decretos reformatórios do Concílio pareciam muitas vezes desconexos entre si. Sua execução só se processou aos poucos, depois de superadas muitas dificuldades” (TÜCHLE; BOUMAN, 1971, p. 157). Em todo caso, muitas iniciativas de reforma que já vinham sendo implementadas de forma localizada, foram oficialmente absorvidas e promulgadas como normas legislativas para a Igreja Universal. De modo geral, o Concílio propôs uma renovada orientação para a vida religiosa e moral do clero e do povo, um programa que pretendia restabelecer, em novas condições, a vida cristã, como também, eliminar o excesso de abusos que, aliás, não podiam ser negados ao interno da vida eclesial.

Sem de fato ter conseguido restabelecer a unidade da Igreja, e incapaz de conter o avanço de sua perda de prestígio junto à sociedade, a debilidade crescente da presença pública da Igreja no mundo foi novamente abalada no contexto do século XVIII. O desenvolvimento do movimento iluminista que culminou na Revolução Francesa (1789), tornou-se a referência fundamental do rompimento externo da Cristandade.

Na medida em que se processa a ruptura entre trono e altar, paulatinamente, a identidade de “cidadão” sobrepõe-se a do “cristão”, sendo que a centralidade da vida social desloca-se do “fiel” para a dignidade do “homem” em seus direitos e deveres. Configura-se, assim, no conluio de um movimento político-social, a aspiração libertária que corrobora as bases da sociedade moderna, caracteristicamente, os ideais da modernidade ilustrada do século XVIII.

Segundo Pierrard, comparativamente, assim como

os papas da Idade Média haviam conseguido fazer a unidade da Europa na Cristandade, a França revolucionária agruparia os espíritos em torno de algumas ideias generosas – liberdade, igualdade, fraternidade – que, embora se liguem ao Evangelho através da “religião natural”, não se inscrevem verdadeiramente num contexto cristão: o triunfo da burguesia que marcaria o século XIX se faria acompanhar de uma profunda laicização (PIERRARD, 1986, p. 211).

De fato, esse movimento revolucionário que sacudiu a Europa e se impôs de forma radical, mediante uma controvertida aliança entre a burguesia liberal insurgente e o imenso contingente do campesinato, formado de massas miseráveis, desembocou na derrocada do regime feudal e na separação definitiva entre trono e altar. A Declaração dos Direitos do Homem (1789) definia e, a seu modo referendava, os novos princípios



da ordem a ser estabelecida, sempre destacando a soberania do povo em detrimento de uma ordem divina, capitaneada pela Igreja Católica.

Sob o influxo de um humanismo racional, o acento positivo da razão crítica, purificada no “tribunal da razão”, no período subsequente, favoreceu uma atitude de reverberação contra a Igreja e a progressiva limitação de suas prerrogativas. Fragilizada e com dificuldades de se impor, a Igreja se mantinha na afirmação das formulações de Trento que, a seu favor, até esse momento revolucionário, havia conseguido manter uma relativa unidade do Catolicismo.

Diante das perturbações que se somavam social e politicamente em atitude de oposição, somente 80 anos depois da Revolução Francesa, sob forte pressão, a Igreja decidiu enfrentar, institucionalmente a situação, mediante a convocação de um novo concílio⁴, o Vaticano I (1870). Embora inconcluso, pois foi interrompido pela Questão Romana, sua brevidade foi suficiente para que o posicionamento oficial da Igreja, ao retomar o Concílio de Trento, tivesse como meta fortalecer a Instituição⁵, como também, manifestar sua aversão a tudo o que pudesse estar associado ao mundo moderno. Diante de tantos problemas, voltando-se para si, a Igreja

⁴ O Papa Pio IX, ainda no início de seu pontificado, já havia indicado a sua intenção de reformar a sociedade cristã. Contra o laicismo e a corrupção causada pelo pecado, o papa insistia na necessidade do auxílio espiritual. O Dogma da Imaculada Conceição (1854), o *Syllabus* (1864), a *Quanta Cura* (1864), dão mostras de sua preocupação com a situação da Igreja no mundo. Em meio a tudo isso, o papa foi amadurecendo a idéia de promover um novo Concílio. Havia passado 300 anos do encerramento de Trento e os desafios que se apresentavam urgiam em novos encaminhamentos. Anunciado secretamente aos cardeais em dezembro de 1864, em pouco mais de dois anos, por ocasião da celebração do Martírio de São Pedro, em 1867, Pio IX tornou público, aos bispos presentes, a sua intenção de convocar o Concílio. Finalmente, em 29 de junho de 1868, pela bula *Aeterni Patris Unigenitus*, realizava-se a convocação para o Vigésimo Concílio Ecumênico da Igreja Católica, tendo o seu início previsto para 08 de dezembro de 1869. Segundo Bilmeyer; Tuechle, “como finalidade principal do concílio declarava-se reunir todo o mundo católico numa poderosa manifestação da verdade, em contraposição aos erros do tempo, e adequar em numerosos pontos a disciplina às transformadas condições dos tempos. O anúncio do concílio, porém, encontrou na opinião pública, uma difundida inquietação e irritação, intensificadas ainda mais quando um artigo da *Civiltà Cattolica*, de fevereiro de 1869, deixou entender que do concílio se esperava a definição da infalibilidade papal, a ser acolhida por simples aclamação” (1965, p. 520).

⁵ Não sem razão, em nova tentativa, busca-se restabelecer a autoridade do Pontífice na afirmação de sua infalibilidade *ex cathedra*. Mesmo sob polêmica, na quarta sessão de 18 de julho de 1870, Pio IX ratificou e proclamou a Constituição Dogmática sobre a Igreja de Cristo (*Pastor Aeternus*) que, em quatro breves capítulos, apresenta “o fundamento, a duração perpétua, o valor e a essência do primado romano e o magistério infalível do papa” (BIHLMAYER; TUECHLE, 1965, p. 522; cf. PA, n.º. 1821 a 1840).



reforçava o caminho de distanciamento daquela situação de mundo⁶, enquanto a vida social europeia rapidamente se descristianizava.

Emancipada em suas intenções e autônoma em conduzir o seu caminho, mesmo já presentindo os sintomas de suas ambigüidades, a modernidade, levando a termo seus feitos, prosseguia o seu caminho na indiferença para com as admoestações eclesiais. A Igreja, por sua vez, fiel à sua doutrina, seguia no esforço de reprimir, ao menos em sua jurisdição, o fermento moderno⁷.

