

Sumário: O autor pretende mostrar que Gaudium et Spes é um documento conciliar marcado pela quênose. Desde seu processo de redação até seu atual esquecimento. Também em sua forma e na proposta de seu conteúdo. A visão de Igreja que dele sobressai é também, por sua vez, marcada pela quênose: uma Igreja inserida no mundo, como fermento na massa; uma igreja que se propôs fazer a passagem da cristandade medieval, na qual estava aliada ao poder, para o mundo moderno, no qual se vê desafiada a colocar-se ao lado dos pobres.

Abstract: The paper intends to show that Gaudium et Spes is a conciliar document marked by the kenosis. Since its difficult process of being drawn up until its present being forgotten. Also in its shape and in the proposal of its contents. The vision of Church that it shows out is also, in its turn, marked by the kenosis: a Church inserted in the world, like the yeast in the dough; a Church that decided to make the passage from the medieval Christianity, in which she was allied to the Power, into the modern world, in which she sees herself challenged to stay by the side of the poor.

Do poder à quênose – a Igreja da Gaudium et Spes

*Pe. Vitor Galdino Feller**

* O Autor é Doutor em Teologia, Professor de Teologia Sistemática e Diretor do ITESC.



INTRODUÇÃO

Um documento marcado pela quênose. Desde seu nascimento até seu esquecimento. Em sua forma e na proposta de seu conteúdo. Cremos que a categoria bíblica e jesuânica da quênose é bastante útil para entender a importância da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II. Uma importância que não se dá, porém, de modo evidente e explícito, mas, como pretendemos esclarecer no decorrer da reflexão, de modo quenótico, isto é, a partir de baixo, da simplicidade e, até mesmo, da rejeição.

A análise que aqui se faz revela, assim, o desejo de que a partir da quênose desse documento e do conteúdo que ele propõe, se chegue, mais dia menos dia, à sua exaltação e reconhecimento. E, pondo em prática as intuições desse documento, a Igreja faça também sua quênose e, a partir daí, seja devidamente reconhecida como o povo dos seguidores de Jesus. No seguimento de seu Senhor, também a Igreja deve entrar no dinamismo do despojamento (Fl 2,6-11). Como Jesus Cristo que, sendo Deus desde toda a eternidade com o Pai e o Espírito Santo, despojou-se de seu poder divino e assumiu a forma de ser humano, de servidor, de mortal, também a Igreja é chamada a despojar-se das vestes da cristandade. Como Cristo, por ter-se aniquilado (v. 9: “por isso”), foi exaltado, assim a Igreja encontre sua verdadeira exaltação, não nos poderes do mundo, mas aos pés e nos passos de seu Senhor, Crucificado e Ressuscitado.

Após uma resenha do processo quenótico da redação do documento, este texto analisa, sempre em ótica quenótico-pascal, a proposta do seu conteúdo, vendo aí as reviravoltas sugeridas, para, enfim, concluir com uma breve constatação do processo quenótico de esquecimento, pelo qual passa hoje o documento.

O PROCESSO QUENÓTICO DA REDAÇÃO

Esse documento foi um dos poucos que nasceram dentro do Concílio. A maioria dos documentos conciliares havia sido prevista pelas comissões preparatórias. A idéia de um documento sobre a relação da Igreja com o mundo surgiu no final da primeira etapa do Concílio, em dezembro de 1962, num discurso do cardeal Suenens, da Bélgica. Nasceu de baixo. Não havia sido pensado por nenhuma comissão preparatória. Veio da base, surgiu da reflexão sobre a vida da Igreja na relação com um mundo em mutação. Surgiu no decorrer do debate sobre o esquema *De*



Ecclesia, texto-base da futura *Lumen Gentium*, que recebeu graves objeções por estar muito ligado aos aspectos institucionais da Igreja, em prejuízo dos aspectos místéricos, por estar pouco sintonizado com os recentes avanços da teologia, por ser pouco sensível às questões ecumênicas, por não expressar adequadamente a relação entre o episcopado e o papado, por não trabalhar devidamente a relação entre a Igreja e o mundo.¹ Inseriu-se, qual semente de grão de mostarda, no bojo das expectativas e sonhos por um novo modo de ser Igreja. Sofreu as agruras de uma difícil redação, com idas e vindas, avanços e recuos, aplausos e rejeições. Foi aprovado às pressas, em tempo hábil mínimo antes do final do Concílio. Veio ao mundo de forma bruta. Quase que à força de fórceps, pela fé de um pequeno grupo que não desistiu de sua convicção de que era preciso gerá-lo, de que ele viria dar à Igreja uma nova postura na relação com o mundo. Não houve tempo para ser devidamente gestado, lapidado, aparado em suas arestas. Por isso, como se verá mais adiante, também não foi suficientemente digerido e assimilado pela comunidade eclesial.

Sua primeira redação ficou a cargo de uma comissão mista composta de membros das comissões de teologia e do apostolado dos leigos, e ficou pronta em maio de 1963. O cardeal Suenens foi seu relator

1 A título de informação sobre a gênese de *Gaudium et Spes*, é útil, apesar de longa, a referência feita por Giuseppe ALBERIGO, O Concílio Vaticano II (1962-1965), em ID. (org.), *História dos concílios ecumênicos*, São Paulo: Paulus, 1995, 393-441: “O debate (sobre o esquema *De Ecclesia*) foi uma preciosa ocasião para que o Concílio se interrogasse sobre questões de fundo e percebesse, talvez pela primeira vez, que seu trabalho não se limitava ao âmbito interno da Igreja Católica, mas tinha repercussões muito mais amplas, levando-o a abrir-se para horizontes adequadamente vastos. A nova condição da Igreja como cidade aberta, humanamente indefesa, disponível às necessidades dos homens – linhas delineadas no discurso de abertura –, ia assumindo contornos cada vez mais precisos e exigentes. Uma cerrada série de intervenções evidenciou, partindo de diferentes pontos de vista (embora complementares), que a consciência cristã contemporânea se caracterizava de maneira bem diversa da apresentada pelo esquema preparatório. O cardeal Suenens, muito próximo de João XXIII, apresentou as demandas que inspiravam um projeto alternativo, formulado nos ambientes da Universidade de Lovaina. O mistério da relação vital de Cristo com sua Igreja, mediante a qual comunica aos homens a salvação, pareceu ao cardeal Montini o ponto central sobre o qual devia assentar-se a revisão eclesiológica do concílio. O arcebispo de Bolonha, Lercaro, sublinhou a exigência da pobreza da Igreja não como condição moral, mas como sinal da encarnação num mundo que rejeita a pobreza, embora esta caracterize dois terços da humanidade. Ficava claro que a grande maioria dos padres não se reconhecia no triunfalismo (De Smedt) do esquema preparatório, embora este tivesse sido escrito pelos mais abalizados expoentes da Congregação do Santo Ofício; pedia atenção à natureza da Igreja como povo de Deus (Döpfner) e à sua missão em relação à humanidade (Suenens)” (p. 405).



diante da comissão de coordenação do Concílio, em julho do mesmo ano. O texto foi rejeitado. Decidiu-se que seria preciso uma outra redação, que desenvolvesse mais a parte doutrinal, deixando para apêndice as aplicações práticas.

