

O CONCÍLIO VATICANO II E A MODERNIDADE

SUMARIO

João Batista Libânio, sj

Licenciado em Teologia pela Faculdade jesuítica de Frankfurt; Doutor em Teologia pela Universidade Gregoriana; atualmente, professor de Teologia fundamental e sistemática na Faculdade de Teologia do Centro de Estudos Superiores da Companhia de Jesus no Brasil; autor de muitos livros e artigos. Brasileiro.

El Concilio Vaticano II se situa en el movimiento de «aggiornamento» desencadenado por el Papa Juan XXIII, que lo convocó. Esta actualización significó un diálogo ecuménico con las Iglesias ortodoxas y con las surgidas de la Reforma, un diálogo inter-religioso con las otras tradiciones religiosas además de una apertura al mundo moderno. En esta empresa el Concilio asumió creativamente muchos movimientos ya existentes en el seno de la Iglesia que venían procurando tal diálogo. Con sus documentos renovadores y inspiradores el Concilio reconcilió críticamente la Iglesia con la modernidad.

INTRODUÇÃO

É amplo o consenso de que o Concílio Vaticano II fez a passagem da Igreja da Contra-reforma e da Cristandade para dentro da modernidade. Abriu-a, enquanto Igreja da Contra-reforma, para o mundo do diálogo ecumênico, aceitando dimensões teológicas e hermenêuticas até então defendidas quase unicamente pelos Reformadores. Deixou para trás a concepção constantiniana da Igreja de Cristandade, na sua função de tutela da sociedade, do saber, da moral, do comportamento das pessoas.

Essas duas afirmações centrais revelam a significação ímpar do Concílio e ocuparão nossas reflexões nesse artigo. Pois, de fato, a modernidade exprimiu-se nos seus inícios pela Reforma no campo religioso e pela mudança de imagem de mundo no referente ao espaço sócio-cultural.

A modernidade é, portanto, um dado religioso e um fato sócio-cultural. E o Concílio debateu-se com ela sob esses dois aspectos. Daí a dureza e sofrimento de suas lutas internas que ainda repercutem até hoje. A 30 anos de seu término, a Igreja católica nem de longe conseguiu na linha da mentalidade, do discurso e da práxis um diálogo sereno, maduro e profícuo com a modernidade. Ainda hesita, oscila entre recuos pré-modernos, sem futuro, e uma entrega a-crítica ao "discreto charme da burguesia" moderna.

No quadro desse artigo, pretendemos tecer, à guisa de introdução, o quadro de resistência à modernidade, anterior ao Concílio. Num segundo momento, por bem da verdade, indicaremos como a modernidade já vinha penetrando Igreja adentro através de várias portas. E numa terceira parte, o enfoque se concentra no próprio Concílio, como a reconciliação consciente e oficial da Igreja com a modernidade.

1. A RESISTÊNCIA À MODERNIDADE

1.1. Falsos mitos sobre a Idade Média

Há vários mitos sobre a Idade Média. Refletem, como todo mito, parte de verdade, mas ocultam enorme espaço de engano.

A Idade Média foi momento de obscurantismo, noite invernal da cultura e do progresso. A modernidade, com a Ilustração, "mundo das luzes" rompe essa escuridão¹.

Basta rápido percurso pela Idade Média para perceber-se a falsidade de tal mito. As catedrais românicas e góticas assombam-nos com sua ousadia arquitetônica e com sua beleza esplendorosa. A escultura escreve verdadeira enciclopédia religiosa em pedra, sendo a catequese viva de gerações e gerações de fiéis.

No campo que nos tange mais diretamente, a Idade Média conheceu, na seqüência do esplendor da Patrística, momentos de alta reflexão teológica. Ainda que de outra natureza, com o uso equilibrado e sóbrio da razão aristotélica, Santo Tomás deixou monumental obra filosófico-teológica. Ao seu lado, brilharam outras estrelas. Filósofos atuais têm redescoberto e revalorizado os filósofos e teólogos da Idade Média, de cujas intuições e indagações hoje nos beneficiamos.