⁶ Isso se torna visível, na Constituição Dogmática sobre a fé católica (*Dei Filius*), aprovada na Quarta sessão solene de 24 de abril de 1870. Depois de enunciar os temas fundamentais da fé: *Deus, criador de todas as coisas* (Capítulo I); *A Revelação* (Capítulo II); *A fé* (Capítulo III); *A fé e a razão* (Capítulo IV); na mesma seqüência temática a Constituição discrimina e formula a condenação dos erros contrários à fé, naquele contexto, entendidos como terríveis ameaças à religião. Depois de uma longa listagem conclui: “Cumprindo o supremo ofício pastoral que nos cabe exercer, pedimos insistentemente pelas entranhas de Jesus Cristo a todos os fiéis cristãos, especialmente aos chefes e aos que exercem o ofício de ensinar, e mandamos, com a autoridade do mesmo Deus e Salvador nosso, que se esforcem por eliminar e afastar da Santa Igreja tais erros, e por difundir a luz da fé pura e verdadeira. Porém, já que não é possível evitar a heresia, a não ser fugindo também diligentemente daqueles erros que se aproximam mais ou menos dela, lembramos a todos o dever de observar também as Constituições e os Decretos pelos quais esta Santa Sé proscree e proíbe tais opiniões perversas, que não vêm aqui enumeradas” (DF, nº. 1819 e 1820).

⁷ Tal como vem proposto na Constituição Dogmática sobre a fé católica, sem demonstrar qualquer interesse positivo pelas mudanças que estavam em curso na sociedade, o Concílio ensina: “porquanto somente à Igreja Católica pertencem todos os caracteres, tão numerosos e tão admiravelmente estabelecidos por Deus para tornar evidente a credibilidade da fé cristã. Além disso, a Igreja em si mesma, pela sua admirável propagação, exímia santidade e inesgotável fecundidade em todos os bens, pela sua unidade católica e invicta estabilidade, é um grave e perpétuo motivo de credibilidade, e um testemunho irrefragável da sua missão divina. Donde resulta que a mesma Igreja, como *um estandarte que se ergue no meio das nações* (Is 11, 12), não só convida os incrédulos a entrarem no seu grêmio, mas também garante a seus filhos que a fé que professam se baseia em fundamento firmíssimo” (DF, nº. 1794). Sobrepondo a primazia da fé aos possíveis equívocos de uma razão desorientada, a mesma Constituição busca esclarecer, com o devido cuidado, naquelas circunstâncias, a problemática da fé e da razão: “ainda que a fé esteja acima da razão, jamais pode haver verdadeira desarmonia entre uma e outra, porquanto o mesmo Deus que revela os mistérios e infunde a fé, dotou o espírito humano da luz da razão; e Deus não pode negar-se a si mesmo, nem a verdade jamais contradizer à verdade. A vã aparência de tal contradição nasce principalmente ou de os dogmas da fé não terem sido entendidos e expostos segundo a mente da Igreja, ou de se terem as simples opiniões em conta de axiomas certos da razão. Por conseguinte, “definimos como inteiramente falsa qualquer asserção contrária a uma verdade de fé [V Concílio de Latrão]” (DF, nº. 1797). Finalmente, tendo em vista precaver a todos do risco daquilo que considera a “ciência falsa”, sem sombras de dúvida o grande inimigo da época, assevera e proíbe: “a Igreja, que juntamente com o múnus apostólico de ensinar recebeu o mandato de guardar o depósito da fé, tem também de Deus o direito e o dever de proscreever a *ciência falsa*, [1 Tim 6,20], a fim de que ninguém se deixe embair pela filosofia e por



De modo geral, a teologia desse período se fundamentava nas sólidas formulações doutrinárias e pastorais que, elaboradas por ocasião do Concílio de Trento, e retomadas pelo Vaticano I, não sofreram, substancialmente, nenhuma alteração. Seguindo os passos da teologia medieval, nada menos que a construção majestosa ao modo de *Suma Teológica*, produzida, entre outros, por Tomás de Aquino, o Concílio de Trento recriou sua visão teológica na perspectiva do que se tornou conhecido como “tomismo de escola”⁸.

Embora esse modo teológico tenha acompanhado Tomás de Aquino na concepção de fazer teologia como ciência, o seu débito para com a Escolástica não conseguiu desfazer-se do formalismo com que esta se configurava. Tendo em vista a sua complexa tessitura, prevenida de vulnerabilidades, pois se tratava de referir ao conjunto de todas as coisas (teologia, Igreja, mundo), a *teologia de escola* “conseguiu transformar a revelação cristã num sistema de verdades perfeitamente articulado e coerente, que apresentava uma visão unitária de toda a realidade” (PALÁCIO, 2001, p. 16). Sob esta modulação, em todos os sentidos, Trento foi o elemento estruturante da identidade eclesial católica e a força aglutinadora da Igreja por quatro séculos.

Esta arquitetônica teológica encorajou, por exemplo, os pressupostos que serviram de sustentação teórica na elaboração da encíclica *Aeterni Patris* (1879), de Leão XIII e que, como efeito, prolongou-se

sofismas pagãos [Col. 2,8]. Eis porque não só é vedado a todos os cristãos defender como legítimas conclusões da ciência tais opiniões reconhecidamente contrárias à fé, máxime se tiverem sido reprovadas pela Igreja, mas ainda estão inteiramente obrigados a tê-las por conta de erros, revestidas de uma falsa aparência de verdade” (DF, n.º. 1798).

⁸ Segundo o Dicionário de Teologia “entende-se por Tomismo o sistema teológico e filosófico do maior pensador da Idade Média, Tomás de Aquino, que viveu de 1224 a 1274. É assim chamada a Escola ou corrente de pensamento que se esforça o mais possível em seguir Tomás de Aquino em todos os pontos de sua doutrina. Os elementos essenciais de sua doutrina foram recolhidos, sob Pio X, nas chamadas vinte e quatro teses, que embora tendo recebido daquele pontífice uma certa confirmação, nem por isso devem ser acolhidas obrigatoriamente por todos os pensadores católicos. Declaram-no explicitamente os papas posteriores (FRIES, 1971, p. 330). Para Palácio, de quem tomamos a expressão, “tomismo de escola ou teologia de escola é uma expressão cômoda para designar a teologia ensinada de fato nos seminários e mesmo nas faculdades de teologia até os anos 50. Essa teologia, destinada antes de tudo à formação dos padres, era, em certo sentido, a ‘teologia oficial’. Teologia ‘de escola’ também porque privilegiava de modo quase exclusivo a doutrina tomista que, mesmo quando batizada com o nome de neotomismo, pouco tinha a ver com o pensamento de Santo Tomás. É o que justifica a distinção que hoje se impõe cada mais entre ‘pensamento tomásico’ e ‘tomismo’ ou ‘neotomismo’ ” (PALÁCIO, 2001, p. 16).



até a *Humani Generis* (1950), de Pio XII, em declarada contraposição às inventivas modernas⁹.