A segunda redação, feita por um grupo de peritos de Malinas, na Bélgica, sob a direção do cardeal Suenens, foi examinada em novembro do mesmo ano. Não foi bem aceita. Foi constituída, então, uma comissão especial que tentasse redigir um esquema mais definitivo.

A terceira redação, feita em francês, foi corrigida em fevereiro de 1964, quando se começou sua tradução para o latim, a língua oficial do Concílio. Voltou, então, a sofrer grandes correções, a ponto de poder dizer-se que se tratava de uma quarta redação. Em julho desse mesmo ano foi aprovada e enviada aos bispos do mundo inteiro, como primeiro pré-texto oficial. Desde então, pelo lugar que passou a ocupar entre os esquemas conciliares, recebeu o nome de “esquema 13”. Como tal, essa quarta redação foi intensamente debatida na terceira etapa do Concílio (outubro e novembro de 1964), tendo recebido muitas intervenções orais e observações por escrito.

Uma nova (quinta) redação foi revista diversas vezes, por diversas comissões, nos meses de fevereiro a maio de 1965, quando foi enviada aos bispos do mundo inteiro. Foi novamente debatida na quarta e última etapa do Concílio, em setembro e outubro desse mesmo ano, tendo recebido novamente centenas de observações, oralmente e por escrito.

Uma sexta redação foi entregue aos Padres conciliares em novembro para ser votada. Mas recebeu 3.497 votos modificativos. Uma sétima redação foi votada, capítulo por capítulo, no início de dezembro de 1965, já quase ao final do Concílio, tendo sido aprovada. Na antevéspera da conclusão do Concílio, no dia 06 de dezembro, fez-se a votação do conjunto, quando se colheram 2.111 votos favoráveis, 251 desfavoráveis e 11 nulos. Na véspera do encerramento do Concílio, no dia 07 de dezembro, na votação definitiva, entre 2.391 votantes, o texto recebeu a aprovação de 2.309 Padres Conciliares, contra 75 votos negativos e 7 nulos. Foi então promulgado solenemente por Paulo VI com o título de *Constituição Pastoral Gaudium et Spes sobre a Igreja no mundo de hoje*.

O processo quenótico de sua redação revela-se na sua formatação final, um tanto esdrúxula. A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* se constitui de duas grandes partes: a primeira, doutrinal; a segunda, pastoral.



Mas, como se adverte na primeira nota de rodapé do documento, “nem na primeira parte está ausente a intenção pastoral, nem na segunda falta a intenção doutrinária”. Recebeu o adjetivo de *pastoral*, “porque – segundo a mesma advertência –, baseada em princípios doutrinários, tem a intenção de exprimir as relações da Igreja com o mundo e os homens de hoje”. Não houve tempo para uma interação mais elaborada entre a parte doutrinal e a parte pastoral. Apesar dessa advertência, não é fácil para o leitor inábil perceber a dimensão pastoral da parte doutrinal e a dimensão doutrinal da parte pastoral. São como duas asas, meio disformes.² Na sua forma, ele revela o dualismo que condena no conteúdo. Pretendendo superar o dualismo entre doutrina e pastoral, entre céu e terra, entre Igreja e mundo, o documento ressentia-se ainda, em sua forma, do peso histórico do dualismo platônico-agostiniano-cartesiano que marcou a história do cristianismo. Vale, contudo, o desejo da maioria conciliar de que fosse um documento de timbre pastoral.³

Como se pode perceber, foi um documento escrito e aprovado às pressas. Dir-se-ia que, com o desenvolvimento do Concílio e o aproximar-se de seu encerramento, os Padres Conciliares temiam que esse documento não chegasse a ser aprovado. Daí o caráter de urgência em sua elaboração, discussão e aprovação. Daí o caráter de fragmentação e repetição que acompanha sua redação. Daí a divisão bipartida entre doutrina e pastoral. Daí, também, se poderia dizer em contrapartida, o caráter de sua importância. Por mais que o cansaço já viesse a tomar conta da assembléia conciliar, tudo foi feito para que esse documento viesse à luz. Último filho do Concílio, qual Benjamim de Jacó, muito trabalhoso, mas muito amado. Ao menos pelo grupo que acreditou nele. Talvez por isso, também, ele é para outros uma espécie de aborto, um documento por demais situado

- 2 Giuseppe ALBERIGO, *loc. cit.*, 439s: “O cruzamento e, às vezes, a confusão entre considerações teológicas e argumentos sociológicos, entre otimismo evangélico e confiança ingênua no progresso, não haviam sido superados como expressão dos diferentes espíritos presentes, não só no Concílio, mas no seio da própria maioria. A identificação lúcida e previdente dos nós cruciais das sociedades contemporâneas e do testemunho cristão entre os homens (dignidade humana, família, cultura, vida econômica, paz) teria sido, talvez, mais incisiva, se fosse acompanhada de breves evocações evangélicas, ao invés de longas e contingentes considerações de filosofia social, que constituíam uma espécie de volta à ‘doutrina social’, sob tantos aspectos superada pela *Gaudium et Spes*”.
- 3 Salvador PIÉ-NINOT, *Introdução à Ecclesiologia*, São Paulo: Vozes, 1998, 101: “Observe-se que o adjetivo ‘pastoral’ aplicado à *Gaudium et Spes* pelo Vaticano II não significa subestimar sua força, mas sublinhar a função de constituição que quer estar atenta ao mundo, dialogando com ele e, por esse motivo, representa uma importante novidade para a Teologia e a Ecclesiologia”.



num contexto, enraizado demais na década otimista dos anos 60, sem grande respaldo para uma perspectiva histórica mais ampla.

Um grãozinho de nada! Com todo o futuro pela frente, segundo os que o vêem na perspectiva quenótica do Reino. Sem muito futuro, na visão dos que o analisam a partir do apego ao poder, do medo das incertezas. Assim, na sua própria redação, pelas crises e conflitos que teve de ir enfrentando no decorrer das sessões conciliares, esse documento mostra a dimensão quenótico-pascal que a Igreja é chamada a assumir a partir do Concílio Vaticano II.