Outro mito, já olhando o lado oposto, apresenta-nos uma Idade Média como período da história profundamente cristianizado, católico. O historiador francês Jean Delumeau mostra como nos séculos XVI a XVIII se processa a verdadeira cristianização da Europa em discordância com a idealização da Idade Média cristã². Ao lado, de fato, de uma brilhante elite intelectual e de

¹ Este mito, alimentado pelos humanistas do Renascimento e pelos pensadores da Ilustração, vem sendo naturalmente contestado pelos estudiosos medievalistas: R. PÉROUD, *Pour en finir avec le Moyen Âge*, Seuil, Paris 1977; trad. brasileira, descreve essa situação de descaso pela Idade Média no meio francês comum, considerada "séculos grosseiros e tempos obscuros" entre as luzes da Antigüidade e Renascimento: p.17.

² Cfr. J. DELUMEAU, *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, col. Nouvelle Clío: L'histoire et ses problèmes, PUF, Paris 1971; ID., *Le Christianisme va-t-il mourir?* Hachette, Paris 1977.

santos místicos, massa imensa de fiéis nutria-se de uma religião de necessidades imediatas sem perspectiva de uma salvação transcendental.

Jean Delumeau descreve a gigantesca epopéia da Igreja tridentina, do lado católico, e da Reforma, do lado evangélico, como o momento decisivo da passagem de uma religião das necessidades para uma religião da salvação eterna.

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

Foi, portanto, uma tríplice ação. Então não se tinha evidentemente a clareza cartesiana da percepção da conjugação dos adversários externos da Reforma e da modernidade, e, interno, de uma religião supersticiosa e das necessidades imediatas.

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

1.2. A criação de uma identidade

A educação de uma massa gigantesca não se consegue através da proposta de modelos plurais de pensar e comportar-se. O primeiro passo fundamental consiste em estabelecer bem clara uma identidade com limites bem determinados, perceptíveis e portanto interiorizáveis por todos. Toda identidade para uma massa deve também ser simplificada, refugando a complexidade, a divergência de opiniões, que lhe dificultam a assimilação.

Outros dois fatores se impõem. A formação séria, rígida, competente dos agentes sociais de socialização de tal identidade e a ação de impacto desses agentes educativos, de maneira organizada, constante e duradoura, sobre os educandos.

Ora, a Igreja pós-tridentina empreende com enorme competência e eficácia tal tarefa dentro da perspectiva proposta. A partir do Concílio de Trento, elabora uma identidade católica, simplificada, redigida em diversos níveis de exigência intelectual nos catecismos e nos manuais de teologia. Envolve-a de um imaginário religioso que vai ser veiculado nos sermões, nas missões populares, rurais ou urbanas, nas catequeses e no ensino religioso obrigatórios, nas confissões pelo menos anuais, no ambiente cultural circundante.

Empenha-se séria e massivamente na formação de um clero, bispos e sacerdotes, que vão assumir com garra corajosa, com maior preparo intelectual, com melhor nível espiritual a tarefa da cura das almas. S. Carlos Borromeu (1538-1584) vai ser o modelo dos bispos. Nessa época, a Igreja conta com uma plêiade de sacerdotes santos, de místicos, que servirão de modelo e estímulo para todos os sacerdotes nessa tarefa pastoral.

Os fiéis são levados ao cumprimento assíduo do preceito dominical, da confissão e comunhão ao menos anual, à frequência aos sermões e a outros atos religiosos. Por todos esses lados, o processo de inculcação se faz.

Fora desse quadro, não se entende a reação da Igreja diante da Reforma e da modernidade que surgem no século XVI e vão se firmando ao longo dos séculos.

1.3. O fechamento hermenêutico, pré-crítico, pré-científico

Ao mesmo tempo que a Igreja realizava "intra muros" esse colossal empreendimento da criação de uma identidade católica à base dos ensinamentos tridentinos, os Reformadores e a modernidade defendiam os princípios da autonomia, da liberdade, da razão, do primado do sujeito, da verdade da ciência em oposição ao império da autoridade, da tradição, da natureza, da objetividade normativa.