Em atitude de confronto, explicitava-se aí um curto, porém renovado, ciclo de “catolicismo intransigente”, em cujo modo retroativo de projeção, o motivo teológico mantinha-se dentro de um “horizonte filosófico da razão antiga e de um universo ordenado teocentricamente”. Anacrônico, este modo de pensar teológico mostrava-se incapaz ou ao menos impossibilitado de dialogar com um modernismo que, “radicalmente antropocêntrico”, deixava-se guiar pelo alcance da práxis histórica. Resumidamente, “a cristandade continuou a ser subliminarmente o modelo da sociedade cristã até a época moderna” (cf. PALÁCIO, 2001, p. 16-18).

Importa observar que, apesar da intransigência em termos de doutrina e das severas orientações reeditadas no conjunto dessas duas encíclicas, particularmente na *Humani Generis*, – em grande parte dirigida a conter o “modernismo” e o movimento da *nouvelle théologie*¹⁰, – em instâncias da mesma Igreja, havia pessoas interessadas em considerar os princípios da modernidade e dialogar com as ciências. O processo de revitalização teológica¹¹, ainda que periférico, assumiu proporções

⁹ O confronto com o modernismo, nesse período, provocou a intervenção de Pio X mediante três importantes documentos: o Decreto *Lamentabili* (1907), a Encíclica *Pascendi* (1908) e o Motu Próprio *Sacrorum Antistitum* (1910), pelo qual o papa exigia, dos padres, a obrigação do juramento antimodernista.

¹⁰ O movimento da *Nouvelle théologie*, – expressão que, segundo parece, deve ser atribuída a Garrigou-Lagrange (1877-1964), a partir de um artigo (*La nouvelle théologie, où va-t-elle?*), publicado em 1946, na revista *Angelicum*, dos dominicanos de Roma –, se desenvolveu na França, no período imediato à Segunda Guerra Mundial, vinculado a duas escolas teológicas: a dos jesuítas, em Lyon, com Henri De Lubac e Jean Daniélou, e a dos dominicanos, em Le Saulchoir, com Marie Dominique Chenu e Yves Congar. Segundo Palácio, “a *nouvelle théologie* nunca existiu como movimento articulado, a não ser na cabeça dos seus opositores. Menos ainda como escola de teologia” (2001, p. 27). Em todo caso, o intento desses teólogos em articular a fé com a história, fazendo uso dos novos métodos crítico-históricos, deu início a uma renovação da pesquisa teológica, fato que não tardou em confrontá-los com a censura romana. Não só os jesuítas e os dominicanos de Roma, em defesa do “tomismo”, reagiram negativamente às novas ideias teológicas que eram fomentadas, mas, diante da tensão que se criou entre as duas tendências, Pio XII interveio com a Encíclica *Humani Generis* (1950), em declarada restauração da teologia tomista (PIERRARD, 1986, p. 267-270; COLLANTES, 1995, p. 69-70; LIBANIO, 2000, p. 37-43, Cf. LIBANIO, 1983, 1989).

¹¹ Palácio indica “dois traços peculiares que caracterizavam a intenção do que poderia ser considerado o grupo inicial da *nouvelle théologie*: a convicção da força inspiradora que tinha para a teologia o contato com os Santos Padres e a importância da história das doutrinas para um tratamento renovado dos temas teológicos. Traços significativos que estavam relacionados a dois aspectos problemáticos do tomismo de escola:



irreversíveis, embora em medida crescente tenha acirrado os conflitos com a Igreja oficial e, neste chamar atenção sobre si, provocou correções punitivas para muitos dos seus representantes¹².

Palácio, na análise das questões colocadas em causa nessa calorosa discussão, considera que,

as abordagens da Nouvelle Théologie resultavam ameaçadoras para a teologia de escola porque não podiam ser assimiladas por ela. Assumir a perspectiva aberta pela pesquisa histórica das fontes equivaleria a pôr em questão a totalidade do método e do sistema da 'teologia das conclusões'. No fundo se tratava de duas lógicas incompatíveis. Para a ratio teológica da escolástica, tudo o que não provinha da razão dedutiva era pré-teológico. A chamada teologia positiva – ou seja, os dados obtidos na investigação histórica e exegética – só poderia adquirir valor teológico se assumida dentro da lógica dedutiva que caracterizava a argumentação de escola nas teses e nos tratados. Por isso, a perspectiva aberta pela 'nova teologia' nunca poderia afetar por dentro a ratio teológica tradicional. Nem, por conseguinte, transformar o seu modelo de conceber e de fazer a teologia. Eram, na verdade, teologias alternativas, dois caminhos, não só paralelos, mas opostos, e mesmo irreconciliáveis (PALÁCIO, 2001, p. 29).

É em meio a este panorama que o Concílio Vaticano II foi convocado pelo Papa João XXIII. As tensões e a polarização entre estas duas perspectivas teológicas, inevitavelmente, ressoaram com intensidade na realização do Concílio¹³.

Embora as diversas comissões indicadas para preparar os esquemas prévios de trabalho e os presidentes nomeados para as comissões individuais no Concílio, em sua maioria, estivessem afinadas com a Cúria

a questão da tradição e a incapacidade de abrir-se ao que havia de 'moderno' no método histórico" (PALÁCIO, 2001, p. 28).

¹² Segundo Libânio, depois das restrições que são apresentadas à *nouvelle théologie*, na *Humani generis*, "segue-se, por parte dos superiores gerais das ordens dos jesuítas e dos dominicanos, uma série de medidas de punição aos teólogos envolvidos nesse movimento. Muitos são proibidos de ensinar ou de exercer alguma função importante no mundo da teologia: Y. Congar, H. de Lubac, J. Daniélou. P. Chenu, etc. Várias de suas obras são retiradas das bibliotecas dos estudantes de filosofia e teologia. Paíra sobre eles a suspeita de heresia" (LIBÂNIO, 2000, p. 41).