A PROPOSTA DE UM PROCESSO QUENÓTICO-PASCOAL

A maior reviravolta promovida pela *Gaudium et Spes* está na redescoberta do mundo como ambiente maior em que se desenrola o plano de ação de Deus. Se a Igreja é lugar da ação de Deus, sacramento universal de sua salvação em favor de toda a humanidade, o mundo também o é. Não como duas economias da salvação, a da Igreja e a do mundo. Pois, a única história da salvação se desenvolve em dois planos, um menor e outro maior, a Igreja e o mundo respectivamente.⁴ São como “dois caminhos, não estranhos um ao outro, que um mistério de entrelaçamento mútuo coloca em relação não alternativa, mas dialética”.⁵ A cristandade medieval havia posto o mundo numa relação difícil diante da Igreja. Ou o mundo estava dentro dela ou sob sua tutela, e, destarte, a Igreja o absorvia ou o dominava, impossibilitando-o de se manifestar com sua dinâmica e validade própria. Ou o mundo estava diante dela, visto em oposição a ela, como lugar do pecado, e, então, a Igreja o condenava, impossibilitando-se a si mesma de ver a bondade radical da criação e de ser fermento no mundo. “Para a *Gaudium et Spes*, o mundo é o gênero humano e sua história; a Igreja está dentro do mundo, não fora, nem ao lado, nem acima, nem contraposta a ele”.⁶

4 Severino DIANICH, *Iglesia extrovertida – Investigación sobre el cambio de la eclesiología contemporánea*, Salamanca: Sígueme, 1991.

5 Bernard LAMBERT (dir.), *A nova imagem da Igreja – Balanço do Concílio*, São Paulo: Herder, 1969, 269; Rufino VELASCO, *Virada copernicana na Gaudium et Spes*, em ID., *A Igreja de Jesus – Processo histórico da consciência eclesial*, Petrópolis: Vozes, 1996, 295-322.

6 Antônio José de ALMEIDA, *Lumen Gentium – a transição necessária*, São Paulo: Paulus, 2005, 167.



Nessa nova maneira de a Igreja se ver dentro do mundo entra a teologia dos “sinais dos tempos”. Eles se tornam referência tanto para a valorização das realidades terrestres quanto para o diálogo atento da Igreja com o mundo.⁷ Essa expressão, baseada nos evangelhos (Mt 16,4; Lc 12,54-56), empregada pelo papa João XXIII na convocação do Concílio (1961) e na encíclica *Pacem in Terris* (1963), e pelo papa Paulo VI na encíclica *Ecclesiam Suam* (1964), foi empregada diversas vezes, em textos importantes, na *Gaudium et Spes*, para indicar que a Igreja, em sua missão de anunciar o Cristo, como que para conhecer e preparar o terreno onde lançar a semente do Evangelho, deve estar atenta ao mundo e suas mudanças, suas inquietações e seus clamores (GS 4;11;44; cf. tb. PO 9; UR 4; AA 14; DH 15).

Com essa consciência e compromisso de ver primeiro o mundo e seus sinais, o Concílio Vaticano promove uma reviravolta.⁸ Trata-se de superar a oposição entre o espiritual e o temporal pela relação de ambos ao escatológico.⁹ Tudo na Igreja, desde sua origem nos desígnios eternos do Pai, passando por sua prefiguração na criação do mundo e na eleição de Israel, por sua constituição no ministério de Jesus, por sua peregrinação nesse mundo, até, evidentemente, sua consumação, tudo está voltado para o escatológico. Todos os membros da Igreja, ministros ordenados, religiosos e leigos e também seu membro mais eminente, Maria, todos devem estar voltados para o escatológico. Todas as atividades da Igreja devem estar “confrontadas com a esperança que as atravessa e domina”.¹⁰ Com essa mudança de perspectiva não é mais a Igreja, que, na pretensão de ser portadora dos valores espirituais, domina e orienta o temporal. A atração do temporal (mas também do espiritual) não vem da Igreja, mas do Reino futuro. A própria Igreja, junto com o mundo, se situa, agora, na dinâmica do Reino. “O temporal, isto é, este século, este mundo, é contradistinguido do mundo futuro no fato de ainda ser passível das

7 Antônio MOSER, Quarenta anos depois: alegria e esperança?, em *Convergência* 385, Rio de Janeiro: CRB, setembro 2005, 398-408 (aqui: 401s).

8 Gustave MARTELET, A Igreja e o temporal, em Guilherme BARAÚNA (dir.), *A Igreja do Vaticano II*, Petrópolis: Vozes, 1965, 577-595.

9 Ao refletir sobre a relação entre a Igreja o temporal na *Lumen Gentium*, Gustave MARTELET constata: “há poucos traços tão voluntariamente marcados doravante na eclesiologia da *Lumen Gentium* como a escatologia” (*loc. cit.*, 581). Com maior razão se poderia afirmar isso da *Gaudium et Spes*. Ver Paolo MOLINARI, Índole escatológica da Igreja peregrinante e suas relações com a Igreja celeste, em Guilherme BARAÚNA (dir.), *op. cit.*, 1135-1155.

10 Gustave MARTELET, *loc. cit.*, 582.



mutações da história. O próprio homem que vive neste século e neste mundo não é nem desprezado nem desprezível, apenas está a caminho, como a própria Igreja, esse sacramento da escatologia, também é itinerante e feita de itinerantes”.¹¹

Outra reviravolta se dá na orientação do espiritual para o Espírito Santo. Do mesmo modo como o temporal deve estar direcionado, não só para as coisas deste mundo, mas, sobretudo, para o Reino presente-e-futuro, o espiritual deve estar orientado, não só para as coisas religiosas, mas, sobretudo, para o Espírito Santo, criador de tudo.¹² Também aqui, portanto, todas as dimensões da Igreja, sua ação propriamente evangelizadora e sua presença no mundo, seu ser e seu agir, sua identidade e sua relevância, estão orientados para o Espírito Santo. Todos os ministérios, ordenados ou não, todos os carismas, religiosos ou seculares, estão orientados para o Espírito Santo.¹³

Uma outra reviravolta, no mesmo estilo das anteriores, se dá no campo das relações entre hierarquia e laicato. Em vez de se verem como opostos um ao outro, ambos devem estar orientados para e pela única *potestas* do Cristo Ressuscitado.¹⁴ Do mesmo modo, todos na Igreja devem estar voltados para a catolicidade do único povo de Deus.¹⁵ Todas essas reviravoltas detectadas por Martelet na eclesiologia da *Lumen Gentium* tornam-se ainda mais evidenciadas na eclesiologia da *Gaudium et Spes*. Enfim, há de se sintetizar dizendo que as concepções medievais de corte dualista, que separavam Igreja e mundo, céu e terra, fé e política etc., foram definitivamente debeladas, ao menos em teoria, em favor de uma

11 Gustave MARTELET, *loc. cit.*, 583.

12 Sobre a natureza do espiritual da Igreja, entendida como referência ao Espírito Santo, ver Gustave MARTELET, *loc. cit.*, 583-588. “Esse ‘espiritual’ não é estranho à realidade do homem e do seu mundo” (586). “Já que o Espírito Santo é chamado alma da Igreja, graças a ele os cristãos fazem no mundo algo tão vital quanto o que ele mesmo faz na Igreja. O espiritual já não é, pois, teocrático e dominador, à maneira como um Gil de Roma (e a teologia medieval) o representava, mas é ‘pneumático’ e verdadeiramente ‘vivificador’” (587, parêntesis nosso).