A Igreja pós-tridentina para cumprir sua tarefa evangelizadora necessitava de um conteúdo coeso, objetivo, aceito pelos fiéis em nome da autoridade e da tradição eclesial. A proposta da Reforma e da modernidade era oposta. Daí a necessária resistência e luta da Igreja tridentina contra a invasão do espírito crítico, científico, do primado da experiência subjetiva, do pluralismo de posições, da relatividade da verdade.

Com efeito, no momento em que a Igreja adotasse os princípios da Reforma e da modernidade, o fiel já não mais se sentiria obrigado, sem mais, a aceitar a única interpretação veiculada pela autoridade e tradição, que garantia a identidade. Com a entrada do princípio hermenêutico da subjetividade, necessariamente impõe-se a pluralidade de interpretações e, por conseguinte, o surgimento do pluralismo de posições, de doutrinas, de comportamentos no interior da Igreja, desfazendo-lhe a identidade. Rompe-se assim a coluna vertebral de toda a evangelização anterior.

A entrada da ciência questionava a antiga imagem do mundo, que sustentava o imaginário religioso dos fiéis a respeito de verdades importantes, como: o lugar do céu, do inferno e do purgatório, as almas, as indulgências, os sufrágios pelos mortos, etc. O desenvolvimento crescente das ciências modernas ia corroendo, ora um campo, ora outro das doutrinas tradicionais, basilares, da fé tradicional. O transformismo, o evolucionismo introduziram rachas no edifício do monogenismo, do pecado original, do paraíso terrestre, etc.

Entendem-se, ainda que não se justificam, as reações negativas da Igreja pós-tridentina e anterior ao Vaticano II de rejeição e fechamento diante de todos esses conhecimentos científicos e filosóficos. Em dado momento, eles foram, sob certo modo, empacotados sob a etiqueta de "modernismo" e condenados globalmente por Pio X com resolução e intransigência.

A manutenção da identidade, imposta e mantida pela autoridade magisterial e pela tradição interpretada em versão única, não suportava nenhuma oposição. E a Reforma e a modernidade apareciam como tais nos seus princípios críticos, baseados na interpretação e no contínuo progresso das experiências científicas. Em oposição a uma concepção fixista, bem definida e ortodoxa de verdade, que sustentava a identidade tridentina, a Reforma e a modernidade acentuavam a dimensão subjetiva, mutável, transitória, provisória da verdade, ao sabor das experiências existenciais e científicas sempre em mudança.

1.4. O fechamento sócio-político

Veicula-se o mito de que a Igreja institucional e hierárquica era na Idade Média um poder soberano enquanto o poder temporal se submetia a ele. Mas, a história parece mostrar o contrário. A Igreja teve que fazer enorme esforço, a partir sobretudo da reforma gregoriana, com o Papa Gregório VII (1073-1085), para livrar-se da tutela dos reis e príncipes medievais e constituir-se um poder autônomo e só depois reivindicar uma soberania maior. Com efeito, ela

vai firmando sua autonomia e seu poder com muito esforço e luta, centralizando-o lentamente na pessoa do Romano Pontífice. Bonifácio VIII (1294-1303) formula, de uma maneira teórico-teológica lapidar, o domínio do poder espiritual sobre o temporal, usando a imagem do sol e da lua:

*"Como a lua não tem nenhuma luz se não aquela que recebe do sol, assim nenhuma autoridade terrena tem nenhuma (autoridade) que não receba do poder eclesiástico... Toda autoridade vem de Cristo e de nós como vigário de Jesus Cristo"*³.

Esse movimento de centralização foi crescendo à medida que a modernidade avançava, já que ela se opunha cada vez mais ao poder eclesiástico. Na França, situam-se duas forças extremistas que se digladiaram em torno do poder pontifício. O pensamento liberal, os enciclopedistas, os defensores da Revolução Francesa e sua ideologia de liberdade, igualdade e fraternidade, de um lado, e, de outro, os ultramontanos que ferrenhamente se atinham ao Papado.