¹³ Os tempos eram outros e a inserção da Igreja no mundo exigia uma renovada postura teológica. No entanto, como lembra Palácio, "considerando a década que separa a *Humani Generis* da convocação do Concílio Vaticano II, a longa agonia da teologia de escola terá durado mais de 60 anos, o que dá a medida não só das resistências, mas do que estava em jogo" (PALÁCIO, 2001, p. 23).



Romana e a posição “anti-moderna” retroalimentada no paradigma da teologia de Trento, o espírito reinante no Vaticano II, a começar pelo Papa, mas também, por um significativo número de Padres conciliares, mostrava-se aberto ao influxo das discussões que perpassaram a *nouvelle théologie*¹⁴.

Não obstante o confronto, as concessões, a negociação entre as tendências, a discrição proposital do Papa e a prudência da assembleia conciliar, em alcançar um termo médio nas discussões, no resultado das votações, prevaleceu e se fez confirmar o sopro renovador do Espírito frente aos “sinais dos tempos”.

Palácio reconhece que “é difícil explicar por que caminhos se deu a lenta transformação da ‘minoría’ em ‘maioría’ conciliar, que tornaria possível a aprovação dos textos”. No entanto, reitera o autor, “apesar de tudo, ninguém poderia negar que o Concílio foi uma virada teológica, um divisor de águas que permite falar de um ‘antes’ e um ‘depois’. Não só pela obra teológica que levou a cabo, mas também pela atividade teológica que desencadeou” (PALÁCIO, 2001, p. 36).

2 Vaticano II: reconciliação com o mundo moderno e re-significação teológica

O Concílio Vaticano II, na perspectiva de *aggiornamento*, significou a confluência, como vimos, de um prolongado e tumultuado processo de reforma da Igreja Católica. *Grosso modo* a difícil ruptura com a Cristandade medieval, sobrepujada no levante da Reforma Protestante (1521) e no caráter emancipatório da Revolução Francesa (1789), provocou uma espécie de retraimento da Igreja, obrigada a dividir com outras esferas da sociedade uma hegemonia que, havia pouco, no período medieval, fora apenas sua.

¹⁴ Palácio ressalta que “Tradição e atualidade foram os dois pilares da revolução teológica protagonizada pelo Concílio. Primeiro, como experiência do ‘teologizar’ em ato. A realização do Concílio foi o exercício concreto de uma nova maneira de fazer teologia. Depois, porque ao fazer as suas opções o Concílio reconduziu a teologia a seu devido lugar: a teologia pressupõe a revelação e a experiência de fé, mas não se confunde com elas. Finalmente, pelo dinamismo teológico desencadeado pelo Concílio. Todos os temas da teologia foram atingidos de certa forma pela reviravolta conciliar. Em poucos anos operou-se uma verdadeira metamorfose da teologia e do panorama teológico” (PALÁCIO, 2001, p. 38).



Deveras, não obstante tentativas de uma autêntica Reforma, o débito restaurador do Concílio de Trento e do Vaticano I, – na exasperação de épocas que se mostraram, em medida crescente, hostis em conceder qualquer benefício à instituição eclesial –, pouco contribuiu para aproximar e favorecer as relações entre a Igreja – *Sociedade Perfeita* –, e o mundo moderno – *Sociedade de Indivíduos* com direitos inalienáveis.

Neste sentido, o esforço de renovação eclesial indicado pelo Concílio Vaticano II rompeu, definitivamente, com uma mentalidade “conservadora” da tradição cristã, para instaurar uma nova hermenêutica teológica-pastoral, não sem considerar o auxílio de novos instrumentos de análise da realidade e que, por sua vez, implicaram na auto-compreensão de sua ação no mundo.

Embora se possa dizer que o intento de modernização do discurso religioso à altura dos acontecimentos provocados pela emergência da modernidade efetivava-se, no catolicismo, tardiamente, realizava-se, dessa maneira, a reviravolta “copernicana” no âmbito da eclesialidade católica.

Neste acontecimento, sem dúvida, não passa despercebido a peculiar participação do Cardeal Angelo Roncalli. Eleito “Papa de transição” aos 77 anos, em apenas quatro anos de pontificado, sua ação decidida modificou significativamente os rumos dos últimos 400 anos da Igreja. Em todo caso, pode-se dizer que o clima anterior à realização do Concílio, fecundado na agudeza de incomensuráveis problemas sociais e outras tantas iniciativas eclesiais, foi pródigo em apressar a sensibilidade do Papa *buono* na urgência de convocar o Concílio.

Não bastasse a teologia negativa do final do século XIX, “Deus está morto”, o século XX trazia as marcas trágicas de duas Grandes Guerras e, nos seus destroços, a busca desesperada de sentido para uma existência que, sobremaneira, via-se forçada a dar algum crédito aos argumentos explicativos, seja do marxismo seja do existencialismo. No âmbito eclesial, a inevitável convivência com o mundo operário, a fermentação da *Nouvelle Théologie*, o movimento bíblico-litúrgico, as iniciativas pastorais etc, não só explicitavam o caráter inadequado e insuficiente do permanecer anacrônico de certas instâncias eclesiais, mas, na mesma medida, antecipavam-se em indicar possibilidades e alternativas para o engajamento da Igreja no mundo.



Sendo assim, o Vaticano II, como visibilidade de um processo que se fez anteceder, secularmente, por inúmeras iniciativas de reforma e que culminaram, no protagonismo de João XXIII, na convocação de um Concílio, no sentido estrito da palavra, visava *conciliar* a presença e atuação da Igreja com os novos tempos. Neste sentido, no dizer de Palácio,

A intenção de João XXIII poderia ser qualificada como voluntariamente moderna. Com a intuição e a simplicidade que o caracterizavam, João XXIII deixou bem claro que o objetivo do Concílio era pensar a fé de tal forma que ela pudesse se tornar significativa para o homem de hoje. A volta à autêntica tradição não podia ser confundida com a obsessão pelo passado, assim como a vontade de atualização em nada se opunha à seriedade doutrinal do Concílio. Esse era o sentido de caracterizá-lo como “pastoral”. Na preocupação de “fazer-se compreender” estava inscrito o desejo de aproximação e diálogo com o mundo. Ao distinguir o depósito da fé de suas expressões, o papa abria as portas para um trabalho teológico livre dos entraves e da rigidez da teologia oficial. A preocupação pastoral que levou o papa a falar em “pulo à frente”, a questão tão moderna da linguagem, o incentivo a utilizar os métodos modernos, são alguns indícios de que João XXIII não estava paralisado pelo fantasma do modernismo, abrindo a Igreja e a teologia para uma reconciliação com o mundo moderno (PALÁCIO, 2001, p. 35).