13 Como se disse acima da escatologia, pode-se dizer o mesmo da pneumatologia: há poucos traços tão intencionalmente marcados na eclesiologia de *Lumen Gentium* e da *Gaudium et Spes* como a pneumatologia. Sobre a pneumatologia na Igreja do Concílio Vaticano II, ver Victor CODINA, *Creio no Espírito Santo – Pneumatologia narrativa*, São Paulo: Paulinas, 1997, 55-58; Heinrich SCHÜRMAN, Os carismas espirituais, em Guilherme BARAÚNA (dir.), *op. cit.*, 596-622.

14 Gustave MARTELET, *loc. cit.*, 588-590. Também aqui se pode dizer que há poucos traços tão intencionalmente marcados na eclesiologia da *Lumen Gentium* e da *Gaudium et Spes* como a fé eclesial no Cristo Ressuscitado.

15 Gustave MARTELET, *loc. cit.*, 592-595.



concepção mais realista da Igreja que, situada dentro do mundo, aponta para o seu único Senhor, vive do único Espírito, serve ao único Reino, reúne o único povo de Deus. Uma concepção unitária que, sem confundir Igreja e mundo, põe ambos no dinamismo da única história da salvação. Resumindo o processo quenótico-pascal da eclesiologia do Vaticano II, pelo qual a Igreja abandona as concepções e práticas dualistas e deixa de lado suas pretensões de poder sobre o mundo, Martelet assevera: “A Constituição *Lumen Gentium* (mas também a *Gaudium et Spes*) instalasse e respira num universo que nada mais tem a ver com tais representações”.¹⁶

Outro horizonte no qual se há de perceber o processo quenótico-pascal da eclesiologia do Vaticano II, sobretudo da *Gaudium et Spes*, está no uso dos dois enfoques dos quais o Concílio se serve para ver a Igreja. Quando analisada em sua identidade, usam-se grandes dimensões. Quando vista em sua relevância na relação com o mundo, contam as pequenas dimensões. Quando vista em si mesma, em sua identidade, como o faz a *Lumen Gentium*, a Igreja é grandiosa. Ela é a imagem da Trindade, o povo santo de Deus, o corpo místico de Cristo, o templo do Espírito Santo, o sacramento universal da salvação, o germe e instrumento do Reino (LG 1-8). Vista em seu próprio mistério, a realidade da Igreja é grandiosa, é a obra de Deus-Trindade em sua manifestação salvadora da inteira humanidade. No entanto, quando vista em sua relação com o mundo, como a vê a *Gaudium et Spes*, ela adquire pequenas dimensões. Aí, é o mundo que é visto em grandes dimensões. O mundo é o pléroma do Verbo encarnado (1 Cor 15,28; Ef 1,10; Col 1,20), dentro do qual se situa a Igreja. Na relação com o mundo, a Igreja se vê pequena.¹⁷ Ela readquire as conotações bíblicas de pequeno rebanho em meio aos lobos, fermento na massa, semente lançada na terra, luz sobre o candeeiro. O mundo lhe dá, agora, uma dimensão à qual ela não estava acostumada.

Na verdade, se considerarmos a revelação bíblica, essa pequenez é a dimensão que lhe é própria. Mas dela a Igreja havia se esquecido. Afinal, no decorrer de um milênio e meio, desde os tempos dos imperadores Constantino e Teodósio, que fizeram do cristianismo a religião oficial do

16 Gustave MARTELET, *loc. cit.*, 584 (parêntesis nosso).

17 Valfredo TEPE, *Pequeno rebanho, grande sinal – Igreja hoje*, São Paulo: Paulus, 2000: “A marca da pequenez, da quênose de Cristo, não é própria da Igreja inicial apenas, mas deve continuar e ser visível pelos séculos afora, como essencial para a missão da Igreja” (p. 55).



império romano, ela se acostumara ao regime de cristandade, do qual era ao mesmo tempo agente e beneficiária. Agora, essa cristandade medieval não existe mais. Por ocasião do Concílio, a cristandade já havia ruído.¹⁸ Restava ao Concílio a maturidade para reconhecer seu fim e adaptar a Igreja à nova realidade. Da situação de poder em que a Igreja se havia instalado desde o século IV, devia ela agora passar a uma situação de quênose, de rebaixamento, de despojamento. A Igreja passa, agora, a ver-se pequena dentro da grandiosidade do mundo.¹⁹ Ela é simplesmente a comunidade dos seguidores de Jesus Cristo, o Bom Pastor que faz seu rebanho dispersar-se *no mundo*, o Semeador que espalha *no mundo* a Igreja, qual semente da Boa-Nova. Jesus Cristo é a Cabeça da Igreja “que faz crescer seu Corpo *no mundo*, que é seu pléroma”.²⁰ A Igreja vê-se agora como Corpo de Cristo dentro do Pléroma de Cristo. Ou: Corpo místico de Cristo dentro do Corpo cósmico de Cristo. Embora a categoria do serviço não tenha sido explicitamente trabalhada no Concílio, pode-se dizer que a Igreja conciliar se vê, agora, como serve de Deus e serve da humanidade (GS 3b, AG 12c).²¹

AS PASSAGENS QUENÓTICAS DA IGREJA CONCILIAR

Situada nesse novo contexto, coube à Igreja uma série de passagens, que revelam essa nova condição quenótica:²² da adaptação ao

18 Henri VAN LIER, Da era constantiniana a uma nova idade do mundo, em Bernard LAMBERT (dir.), *op. cit.*, 273-281.

19 Um outro modo de a Igreja se ver na relação com o mundo, é ver-se *diante dele*. Está claro que não há como pensar outra forma de a Igreja se situar em sua relação com o mundo a não ser com o advérbio “dentro de”. Esta seria uma modalidade mais referida à linguagem geográfica, de situação propriamente dita. Essa modalidade não exclui, porém, o advérbio “diante de”, na medida que se faz sempre necessário pôr Igreja e mundo em relação, não como contraposição, mas como distinção. São dois caminhos, dois enfoques diversos, dois modos pelos quais se realiza o mesmo e único plano da salvação divina. Na Igreja a salvação se dá de modo mais imediato, pelo contato direto com as fontes da revelação positiva, pela relação com a redenção. No mundo a salvação se dá de modo indireto, pela relação com a criação. No texto, preferiremos os advérbios de situação ou de localização “em” ou “dentro de”, em atenção ao título definido na própria constituição em análise: “A Igreja *no mundo contemporâneo*”. Sobre a relação entre Igreja e mundo, sob o enfoque da relação entre cristianismo e modernidade, ver Ma. Clara BINGEMER e Vitor G. FELLER, *Deus-Amor: a graça que habita em nós*, São Paulo/Valência: Paulinas/Siquem, 2003, 37-48.