Pio IX (1846-1878) leva essa situação ao extremo sobretudo quando vê sua autoridade ameaçada também no campo político pela reunificação da Itália, levada a cabo sob o poder de Cavour, com a conseqüente redução dos Territórios Pontifícios ao minguado Estado da Cidade do Vaticano. Ele ainda tenta reagir com seu famoso "non possumus" - não podemos - prescindir dos territórios pontifícios no governo da Igreja. Escrevendo numa carta a seu sobrinho Luís a 21 de setembro de 1870 no dia seguinte à entrada dos piemonteses em Roma, dizia: "Tudo acabou. Sem liberdade não se governa a Igreja. Rezai todos por mim. Abençoo-vos"⁴. O rei Vitor Emanuel se instala no Palácio Pontifício do Quirinal, confinando o Papa ao Vaticano. Daí em diante, os papas vão considerar-se "prisioneiros do Vaticano". Só mais tarde, a 13 de maio de 1919, Pio XI assina com Mussolini o "Tratado de Latrão", resolvendo definitivamente esta pendência entre o Vaticano e o Governo italiano. A Santa Sé reconhece o Reino da Itália tendo Roma como capital e a Itália reconhece o Estado da Cidade do Vaticano sob a soberania do Pontífice Romano.

Destarde, os fatos se impuseram. O poder temporal do papa reduz-se a quase nada. Pio XI refere-se a este "mínimo de corpo para conter o máximo

³ BONIFÁCIO VIII, *Bula Unam sanctam*, de 30 de abril de 1303.

⁴ *Mes six papes. Souvenirs romains du cardinal Jacques Martin*, Mame, Paris 1993, p. 24.

de espírito, um território material reduzido a tão mínimas proporções a fim de que ele possa e deva ser considerado como espiritualizado pelo imenso, sublime e verdadeiramente divino poder espiritual a que é destinado sustentar e servir⁵.

Em resumo, durante a modernidade, os poderes e instâncias seculares combateram o poder da Igreja diretamente. Mas pouco a pouco foram tomando uma posição mais madura de autonomia, ora silenciosa, ora respeitosa, ora de absoluta indiferença. Assim no mundo Ocidental liberal, as perseguições religiosas vão rarear. A península ibérica ainda assistiu a surtos violentos republicanos contra a Igreja até mais recentemente. Mesmo com o feroz nazismo e fascismo, a Igreja conseguiu um "*modus vivendi*". As perseguições, censuras, restrições contra a Igreja se deslocam para o mundo comunista até sua queda em 1989.

Contudo Pio XII tenta ainda impor-se, quer no campo da política, como no da vida interna da Igreja. Passeia no mundo da política com a consciência de sua autoridade em questões sociais ou político-sociais que dizem respeito à ordem moral, à consciência e à salvação das almas. Faz deduzir esse poder de ingerência no mundo político do poder espiritual ilimitado no campo da fé e da moral⁶.

Com a morte de Pio XII a 3 de outubro de 1958, encerra esta etapa da vida da Igreja. A modernidade que já vinha batendo à porta da Igreja de várias formas vai entrar triunfalmente pelas mãos de João XXIII e do Concílio Vaticano II.

2. AS PORTAS DE ENTRADA DA MODERNIDADE

As mudanças, que João XXIII e o Concílio Vaticano II produziram na Igreja, não caíram, de um dia para o outro, do Olimpo. Foram sendo preparadas através de um século por uma série de movimentos no interior da Igreja.

⁵ *ibid.*, p. 22.

⁶ Cfr. P. HUGHES, *Síntesis de Historia de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1984, p. 343-354.