Se, por um lado, o Concílio exigia uma volta às fontes, à *Tradição* em sua radical expressão, à *Sagrada Escritura* e, dessa maneira, re-significar os elementos constitutivos da vida cristã, a Bíblia, a Igreja e a Liturgia (*Dei Verbum, Lumen Gentium e Sacrossanctum Concilium*); por outro lado, não descurou em rumar, decididamente, para uma atitude de abertura às realidades terrestres (*Gaudium et Spes*), ao ecumenismo (*Unitatis Redintegratio*), às Igrejas Orientais Católicas (*Orientalium Ecclesiarum*), as relações da Igreja com as Religiões não-cristãs (*Nostra Aetate*) etc.

O que poderia parecer para os opositores uma nova estratégia ou mero oportunismo, – inserir-se no mundo e se engajar nos seus problemas, desafios e possibilidades para angariar força e poder –, antes explicitava o horizonte de uma nova fisionomia identificando a missão evangelizadora da Igreja na sociedade: “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo” (*GS*, nº. 1).



Helder Câmara, em uma conferência pronunciada em Roma, em novembro de 1965, ao término do Vaticano II, referindo-se ao pensamento teológico, permite-nos entrever as trilhas que o Concílio abriu:

Bastem-nos os quatro séculos de anti que, no ocidente, tiveram o triste efeito de secar a Teologia, de quase esvaziá-la. Desejamos a Teologia que para sempre faz da Bíblia o seu pão de vida; que bebe da água profunda e pura da Patrística; lucidamente fiel às orientações do Magistério vivo; em relação estreita com a liturgia, em relação inteligente com as ciências, em clima ecumênico; pondo firmemente os olhos na terra dos homens e tendo os olhos abertos para as viagens espaciais (CÂMARA apud KLOPPENBURG, 1965, p. 529).

No espírito decidido de “volta às fontes”, o Concílio se propunha promover a tão esperada reforma da Igreja sob o signo do *aggiornamento*. À luz da Sagrada Escritura, “alma de toda a teologia”, deveriam ser revisados os fundamentos dogmáticos da interpretação doutrinal – a Teologia Dogmática –, não sem a devida consideração do patrimônio patrístico, quer como explicitação da “Verdade da Revelação” quer em suas conseqüências para a história dos dogmas e para a própria compreensão da história da Igreja.

Tudo isso, tal como vem apresentado em toda clareza na *Optatam Totius*, o decreto conciliar sobre a Formação Sacerdotal, havia de repercutir intensamente na vida de cada estudante, no aprendizado do saber teológico¹⁵ e, sobremaneira, na tarefa do ensino da teologia, a começar pela sua reformulação teórico-metodológica, sempre em vista de favorecer a ação da Igreja no mundo dos homens e mulheres.

Nessa perspectiva, o decreto orienta que “as outras disciplinas teológicas sejam igualmente restauradas por um contato mais vivo com o mistério de Cristo e a história da Salvação”. Ainda assim, especifica: “Consagre-se cuidado especial ao aperfeiçoamento da Teologia Moral, cuja exposição científica, mais alimentada pela doutrina da Sagrada Escritura, evidencie a sublimidade da vocação dos fiéis em Cristo e

¹⁵ Segundo os termos do decreto, “para ilustrar quanto possível integralmente os mistérios da salvação, aprendam os estudantes a penetrá-los com mais profundidade e a perceber-lhes o nexo mediante a especulação, tendo Santo Tomás como mestre. Aprendam a reconhecê-los sempre operantes nos atos litúrgicos e em toda a vida da Igreja; a procurar as soluções dos problemas humanos sob a luz da Revelação; a aplicar suas verdades eternas à mutável condição das realidades humanas; e a comunicá-las de modo adaptado aos homens de hoje” (OT, nº. 16).



sua obrigação de produzir frutos na caridade para a vida do mundo” (OT, n.º. 16).

Entre tantos aspectos dessa grande reviravolta, um dos elementos mais sobressalientes diz respeito ao modo como a Igreja buscou compreender o seu ser e a sua missão no mundo, respectivamente, a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* e a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*. O marco determinante, segundo alguns autores, foi a restauração do conceito “Igreja povo de Deus”, a superação mais explícita do verticalismo e do centralismo, até então vigente, na eclesiologia advinda do Concílio de Trento.

Embora o capítulo III da *Lumen Gentium*, “A constituição hierárquica da Igreja”, retorne a formulações devedoras de uma teologia pré-vaticana, o capítulo II da Constituição Dogmática resgata, em medida crescente, a dimensão humana da Igreja em sua legítima consistência histórica¹⁶. Isto permite, por exemplo, que a *Gaudium et Spes*, ao tratar da Igreja no mundo de hoje, de forma recorrente, possa reclamar o intercâmbio indispensável entre a visão da fé e o agir humano na história:

Movido pela fé, conduzido pelo Espírito do Senhor que enche o orbe da terra, o Povo de Deus esforça-se por discernir nos acontecimentos, nas exigências e nas aspirações de nossos tempos, em que participa com os outros homens, quais sejam os sinais verdadeiros da presença ou dos desígnios de Deus. A fé, com efeito, esclarece todas as coisas com luz nova. Manifesta o plano divino sobre a vocação integral do homem. E por isso orienta a mente para soluções plenamente humanas (GS, n.º 11).

Na medida em que o Concílio possibilitou à Igreja abrir-se à condição dos tempos modernos como lugar e história da salvação, a ruptura provocada com o esquema anterior exigia cada vez mais alterações no cotidiano da vida eclesial a partir da realidade do mundo. Em meio a

¹⁶ Segundo Comblin, no livro *O povo de Deus*, “Os padres conciliares queriam realizar mudanças profundas na eclesiologia. Queriam expressar essa vontade de mudança escolhendo o tema povo de Deus. Não foi inadvertência. Os padres conciliares queriam explicitamente essas palavras, entendendo-lhes muito bem o sentido. Queriam inaugurar nova época e pôr ponto final a uma época ultrapassada. [...] A eclesiologia anterior estava fundada no conceito de *societas perfecta* e se inspirava nos conceitos nominalistas segundo os quais o essencial da sociedade são os poderes que a regem. Com essa concepção, a eclesiologia era uma hierarquilogia. Os padres conciliares queriam explicitamente apagar esta figura e voltar às origens da Igreja, às fontes bíblicas e patrísticas, assim como aos grandes teólogos do século XIII” (COMBLIN, 2002, p. 20).



esta desestabilização, sem tardar muito, o entusiasmo inicial de mudanças e reformas foi dando lugar à perplexidade. A recepção e aplicação do Concílio se efetiva em uma realidade cada vez mais fragmentária e distinta.