20 Bernard LAMBERT, *op. cit.*, 270.

21 Para uma compreensão da missão serviçal da Igreja, ver Avery DULLES, A Igreja como serve, em ID., *A Igreja e seus modelos*, São Paulo: Paulinas, 1978, 98-114; Santos SABUGAL, *A Igreja, serve de Deus – Para uma eclesiologia do serviço*, São Paulo: Paulus, 1997.

22 Henri VAN LIER, *loc. cit.*, 281-285.



enraizamento, do anátema ao diálogo, da ontologia à hermenêutica, da liturgia formal à liturgia criativa. A grande passagem, síntese e carro-chefe de todas as outras, está na transição de uma Igreja comprometida com o poder para uma Igreja solidária com os pobres.²³ Com efeito, é no mundo da pobreza que se há de conferir a radical novidade do cristianismo, como força e poder de Deus em favor da salvação da humanidade.²⁴

Em vez de uma simples adaptação ou aplicação, segundo o método dedutivo, da verdade revelada às situações do mundo, cabe agora uma relação de enraizamento recíproco, em que o método indutivo passa a reger as relações da Igreja com o mundo e as grandes questões sociais:²⁵ “A Igreja nutre o mundo, como por sua vez o mundo nutre a Igreja”.²⁶ Na mútua relação que há entre a Igreja e o mundo (GS 40), a Igreja tem muito a oferecer de serviço em favor de cada ser humano, de sua liberdade e de sua atividade secular (GS 41-43); mas tem também muito a receber do mundo de hoje (GS 44).

Essa mudança de perspectiva na relação da Igreja com o mundo, de uma eclesiologia desde acima para uma eclesiologia desde abaixo, faz com que os cristãos católicos se vejam no mesmo caminho dos outros cristãos, dos membros de outras religiões e dos seres humanos em geral. Em fórmula feliz, assim João Paulo II, em sua primeira encíclica, *Redemptor Hominis*, delimitou o serviço da Igreja no mundo de hoje: “O homem é o caminho da Igreja” (RH 14).²⁷ Assim, não só nas

23 Antônio José de ALMEIDA, *op. cit.*, 115-131.

24 Felix WILFRED, O cristianismo entre declínio e ressurgimento, em Jon SOBRINO e F. WILFRED, *Cristianismo em crise?* (Concilium 311), Petrópolis: Vozes, 2005, 29-40 [293-304]: “A mensagem que nos veio através de Jesus Cristo é digna de fé (...) devido ao amor e à graça incondicionais de Jesus, e por ele tornar-se solidariamente um com os pobres e encarnar em si mesmo o pacto de Deus em defesa dos pobres. Essa mensagem de amor e defesa dos pobres dificilmente poderia entrar em crise, tanto mais quanto o eixo do cristianismo está se deslocando para o Sul, com um número cada vez maior de cristãos provindo dentre os mais pobres dos pobres (...) Um cristianismo que está se tornando uma fé dos pobres do mundo de hoje, lembrando suas origens, dificilmente pode ser considerado em crise em sentido negativo” (34s). Ver também nossa proposta para uma teologia do pluralismo religioso a partir da opção pelos pobres, em Vitor Galdino FELLER, *O sentido da salvação – Jesus e as religiões*, São Paulo: Paulus, 2005, 33-78.

25 Giuseppe ALBERIGO, *loc. cit.*, 440: “Lembre-se a renúncia do Concílio em reiterar a condenação do marxismo e do comunismo, bem como o esforço de superar o preceitualismo social inaugurado com a *Rerum Novarum*, em vista da adoção do método indutivo, introduzido pelas encíclicas sociais de João XXIII”.

26 Henri VAN LIER, *loc. cit.*, 281.

27 Também nesta fórmula de João Paulo II há de se perceber o processo quenótico-pascal da Igreja pós-conciliar, chamada, como Cristo, ao despojamento próprio do evento da encarnação e da redenção. É o que se deduz do final da frase: “Este homem é o primeiro caminho que a Igreja deve percorrer no cumprimento de sua missão: ele é a primeira e



convergências, mas também nas divergências, é possível encontrar meios de recíproca fecundação. Passa-se do anátema ao ecumenismo, da condenação à busca comum da comunhão e do diálogo, de uma auto-identificação excludente das diferenças a uma auto-identificação que se amplifica a partir da inclusividade dos diferentes modos de pensar e de crer. Essa atitude quenótica, condição para a abertura à comunhão e ao diálogo, pode ser percebida no reconhecimento do direito à liberdade religiosa (GS 73; DH), na condenação de toda forma de discriminação, mesmo por motivo de religião (GS 29) e no anúncio da operação da graça cristã nos corações de todas as pessoas que buscam a Deus (GS 22).

A perspectiva quenótica exige ainda a passagem de uma linguagem ontológica para uma linguagem hermenêutica. A cristandade medieval, fundada no teocentrismo clássico do helenismo e da patrística, havia forjado uma filosofia essencialista, centrada na afirmação do ser, caracterizada pelas categorias contrapostas de essência e existência, de absoluto e relativo, de matéria e forma, de substância e acidente, e pelas quatro causas – eficiente, formal, material e final. Esse modelo de filosofia foi rejeitado pela modernidade com o decreto do fim da metafísica por obra de Nietzsche, Heidegger e outros filósofos de forte expressão e influência no pensamento e na vida de hoje. Passou-se a ver o mundo, Deus e o ser humano, não mais na base de categorias essencialistas, mas em categorias hermenêuticas que exigem um contínuo processo de interpretação de todos os dados e textos, de todos os pressupostos e doutrinas.

Também a fé cristã deve assumir essa nova postura. O Concílio Vaticano II não se pronunciou claramente sobre essa passagem. Mas, por um lado, em comparação com concílios anteriores, foi muito sóbrio no uso de categorias ontológicas para fundamentar suas novas percepções da doutrina cristã. Por outro, com sua insistência no diálogo, na busca comum da unidade e na nova postura da Igreja diante do mundo, encorajou, embora não de modo explícito, o uso de categorias hermenêuticas. Também aqui, a Igreja deverá desvestir-se de seu poder ideológico, de mãe e mestra da verdade, para tornar-se parceira de diálogo das ciências e filosofias modernas. Ainda que suas verdades não sejam hauridas da simples razão humana, mas lhe venham como graça, pela dinâmica da revelação divina,

fundamental via da Igreja, via traçada pelo próprio Cristo e via que imutavelmente conduz através do mistério (da quênose) da encarnação e da redenção” (RH 14, grifos do texto, parêntesis nosso).



ela não as pode impor, mas deverá sempre interpretá-las como mensagem de salvação, tendo em conta os avanços das ciências, sobretudo as que se referem ao humano, ao social e ao transcendente.²⁸ Nesse processo, têm vez a legitimação do processo de secularização, a autonomia do mundo secular, das realidades terrestres, bem como a relação entre fé e ciências, fé e filosofias, fé e ideologias, fé e promoção humana (GS 33-36).