2.1. O movimento teológico da “Nova Teologia” e as reações

O movimento teológico da “Nova Teologia” foi já um fruto sazonado que tinha sido preparado pela renovação teológica da Escola de Tubinga no século passado, pelo surto teológico nos inícios do século XX, condenado sob o nome de “modernismo” e pelo movimento querigmático de Innsbruck durante o entre-guerras. Não há espaço aqui para abordar esses movimentos. Basta recordar simplesmente que a Escola de Tubinga, cujos inícios remontam a 1817, busca um diálogo com o romantismo e idealismo alemães, expressões significativas da modernidade, tentando articular o método especulativo até então dominante com o histórico-positivo. Entram em cena nomes como J. S. Drey, J. B. Hirscher, J. A. Möhler, J. E. Kuhn. Esta Escola tem seus ecos em Roma através de professores jesuítas, tais como Passaglia, Schrader e Franzelin, do Colégio Romano. Eles tinham entrado em contacto com as produções teológicas da Escola de Tubinga. Mais relevante foi o despertar da teologia católica no início do século XX na França no campo positivo, com estudos de exegese, patrologia, história das religiões, história dos dogmas e história da Igreja. A expressão mais ousada desse surto teológico, identificado como “modernismo”, foi a pessoa de A. Loisy. A vigorosa condenação de Pio X podou com rigor esse rebento de renovação teológica, considerando-o “suma de todas as heresias”⁷ e condenando-o em dois documentos “Lamentali”⁸ e “Pascendi”⁹, em 1907.

Pelo movimento querigmático, a modernidade tenta, mais uma vez, entrar no mundo teológico, ao mesmo tempo que outros esforços esparsos se faziam na machucada França através de homens como J. M. Lagrange, Grandmaison, Lebreton, J. Maritain, etc. Este último iniciava sua longa e brilhante carreira.

Os líderes do movimento querigmático, ligados à Faculdade Teológica de Innsbruck (J. A. Jungmann, H. Rahner, J. B. Lotz, etc.), popugnavam o ensino de duas teologias diferentes. Uma acadêmica, erudita, sistemática, com rigor científico e linguagem técnica, para formar os professores de teologia. Outra contextualizada, voltada para a pregação, centrada no projeto salvífico de Deus, realizado em Jesus Cristo, de caráter querigmático, para os futuros ministros da palavra. Também ele sofreu tribulações no relacionamento com Roma.

⁷ Dz. 2105-2114.

⁸ Dz. 2001-2065.

⁹ Dz. 2071-2109.

O movimento da "Nova Teologia" explode em momento de enorme convulsão na Europa. Está-se a sair da terrível 2ª Guerra Mundial com seus imensos transtornos humanos, culturais, físicos, espirituais.

A "Nova Teologia", de maneira clara e explícita, assume o diálogo com a modernidade e com as ciências. Jean Daniélou, em memorável artigo na revista jesuíta "Études" de Paris, famosa e muito lida, resume-lhe a proposta fundamental em três pontos:

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

- Ela deve tratar Deus como Deus, não como objeto, mas como o Sujeito por excelência, que se manifesta quando e como ele quer, e, de conseqüência, ser primeiramente penetrada do espírito religioso;
- Ela deve responder às experiências da alma moderna e levar em conta as dimensões novas que a ciência e a história deram ao espaço e ao tempo, que a literatura e a filosofia deram à alma e à sociedade;
- Ela deve enfim ser uma atitude concreta diante da existência, uma resposta que engaja o homem inteiro, à luz interior de uma ação onde a vida se joga totalmente.

*A teologia não será viva a não ser que responda a estas aspirações*¹⁰.

A dimensão de sujeito, as experiências do homem moderno, a ciência, a história, a literatura, a filosofia, uma compreensão global da existência, o caráter vital, traços tão característicos da modernidade, aparecem no programa do novo movimento teológico. Além disso, esse movimento resgatou do modernismo, condenado por Pio X, o uso dos métodos crítico-históricos na interpretação da Escritura. Os defensores dessa teologia valorizam, na concepção de Igreja, as dimensões de mistério, de comunidade, de participação ao arrepio do aspecto acentuadamente jurídico. Olham as realidades terrestres com mirada mais otimista, capaz de perceber melhor nelas a presença e ação de Deus. Batem por uma compreensão mais integrada e bem articulada das dimensões natural e sobrenatural, seguindo as pegadas deixadas por M. Blondel com a "Apologética da Imanência", que já apontava para os "pontos de identidade", "pontos de inserção" da Transcendência no dinamismo espiritual do ser humano.

¹⁰ J. DANIELOU, Les orientations présentes de la pensée religieuse, *Études* 249 (1946) 7.