3 A recepção e a aplicação do Concílio: um caminho que continua

O Concílio e o pós-Concílio, como intento de aproximação e diálogo com o mundo moderno, deram-se, paradoxalmente, em um contexto social controvertido e de grandes turbulências. O clima de “crise” generalizada naquele momento exigia do mundo e, portanto, não só da Igreja Católica, situar-se em meio a grandes rupturas e outras tantas desintegrações de valores e tradições que naufragaram na quebra dos princípios da razão moderna. Sem esta força unificadora, cada vez mais a vida tendia a uma flutuante flexibilização de suas tradicionais regras normativas. Em meio a tudo isto, o mercado em constante expansão, o alto custo do progresso, o incremento da técnica e do consumo etc, anunciavam um futuro desafortunado.

Com a dissipação do otimismo moderno e a derrocada do Projeto Iluminista, sob o efeito de uma multiplicidade de movimentos contraculturais e antimodernistas¹⁷, rompia-se definitiva e paulatinamente a ideia de um sentido único, objetivo e universal, para a experiência cotidiana das pessoas, forçadas a lidar, em todas as dimensões, com um excessivo fluxo de novidades e outras tantas perspectivas sempre mais efêmeras e fragmentárias.

Embora carregado de ambigüidades, em sua conjuntura mais ampla, a culminância desse movimentado processo revolucionário, ao contrapor e colocar sob suspeita qualquer tipo de vinculação com o passado recente, em vias de dissolução, engendrava uma ambiência pós-moderna e, dessa maneira, criava as condições necessárias para a formulação de um discurso propriamente pós-moderno¹⁸.

¹⁷ Nesse contexto ubica-se, e alcança particular importância, o movimento de maio de 1968. Segundo Harvey, ainda que tenha fracassado em seus propósitos, na turbulência global desse período, o acontecimento de 1968 foi paradigmático e pode ser considerado “o arauto cultural e político da subsequente virada para o pós-modernismo” (HARVEY, 1994, p. 44).

¹⁸ Segundo Moraes, “o discurso pós-moderno e as teorias que o compõem não expressam, por certo, um corpo conceitual coerente e unificado. Ao contrário, quando se



Sob esta perspectiva, o Cristianismo católico, não obstante o seu intento de renovação, confrontava-se com uma série de dificuldades e de impedimentos quase intransponíveis. A pretensão de oferecer uma palavra efetiva, afetiva e não menos definitiva, em se tratando da verdade sobre Deus, o Homem e o Mundo, ainda que buscasse considerar o caráter autônomo e plural da sociedade, em outro extremo, pouco sintonizava com a explícita negação de uma formulação totalizante e explicativa da condição humana, o relativismo cultural emergente, sobretudo, no que se referia a questões ético-morais.

Nessa conjuntura, como esclarece Palácio, “a vertiginosa rapidez das transformações modificou não só a fisionomia do mundo, mas a situação da fé e da teologia nesse novo contexto. [...] Os primeiros tempos pós-conciliares viram um entusiasmo avassalador e uma euforia reformista tomarem conta da Igreja”. No entanto, prossegue o autor, “a partir desse momento começou também, em muitos setores da Igreja, um movimento de reação, surda mas crescente” (PALÁCIO, 2001, p. 39).

Quanto mais se distancia a realização do Concílio, tão mais problemática se transforma a sua recepção¹⁹. Enquanto, para uns, o Vaticano

quer delimitar o seu sentido, nos deparamos com uma pluralidade de propostas e interpretações, muitas vezes conflitantes entre si. Entre os seus representantes mais notáveis existem diferenças marcantes, e só uma leitura superficial poderia incluí-los em uma mesma corrente de pensamento. Na verdade, o que se convencionou chamar de pós-moderno possui hoje tanta abrangência que se transformou em um tipo de ‘conceito guarda-chuva’, dizendo respeito a quase tudo: de questões estéticas e culturais, a questões filosóficas e político sociais” (MORAES, 1996, p. 46).

¹⁹ Em busca compreender esta problemática, Brighenti, utilizando-se de um parâmetro comparativo, afirma: “analogicamente à crise da modernidade, há uma crise da vaticanidade” (BRIGHENTI, 1999, p. 400). Neste enquadramento, na mesma perspectiva, o autor indica que à pós-modernidade, corresponde uma espécie de pós-vaticanidade. Em decorrência, sua análise delinea, para a pós-vaticanidade, posturas distintas e que são caracterizadas como de “anti-vaticanidade” e “sobre-vaticanidade”. Segundo o autor, “a pós-vaticanidade como anti-vaticanidade se caracteriza por um desencanto com a vaticanidade. Para a anti-vaticanidade é quase uma ironia histórica que o concílio Vaticano II tenha começado a desenvolver sua teologia dos ‘sinais dos tempos’ na euforia do desenvolvimentismo e das possibilidades ilimitadas da técnica, num momento em que os intérpretes mais críticos da época, desde há muito, já haviam posto à luz do dia a dialética negativa da modernidade. Por isso, ainda que tarde, para a anti-vaticanidade é preciso denunciar o ‘mito’ Vaticano II” (BRIGHENTI, 1999, p. 400). Por sua vez, em outra direção, a pós-vaticanidade como sobre-modernidade, distanciando-se desta visão que mais expressa uma “involução eclesial” e a tentativa quase anacrônica de neocristandade, assume uma postura menos dramática e mais dialogal. Para esta perspectiva, “nem tudo é caduco no Vaticano II, ao contrário, suas intuições fundamentais e seus princípios orientadores continuam pertinentes e relevantes para a época atual. [...] Na perspectiva aberta pelo Concílio, para a sobre-vaticanidade, é preciso continuar repensando a relação do ser humano com a verdade



II representou a entrada da modernidade na Igreja e, na mesma medida, a sua destruição; para outros, o processo em curso mostrava-se não só oportuno como também, indispensável.