Vale lembrar aqui, como prova dessa passagem do essencialismo à hermenêutica, o extenso capítulo introdutório da *Gaudium et Spes*. Pela primeira vez na história, um documento do magistério – e precisamente de um Concílio – toma como ponto de partida para sua reflexão a análise da condição do homem no mundo, com abordagem das grandes mudanças sociais, psicológicas, morais e religiosas, dos desequilíbrios sociais, das aspirações e das interrogações humanas (GS 4-10). Vê-se aqui que a filosofia ontológica foi ultrapassada por categorias existencialistas, históricas, hermenêuticas.

A passagem do poder à quênose pode ser ainda constatada na passagem da liturgia formal à liturgia criativa. Embora essa passagem diga respeito direto à Constituição *Sacrosanctum Concilium* sobre a sagrada liturgia, é preciso perceber, numa leitura do sentido pleno dos textos conciliares, que ela encontra seu fundamento, ainda que cronologicamente *a posteriori*, na *Gaudium et Spes*, que reflete sobre a relação entre fé e cultura, entre Evangelho e cultura (ver GS 44b;57;58). Na liturgia, “ação do povo”, cartão de visita da Igreja, deverá haver um processo de inculturação, pelo qual os elementos culturais dos povos sejam incorporados à dinâmica celebrativa. O despojamento da uniformidade da língua latina, do canto gregoriano, da arquitetura românica ou gótica, do imaginário formal clássico, etc. em favor da assunção de novas formas

28 Nesse sentido, não deixa de ser provocante a proposta do filósofo italiano Gianni VATTIMO (*Depois da cristandade – Por um cristianismo não religioso*, Record, Rio de Janeiro/São Paulo, 2004), para o cristianismo pós-moderno. Em seu ensaio “por um cristianismo não religioso”, criticando o cristianismo metafísico, sugere um cristianismo que não seja imposto pela violência, mas proposto pelo amor, vivido na quênose. “Se o sacrifício livre de Jesus é inspirado em outra coisa que não na lógica vitimária, deveremos, provavelmente, considerar a idéia de que ele queira servir como exemplo de salvação na *kénosis*. Não salvação ATRAVÉS da *kénosis*, visto que se a glória fosse conseguida somente mediante a humilhação e o sofrimento estaríamos novamente em plena lógica vitimária. A *kénosis* não é meio de redenção, é a própria redenção. Esta é, a meu ver, a leitura mais razoável da mensagem da Encarnação”. Ante possíveis críticas de que esta seja uma leitura nihilista do cristianismo, ele se antecipa dizendo que há nihilismo nessa leitura “apenas para quem persiste em pensar o ser com as características metafísicas da imponência, da estabilidade, da evidência plena da presença” (149, grifos no texto).



de arte e expressão lingüística, exige da Igreja uma intensa capacidade de aceitação da nova realidade que se lhe impõe. “Será necessária uma atenção inquieta às estruturas materiais e espirituais de todas as artes do presente. Será necessário haver homens e mulheres que ousem experimentar a mensagem em sua alma e em seu corpo, e reinventem uma participação, uma imaginação, um gesto sacro de hoje”.²⁹ Esse processo quenótico-pascal de inculturação há de se refletir também, para além das expressões litúrgicas, nas configurações históricas da própria Igreja, em suas estruturas, em sua visibilidade, no direito canônico, na disciplina. Uma verificação concreta desse processo se dá – mas deveria ser mais evidenciado – na configuração de toda a Igreja como Igreja de pobres, num profetismo eclesial que se reflita na prática e no discurso, na superação da caridade despolitizada, numa concepção mais realista do conceito de pobre, numa atenção mais explícita às degradantes relações entre Norte e Sul.

A passagem do poder à quênose há de ser conferida, por fim, na transição de uma Igreja comprometida com o poder, para uma Igreja solidária com os pobres. A Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, promulgada um ano antes, em 21 de novembro de 1964, já havia acenado sobre a necessidade de aproximar a Igreja dos pobres, não apenas no sentido de solidariedade e compaixão, como sempre o fizera nos séculos passados, mas no sentido de uma real identificação entre Igreja e pobres, de modo a entender a Igreja como Igreja de pobres, de fiéis que no seguimento de seu Senhor que se fez pobre, não buscam as glórias terrenas, mas a humildade e a abnegação (LG 8). A *Gaudium et Spes* inicia anunciando que “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 1); reconhece que “a maior parte do mundo ainda se debate em tão grande penúria que o próprio Cristo, nos pobres, como que em alta voz, clama pela caridade de seus discípulos” (GS 88); e denuncia que “a corrida armamentista é a praga mais grave da humanidade, que lesa intoleravelmente os pobres” (GS 81). Embora o tema da pobreza e dos pobres esteja posto na *Gaudium et Spes* e em todo o Concílio apenas de forma germinal – mas isto é justamente um sinal de quênose –, há que se considerar que ele oferece uma perspectiva totalmente nova para o entendimento da relação da Igreja com o mundo. Ela não se

29 Henri VAN LIER, *loc. cit.*, 285.



põe mais a serviço dos poderosos, mas dos pobres de Cristo. O magistério episcopal latino-americano e a teologia da libertação irão fazer da opção pelos pobres, logo a seguir, o centro de sua percepção da realidade da Igreja como mistério de comunhão e missão.³⁰ Não há que se esquecer que João Paulo II alçou a opção pelos pobres à categoria de critério de seguimento de Cristo para a Igreja em todo o mundo (NMI 49).

Enfim, também os desafios fundamentais colocados pela *Gaudium et Spes* – a realidade cada vez mais clara e ampla do humanismo laico e profano, em sua “terrível estatura”³¹ e o antropocentrismo da cultura moderna³² – segundo a análise de Velasco,³³ estão ainda aí para ser devidamente enfrentados, de modo coerente, por todos os seus níveis e expressões eclesiais, numa provocação permanente para que a Igreja assuma seu processo quenótico de encarnação e de redenção.

O ESQUECIMENTO: A QUÊNOSE NA INTERPRETAÇÃO

Infelizmente, a leitura que normalmente se faz da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* – mas isto vale também para todo o Concílio Vaticano II – fica apenas no nível do momento histórico (o otimismo da década de 60) e do contexto geográfico (o Primeiro Mundo) em que foi redigida. Com isso, corre-se o risco de menosprezá-la por seu demasiado enraizamento no espaço e no tempo. Esse documento não teria mais nada a dizer para uma Igreja que se situa num mundo totalmente mudado. Há, porém, uma questão de fundo: trata-se das duas teologias que acompanham a história do cristianismo em sua relação com o mundo. Referimo-nos à teologia da redenção e à teologia da recapitulação.³⁴

30 Ver *Conclusões de Medellín*, 14 (Pobreza da Igreja); *Documento de Puebla* 1134-1165 (Opção preferencial pelos pobres); *Documento de Santo Domingo* 50; Jorge PIXLEY e Clodovis BOFF, *Opção pelos pobres*, Petrópolis: Vozes, 1986.