O programa dessa teologia defende também uma inteligência processual e histórica das verdades de fé em oposição ao fixismo e formalismo da letra. Desposa com audácia a concepção evolucionista de Teilhard de Chardin, cujos escritos circulavam em forma provisória já que só puderam ser publicados depois de sua morte em 1955. Na emblática consigna de "volta às fontes", o movimento encontra-se paradoxalmente com os anseios do momento presente. Pois, esse retorno aos incílios se viabilizava precisamente pelo recurso aos novos métodos desenvolvidos na modernidade crítico-literária.

Enfim, as grandes perguntas da modernidade filosófica, advindas da razão autônoma, da subjetividade, da experiência existencial, da história, das ciências, da concepção evolucionista da natureza, da práxis forçam entrada no âmbito eclesial pelas vias inteligentes do movimento da "Nova Teologia". Mais uma vez, o gládio romano, com a encíclica de Pio XII *Humani Generis* de 1950, corta-lhe os rebentos verdes. Mas já estamos às portas do Concílio Vaticano II. A modernidade em seus reclamos mais importantes já circula pelos corredores filosóficos, teológicos e eclesiásticos com sempre maior desenvoltura até o dia em que assumirá a hegemonia no próprio Concílio. A brilhante geração de teólogos desse movimento, tais como, Y. Congar, J. Daniélou, H. de Lubac, P. Chenu, é ainda punida. Em breve, porém, ela vai marcar a trajetória do Concílio.

2.2. A questão social, a JOC e o Movimento dos padres operários

A modernidade, na forma da 2ª Ilustração, lança o desafio da práxis, da transformação da realidade social. K. Marx, de maneira acabada, simboliza esse repto. O magistério pontifício mostra certa sensibilidade aos novos problemas sociais. Leão XIII inaugura, por assim dizer, em nova fase, a Doutrina Social da Igreja com a Encíclica *Rerum Novarum* (1891) em bases que permitirão um diálogo com a modernidade. No entanto, ainda reflete certa incompatibilidade com a sociedade moderna¹¹, que só será realmente superada no Pontificado de João XXIII e no Concílio.

No entanto, a modernidade consegue abrir uma janela da Igreja no campo político através da aceitação do regime democrático. Esta forma política

¹¹ Cfr. I. CAMACHO, *Doctrina social de la Iglesia. Una aproximación histórica*, Paulinas, Madrid 1991, p. 114.

concentra a quinta-essência da modernidade. A Igreja entendeu-se bem com a aristocracia. Conviveu no início da modernidade com os regimes absolutistas de maneira simbiótica. Na década de 30, uma série de regimes autoritários sob a forma de nazismo, fascismo, franquismo, salazarismo, ocupou o cenário político da Europa. Com exceção do nazismo, as relações da Igreja com eles desenrolaram-se excelentemente. Ela firmou com eles concordatas onde os privilégios eclesiásticos foram mantidos, sobretudo na Espanha.

Na Itália, Pio XI fez as pazes com a República Italiana através de uma Concordata com B. Mussolini. Até com a Alemanha de Hitler, buscaram-se entendimentos através de concordata.

Entretanto, vem a guerra. Embora as razões econômicas prevaleçam na sua gênese dentro de regras e lógicas próprias, ela se apresenta, porém, como a luta entre a democracia e os regimes totalitários nazista e fascista.

Nesse contexto, entende-se a intervenção famosa de Pio XII em defesa da democracia na Radiomensagem de Natal de 1944, quando já se antevia o colapso do nazismo e fascismo¹². Por essa estreita porta, entra mais um pedaço da modernidade.

Outro fato, desta vez, na Bélgica e na França, permite que a modernidade social ultrapasse a soleira vestusta da Igreja. Pio XI lamentara o "grande pecado" da perda da classe trabalhadora por parte da Igreja. Em 1943, H. Godin e Y. Daniel sacodem o mundo católico francês com o provocativo livro: França, país de missão? Tal desafio vale para outros países. Pois, a descristianização estava sendo provocada pelo fenômeno da industrialização e da emigração dos operários do seio da Igreja.