Diante da incomensurabilidade dos problemas que sobrevinham de uma realidade sócio-cultural em “crise”, – o sentido plural de todas as coisas, a emergência sempre mais forte do relativismo, enfim, a multiplicidade reinante nas formas de vida, o perspectivismo epistemológico –, a situação deixava entrever que os desafios do mundo e da vida mostravam-se muito maiores que os propósitos renovadores do Concílio.

Se, de um lado, esta situação encontrada pela Igreja revitalizou a tendência de voltar à segurança do passado, restringindo as realizações do Concílio Vaticano II, de outro, o ambiente plural deflagrou o incremento de uma infinidade de novas teologias. Segundo Palácio,

Um dos resultados inesperados do pluralismo foi a emergência de outros pólos teológicos que abriram uma brecha na hegemonia inquestionável da teologia europeia. A entrada na cena teológica, primeiro, da teologia da libertação na América Latina e, depois, das teologias asiática e africana, foi uma afirmação do pluralismo de fato: a reflexão teológica deve ser feita a partir do contexto cultural e social no qual é vivida a fé. O mito de uma teologia única e universal nunca passou de uma teologia particular indevidamente universalizada” (PALÁCIO, 2001, p. 41).

Ademais, o pluralismo no campo teológico remetia, de forma progressiva, ao ocaso de uma teologia que, havia séculos, metodologicamente, articulava-se em torno ao caráter totalizante do tomismo. Essa quebra, junto com a crise da razão ocidental, trazia à tona um problema de grande extensão no âmbito da reflexão teórica, qual seja, a questão epistemológica. A produção do conhecimento nas ciências em geral, e na teologia, em particular, é desafiada a enfrentar, no espaço teórico que lhe é próprio, a variante da crítica cultural. E isso leva ao desafio de encontrar sentido para a existência humana, sem poder contar com as bases explicativas da razão clássica.

Neste sentido, Palácio esclarece que,

a crise da teologia é a crise do próprio cristianismo, obrigado a tomar distância do mundo e da cultura ocidentais com os quais se tinha iden-

e a veracidade, para poder testemunhar uma verdade menos epistemológica e mais ontológica e existencial” (BRIGHENTI, 1999, p. 400).



tificado historicamente. Por isso, a crise da razão ocidental é também a crise da razão teológica e da majestosa construção que ela se deu na teologia tradicional. [...] A situação de desamparo de que dá provas a teologia atual é inseparável da radical transformação de seu horizonte teórico (PALÁCIO, 2001, p. 43).

Assim sendo, às vésperas de comemorarmos os 50 anos do início do Concílio Vaticano II, multiplicam-se as análises do período pós-conciliar. Diante do complexo quadro de mudanças sociais, religiosas e eclesiais, ocorridas nas últimas décadas, no embate da discussão moderna e sua extensão pós-moderna, em se tratando de indicar perspectivas para este grande acontecimento da Igreja²⁰, os pontos de vista navegam um rio caudaloso e de águas agitadas²¹.

Palácio, em sua análise, considera que, no período posterior ao concílio, diante das tensões que passaram a sua realização, recepção e aplicação, vários “pós-concílios” foram colocados em movimento. Assim, este motivo teria levado o Sínodo extraordinário de 1985, por ocasião dos 20 anos do Vaticano II, a apresentar uma interpretação “oficial” do Concílio, de modo que, as “últimas décadas estão marcadas por esse

²⁰ Em *a Igreja contemporânea*, Libanio faz, em forma de síntese, um balanço da Igreja no encontro com a modernidade. Segundo o teólogo, “a Igreja, nas últimas décadas, tem entrado num processo decidido de enfrentamento com o mundo moderno diferentemente das duas atitudes anteriores. Com efeito, num primeiro momento, até o pontificado de Pio XII, ela manteve-se encastelada em sua doutrina e sistema tradicional, lançando farpas contra a modernidade. Assumiu pouco dessa modernidade, já que a considerava um inimigo irreconciliável. Num segundo momento, com o Concílio Vaticano II, fez as pazes com a modernidade. Assimilou muitos elementos do seu projeto: liberdade, valorização das experiências pessoais e comunitárias, pluralismo de opiniões, diálogo aberto com as posições diferentes, maior participação democrática nas estruturas eclesiais, etc. Neste terceiro momento presente, reagindo às consequências negativas da aceitação ampla de valores da modernidade, estabelece um diálogo de conquista, usando, sim, os recursos técnicos mais avançados da modernidade. Enfrenta-se com os seus contravalores, apresentando um programa coeso de ‘Nova Evangelização’ a partir dos valores tradicionais do cristianismo. Entretanto, delineiam-se no horizonte graves problemas para essa atitude de enfrentamento com a modernidade avançada”. [...] A Igreja, que com o Concílio Vaticano II entrou na modernidade depois de quatro séculos de hesitação, é chamada agora a fazer mudanças muito rápidas dentro de tempo recorde. Instituição de porte mundial e de tradição bimilenar, facilmente presa de seu gigantismo, está a viver a era das mudanças, do provisório, do descartável, da fragmentação, do pluralismo” (LIBANIO, 2000, p. 184).

²¹ Enquanto João Paulo II reafirma o Vaticano II como “a grande graça de que se beneficiou a Igreja no século XX”, insistindo: “nele se encontra uma bússola segura para nos orientar no caminho que se inicia” (NMI, nº. 57), há quem se antecipe em falar da necessidade de um Vaticano III (SOUZA, 2004), muito embora, como pondera Comblin, “não poderia haver Vaticano III sem, primeiro, voltar ao Vaticano II” (COMBLIN, 2002, p. 05).



movimento de restauração”, acompanhado de uma forte tendência em “voltar ao passado das seguranças, das clarezas e da uniformidade que o modelo tradicional tornava possível” (PALÁCIO, 2001, p. 40).

Contudo, parece oportuno ressaltar que esse período de “restauração”, que coincide em grande medida com o longo pontificado de João Paulo II, não deixa de referendar as diretrizes do Concílio Vaticano II. Trata-se de uma “bússola segura” (NMI, 57) e, portanto, indispensável para o desempenho da Igreja Católica nas atuais circunstâncias. Muito embora não tenhamos alternativa conciliar onde possamos ancorar os anseios e necessidades de renovação da Igreja e da Evangelização, nesta primeira década do terceiro milênio, também é evidente que o Vaticano II não esgotou suas possibilidades “pastorais”. Estamos apenas a meio século de sua realização. Sua recepção e aplicação é um caminho que continua em aberto e que depende da audácia de, *atentos aos sinais dos tempos*, seguir em frente.