31 No discurso de encerramento do Concílio Vaticano II, assim se expressou PAULO VI: “O humanismo leigo e profano apareceu, finalmente, em toda a sua terrível estatura e, num certo sentido, desafiou o Concílio. A religião do Deus que se fez homem se encontrou com a religião – porque tal é – do homem que se faz Deus. Que aconteceu? Um choque, uma luta, uma condenação? Podia ter sido, mas não foi. A antiga história do samaritano foi a pauta da espiritualidade do Concílio. Uma simpatia imensa o penetrou por inteiro” (citado por Rufino VELASCO, *loc. cit.*, 310).

32 O mesmo PAULO VI, também no encerramento do Concílio, constatou: “Tudo isto e, quanto ainda pudéssemos dizer sobre o valor humano do Concílio, teria talvez desviado a mente da Igreja em Concílio para a direção antropocêntrica da cultura moderna? Desviado, não; retornado, sim” (citado por Rufino VELASCO, *loc. cit.*, 314).

33 Rufino VELASCO, *loc. cit.*, 310-322.

34 Essas duas vertentes teológicas se baseiam nas duas diferentes respostas que são dadas ao motivo da encarnação. Por que o Verbo se encarnou? A hipótese teológica que



Estamos diante de um conflito de teologias. A *Gaudium et Spes*, que foi elaborada na ótica da teologia da recapitulação, passou a ser interpretada na perspectiva da teologia da redenção. Com efeito, no Sínodo Extraordinário de 1985, sobre os vinte anos do Concílio Vaticano II, ao se comentar sobre a missão da Igreja no mundo, após reconhecer a importância e atualidade da *Gaudium et Spes* mesmo em contexto em que os sinais dos tempos são parcialmente diversos, passa-se logo a falar sobre o valor, a importância e a centralidade da cruz de Cristo. Mesmo admitindo que “a teologia da cruz não exclui em nada a teologia da criação e da encarnação, mas, como é claro, a pressupõe”,³⁵ dá a entender que será sob a ótica mais restritiva da redenção e, portanto, da condenação do mal e de sua libertação, que passará a ser interpretado, a partir de então, esse documento. Ora, como se sabe, essa constituição foi elaborada por bispos e teólogos que propunham uma mudança no modo de a Igreja se ver *diante de e dentro do* mundo: não mais como mestra que aponta os erros dos quais se libertar, mas como companheira de humanidade, na ótica mais ampla e otimista da recapitulação.

Essa perspectiva, que percorre o subterrâneo da teologia e da espiritualidade do Ocidente, tem sua origem no Oriente cristão, é reassumida nos tempos modernos por grande número de teólogos. Foi adotada em suas grandes linhas pela *Gaudium et Spes*, onde ganhou foros de oficialidade em documento conciliar. Ela se reflete, por exemplo, nos quatro capítulos da parte doutrinal do documento. Com efeito, quase que como luz no fim do túnel que esclarece todo o caminho anteriormente percorrido, Cristo, homem novo (GS 22), ilumina a doutrina sobre a dignidade da pessoa humana (GS 12-21); o Verbo encarnado (GS 32) elucida a doutrina sobre a comunidade humana (GS 23-31); o Cristo

afirma a encarnação do Filho independentemente do pecado, embora impossível de ser comprovada, sempre foi tida em grande apreço na tradição teológica. Desde Irineu, passando pela Escola Franciscana, com Boaventura e Duns Scoto, até Karl Rahner, Teilhard de Chardin e Leonardo Boff, para citar só alguns, foram muitos os teólogos que interpretaram a salvação como aperfeiçoamento do bem, e, portanto, como recapitulação. Mesmo que não tivesse havido pecado, o Verbo teria se encarnado para aperfeiçoar a obra da criação e a humanidade. Mas, desde Orígenes e Agostinho, passando por Anselmo e Tomás de Aquino, até Schillebeeckx e Ratzinger, prevaleceu a corrente teológica – que não carece de comprovação histórica, pela evidência dos fatos – que tem assegurado que a encarnação se deve ao pecado, interpretando, assim, a salvação como libertação do mal, como redenção (John P. GALVIN, *Jesus Cristo*, em Francis F. FIORENZA e John P. GALVIN, *Teologia sistemática. Perspectivas católico-romanas*. Vol I, São Paulo: Paulus, 1997, 325-425, aqui: 411-421).

35 SINODO DEI VESCOVI, *Messaggio e Relazione finale dell'Assemblea generale straordinaria – 1985*, II. D. 1 e 2 (Edizioni O.R., Milano, 1985, pp. 34s).



recapitulador do novo céu e da nova terra (GS 39) explica o sentido da atividade humana no mundo (GS 33-38); o Cristo, alfa e ômega (GS 45), interpreta a função da Igreja no mundo (GS 40-44). A perspectiva da recapitulação vê o sentido da encarnação de Cristo não apenas na libertação do mal, mas sobretudo no aperfeiçoamento do bem que está presente em toda a criação. Incluindo evidentemente a redenção como libertação do mal, a perspectiva da recapitulação de tudo em Cristo tem maior abrangência, é mais otimista, oferece maior respiro místico para uma teologia que dialoga com as demais igrejas, com as religiões e culturas, e está atenta aos grandes desafios da história. Não se torna difícil de perceber que a escolha feita pelo sínodo de 1985, da cruz como critério para a leitura de *Gaudium et Spes* e, conseqüentemente, como medida para a interpretação do mundo, cria um particular embaraço para fazer valer as grandes linhas dessa constituição.

Ficou estabelecido um embaraçoso dilema: a elaboração foi feita na ótica ampla e otimista da teologia da recapitulação; a interpretação está sendo feita na ótica restritiva da teologia da redenção. Com isso, esquece-se de interpretar a *Gaudium et Spes* “no nível de suas pretensões básicas que visavam uma recolocação radical do problema”.³⁶ Seria preciso vê-la como um documento de princípios, que propõe uma mudança histórica, uma virada copernicana na relação da Igreja com o mundo, nos termos de uma otimista teologia da criação, da encarnação e da recapitulação. No entanto, ela está sendo interpretada no esquema de uma tradição bimilenar que, se não é pessimista, por ser precisamente realista, é, contudo, bastante restritiva.

Fica fácil, assim, de entender as análises críticas do contexto eclesial das últimas décadas. Victor Codina, por exemplo, denuncia um clima de insegurança e de medo que põe a Igreja nos antípodas do Vaticano II. “É noite escura, tempo de perplexidades e de discernimento. Quando parecia que, com o Concílio Vaticano II, já estava tudo claro e que o tema da abertura ao mundo moderno e aos pobres podia ser dado por aceito, questiona-se, agora, o Concílio, o mundo moderno e a libertação”.³⁷ O Concílio Vaticano II não é lido como proponente de mudança da configuração histórica da Igreja na sua relação com o mundo moderno, mas como freio nessa relação, como parada para tomar ar e continuar o combate contra os males do mundo.

36 Rufino VELASCO, *loc. cit.*, 298.

37 Victor CODINA, *op. cit.*, 141-158 (aqui: 158).



Ao analisar a crise de credibilidade do cristianismo no mundo atual, o jesuíta espanhol González Faus, professor emérito de teologia em Barcelona e em San Salvador, vê como causa dessa crise o fato de a Igreja do século XXI tentar superar a conflitividade natural da fé cristã através da concentração da autoridade e da representatividade só na facção mais conservadora, eliminando outras formas de pluralidade eclesial. Ele põe como primeiro exemplo dessa tentativa a infidelidade à eclesiologia do Vaticano II. Segundo ele, “essa infidelidade não se refere apenas à eclesiologia da *Lumen Gentium* (ou da Igreja ‘para dentro’) mas, mais ainda, à recusa da eclesiologia de *Gaudium et Spes* que fala da Igreja para fora. Desta outra constituição quase foram atendidos os temas concretos da sociedade (guerra, economia, direitos humanos, ciências, família...), mas não a eclesiologia com a qual se quer abordar esses temas, e que seria a tradução, para fora, da comunhão de *Lumen Gentium*”.³⁸ Pode-se perguntar: em que medida as alegrias, esperanças e dores dos pobres e de todos os que sofrem, de GS 1, são de fato vividas pelos representantes da instituição eclesial? A Igreja renunciou de fato aos privilégios do poder civil e a direitos adquiridos que, em GS 76, são vistos como capazes de empanar a sinceridade e a pureza de seu testemunho?

Os 40 anos que nos separam do Concílio Vaticano II, apesar de serem poucos em comparação com os 1500 anos de cristandade, são os anos da rapidez, da fragmentação, da deleção de tudo o que é passado, da ânsia permanente por novidade. Para as novas gerações, o Concílio já se situa nos tempos antigos. Se não houver, da parte do magistério e da comunidade teológica, um permanente e insistente retorno ao Concílio, este corre o risco de perder-se em sua riqueza espiritual e pastoral.³⁹

No caso da *Gaudium et Spes*, a situação de esquecimento é mais grave que outros documentos. É o que se pode perceber nas comemorações dos 40 anos do Concílio. No Brasil, as constituições conciliares *Dei Verbum* e *Sacrosanctum Concilium* ganharam até versões populares,

38 José Ignacio GONZÁLEZ FAUS, Crise de credibilidade no cristianismo, em Jon SOBRINO e F. WILFRED, *op. cit.*, 41-51[305-315], aqui: 42s.

39 Também os famosos temas da agenda para o repensamento da Igreja no futuro podem ser vistos no horizonte do esquecimento da *Gaudium et Spes*. Sobre isto, ver o capítulo “Agenda para uma Igreja com temas congelados”, em Luiz Alberto GÓMES DE SOUZA, *Do Vaticano II a um novo concílio? – O olhar de um cristão leigo sobre a Igreja*, Rio de Janeiro/São Paulo: CERIS/Rede da Paz/ Loyola, 2004, 263-278. São também pertinentes, em outra ótica, as respostas dadas pelo então cardeal Ratzinger, na entrevista com Peter Seewald, a essa agenda, que ele mesmo chama de ‘cânon da crítica’, em Joseph RATZINGER, *O sal da terra – O cristianismo e a Igreja Católica no limiar do terceiro milênio* –, Rio de Janeiro: Imago, 1997, 144-217.



foram divulgadas e refletidas em todo o país, nos níveis básicos das paróquias e comunidades, e estudadas em congressos nacionais, graças ao trabalho das dimensões catequética e litúrgica da CNBB. Também a constituição *Lumen Gentium* foi tema de um número de uma revista de trânsito garantido entre presbíteros e agentes de pastoral.⁴⁰ A *Gaudium et Spes*, porém, salvo raras exceções,⁴¹ foi pouco comemorada e lembrada.

Como se vê, ela está sendo esquecida. Quem sabe, ela é como a semente de mostarda que, precisamente por sua pequenez e simplicidade, foi escolhida por Jesus como sinal da pequenez e da grandeza do Reino (Mc 4,31-32)! Quem sabe, acontecerá com ela e com sua visão de Igreja pobre e servidora, o que acontece com o grão de trigo que deve morrer para produzir frutos (Jo 12,24)! Quem sabe, esse momento de quênose em que esse documento se situa, desde sua elaboração até seu atual esquecimento, é sinal de algo novo que está para acontecer com o futuro da Igreja! Cabe às novas gerações, perscrutar os novos sinais dos tempos e fazer acontecer esse futuro! Para tanto, deverão se situar não na tentadora posição de privilegiados, mas na sábia e humilde condição de servidores. Como a Igreja da *Gaudium et Spes* propõe, deverão passar do poder à quênose. Mas, como dói!

Endereço do Autor

Rua Esteves Júnior 447
88015-130 Florianópolis, SC
E-mail: vitorfeller@arquifloripa.org.br

40 Ver artigos de João Batista LIBÂNIO, José COMBLIN, José Lisboa de OLIVEIRA e José Antônio de ALMEIDA, sobre a constituição dogmática *Lumen Gentium*, em *Vida Pastoral* 236 (maio/junho) 2004.

41 O Pontifício Conselho *Justiça e Paz* promoveu, no Vaticano, em meados de março de 2005 um congresso para comemorar os 40 anos da *Gaudium et Spes*. A conferência de abertura foi pronunciada pelo cardeal brasileiro Cláudio Hummes. No entanto, pouca repercussão foi dada a esse congresso. Nem há referências a ele (até a data de 12 de outubro) no portal eletrônico do Vaticano, no link do referido Pontifício Conselho. Uma reflexão acerca do impacto da *Gaudium et Spes* sobre a bioética foi feita por Antônio MOSER, Quarenta anos depois: alegria e esperança?, em *Convergência* 385, Rio de Janeiro: CRB, setembro 2005, 398-408. Numa perspectiva do diálogo proposto pela eclesiologia global do Vaticano II, ver Carlos JOSAPHAT, Vaticano II. Aposta evangélica em uma Igreja do diálogo e da comunhão, em sintonia com a humanidade, em *Convergência* 381, Rio de Janeiro: CRB, abril 2005, 143-153. Embora não se refiram especificamente à *Gaudium et Spes*, são interessantes os artigos da obra coletiva organizada por Paulo Sérgio LOPES GONÇALVES e Vera Ivanise BOMBONATTO, *Concílio Vaticano II – Análise e perspectivas*, São Paulo: Paulinas, 2004; de particular interesse, aí, sobre nosso assunto, o artigo de Luiz Carlos SUSIN, “Para conhecer a Deus é necessário conhecer o homem” – Antropologia teológica conciliar e seus desdobramentos na realidade brasileira, pp. 369-388.