Da era Ratzinger ao pastoreio de Bento XVI – em um particular desafio de sucessão, continuidades-descontinuidades –, vemos o Papa reafirmando o Concílio como “uma grande força para a renovação sempre necessária da Igreja” (PF 5). Neste sentido, a celebração cinquentenária do Vaticano II supõe a relevância de um contexto sociocultural complexo, tanto quanto as iniciativas eclesiais de uma *Nova Evangelização*.

Sob a luz do Concílio, a recente promulgação da Exortação pós-sinodal *Verbum Domini* (2010), sobre *A Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja* enseja, uma vez mais, decidida volta às fontes. *A Palavra de Deus é o coração de toda a atividade eclesial* (VD 1). Esta perspectiva bíblica, sem dúvida, realça a convocação do Ano da Fé (2012). *Um tempo de especial reflexão e redescobrimto da fé* (PF 4); a hermenêutica de uma esperança secular que se expressa na caridade.

Coincidindo com os 20 anos de publicação do Catecismo da Igreja Católica (2012) e, ainda, a realização do Sínodo sobre *A nova evangelização para a transmissão da fé cristã* (2012), o *motu proprio* de Bento XVI, *Porta Fidei*, endereça a Evangelização no mundo contemporâneo: *Crer e Evangelizar*. Uma dinâmica que mobiliza e impulsiona a Igreja nas trilhas da renovação conciliar, cada vez mais, chamada a ser um ambiente de acolhida e um espaço de interlocução, como sinaliza a iniciativa do *Átrio dos Gentios*.



A título de palavras finais

Recentemente, por ocasião das *Jornadas Teológicas Andinas 2011*, em Bogotá, (Colômbia), D. Demétrio Valentini, Bispo de Jales (Brasil), na conferência inaugural, *50 Anos do Concílio Vaticano II: Esperanças, Interrogações, desafios*, insistiu na necessidade de “revisitar” o Concílio e a importância de “retomar seus objetivos e sua dinâmica”.

De fato, trata-se de um acontecimento que, distanciado no tempo, sente o desaparecimento dos últimos Padres Conciliares de então, memórias vivas e protagonistas da grande reviravolta na Igreja Católica; no entanto, apresenta o belo saldo do empenho pastoral de renovação implementado em incontáveis comunidades, paróquias, dioceses. Os que pertencemos à geração pós-Concílio, somente com certo esforço podemos intuir as razões de um tempo que não foi o nosso e as mudanças que se tornaram necessárias para recriar a vida eclesial (cf. www.vivailconcilio.it). *Revisitar* o Concílio é, por assim dizer, seguir avançando no necessário propósito de permanente renovação e constante conversão pastoral.

Referências

BENTO XVI. *A Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja (Verbum Domini)*. Roma: LEV, 2010.

_____. *Porta Fidei*. Roma: LEV, 2011

BILMEYER, K.; TUECHLE, H. *História da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1965, v. III.

BRIGHENTI, A. Contribuição do Catolicismo Social para a reconciliação da Igreja com o mundo moderno. *Revista Medellín*, Medellín: ITEPAL/CELAM, n. 82, v. XXI, jun. 1995. Suplemento.

_____. A Igreja Católica na América Latina na Aurora do Terceiro Milênio. Desafios e Perspectivas. *Convergência – Revista Mensal da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB)*, São Paulo: Publicações da CRB, ano XXIV, n. 325, set. 1999.

COLANTES, J. *La fé de la Iglesia Católica*. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1995.

CONCÍLIO ECUMÊNICO DE TRENTO. *Contra as inovações doutrinárias dos Protestantes*. Petrópolis: Vozes, 1953.



CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO I. *Constituição Dogmática sobre a fé católica (Dei Filius)*. Petrópolis: Vozes, 1953.

_____. *Constituição Dogmática sobre a Igreja de Cristo (Pastor Aeternus)*. Petrópolis: Vozes, 1953.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituições, Decretos e Declarações*. Petrópolis: Vozes, 1980.

COMBLIN, J. *O Povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

FRIES, H. *Dicionário de Teologia. Conceitos fundamentais da teologia atual*. São Paulo: Loyola, 1971. v. V.

FRÖHLICH, R. *Curso básico de História da Igreja*. São Paulo: Paulinas, 1987.

HÄRING, B. *Que Padres ... Para a Igreja?* Aparecida: Santuário, 1995.

HARVEY, D. *Condição pós-moderna*. São Paulo: Loyola, 1994.

JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica Novo Millennio Ineunte*. São Paulo: Paulus/Loyola, 2001.

KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II – Quarta Sessão (set.-dez. 1965)*. Petrópolis: Editora Vozes, 1966. p. 529-534

LEÃO XIII. *Sobre a Filosofia Cristã (Aeterni Patris)*. Petrópolis: Vozes, 1947.

LIBANIO, J. B. *Volta à grande disciplina. Reflexão teológico-pastoral sobre a atual conjuntura da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1983.

_____. *Cenários da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Igreja contemporânea – encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000.

MENDES, V. H. Ser Igreja no Novo Milênio: A Formação Presbiteral. *Revista Encontros Teológicos*, Florianópolis, ano 16, v. 1, n. 30, 2001.

_____. O Seminário e a questão educativa. *Revista Teocomunicação*, Porto Alegre: PUC, v. 32, n. 137, set. 2002.

MORAES, M.C.M.M. Os “pós-ismos” e outras querelas ideológicas. *Perspectiva. Revista do Centro de Ciências da Educação*, Florianópolis: Ed. da UFSC, ano 14, n. 25, jan./jun. 1996.



PALÁCIO, C. *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2001.

PIERRARD, P. *História da Igreja*. 2. ed. São Paulo: Paulinas, 1986.

PIO IX. *Sobre os erros do naturalismo e liberalismo (Quanta Cura – Syllabus)*. Petrópolis: Vozes, 1947.

SOUZA, L.A.G. *Do Vaticano II a um novo concílio? O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja*. São Paulo: Loyola/CERIS/Rede da Paz, 2004.

TÜCHLE, G.; BOUMAN, C. A. *Nova História da Igreja. Reforma e contra-Reforma*. Petrópolis: Vozes, 1971. v. III.

VILLOSLADA, R.G. *Radici storiche del luteranesimo*. Brescia: Morcelliana, 1979.

Endereço do Autor:

Consejo Episcopal Latinoamericano – CELAM

Carrera 5 N° 118 - 31

Bogotá D.C. (Colombia)

E-mail: celam@celam.org