Tal constatação torna-se desafio à evangelização no mundo operário. Na Bélgica, nos anos de 1912-1914, o sacerdote J. Cardijn (1882-1967), mais tarde elevado ao cardinalato por Paulo VI (1965), ensaia um trabalho com grupos de jovens operários. Em 1925, realiza-se o 1º Congresso da JOC (Juventude Operária Católica) em Bruxelas com as bênçãos de Pio XI. Inicia-se um tipo de apostolado pela inserção no próprio meio. Jovens operários evangelizam os próprios colegas de trabalho. Seguindo essa lógica, um grupo de sacerdotes franceses veste o macacão de operário para evangelizar os próprios operários. Como padres operários, levam ao extremo o projeto

¹² Cfr. Pio XII, AAS 37 (1945) 10-23.

pastoral de inserir-se no meio. Em 1953, somam-se cerca de 90 sacerdotes diocesanos e religiosos.

Assim a problemática social da modernidade vai penetrando a Igreja porta adentro. No entanto, a experiência dos padres operários, por decisão de Roma, é proibida em julho de 1959, sendo retomada mais tarde, em 1965, já no clima conciliar.

2.3. O movimento bíblico

Mais uma vez, Pio XII toma a iniciativa de romper a barreira defensiva da Igreja diante dos embates da modernidade com o apoio a dois movimentos: bíblico e litúrgico. Atitude paradoxal. Pois, ele mesmo fechara as portas da Igreja às pretensões modernas do movimento teológico da "Nova Teologia" em questões similares. Agora abre-as.

Os protestantes, mais familiares com as idéias modernas e sob menos controle institucional, nas pegadas da "sola scriptura" de Lutero, desenvolvem grandemente os estudos bíblicos numa linha exegética crítica e numa perspectiva hermenêutica. Nos inícios do século, a Pontifícia Comissão Bíblica de Roma reage fortemente contra essas novidades¹³.

Pio XII, porém, apóia os trabalhos corajosos de exegetas do Pontifício Instituto Bíblico. Na Encíclica *Divino afflante Spiritu*, valoriza as conquistas das ciências modernas: Arqueologia bíblica, papirologia, descoberta de novos manuscritos, conhecimento e interpretação dos gêneros literários antigos. Aponta para a importância de captar o sentido literal e seu alcance teológico. Incentiva o estudo das fontes, dos estilos dos hagiógrafos. Sem renunciar a inerrância da Escritura e a doutrina da Igreja, deixa espaço aberto a maior liberdade do exegeta. Sem dúvida, com esta encíclica, Pio XII abre nova era para o estudo da Escritura e introduz no interior da Igreja germes ativos da modernidade.

¹³ Dz 3505-3528.

2.4. Movimento litúrgico

O movimento litúrgico vem de longa data. Uma primeira onda emergira no século passado através da atividade da figura solitária do monge beneditino de Solesmes (França), D. Guéranger (1805-1875). No início do século XX, a Bélgica é palco propriamente dos primórdios do movimento litúrgico. Em 1909, D. Lambert Beauduin apresenta no Congresso de Malinas (Bélgica) um trabalho sobre a participação dos fiéis no culto cristão. Embora não originais, as suas idéias desencadeiam o "movimento litúrgico". O mosteiro Mont César (Bélgica) torna-se-lhe o pólo irradiador com suas publicações que são enviadas a todas as partes, espalhando as sementes renovadoras¹⁴.

Por detrás desse movimento, há uma percepção da importância da participação subjetiva das pessoas no ato litúrgico e não somente o valor objetivo e ontológico do rito. Rompe-se com rubricismo rígido. Atribui-se importância ao reclamo da modernidade de colocar a pessoa no centro em vez da norma, do direito frio e imutável. Quebra-se a hieraticidade e sacralidade intangível da liturgia, fazendo-a mais próxima das pessoas numa atitude bem moderna. A língua latina cede lugar às traduções ao vernáculo de modo que o fiel pode entender melhor o desenrolar das celebrações litúrgicas.

Mais. Ao suscitar a participação, procura-se atender, de modo especial, às experiências das pessoas, não só individuais, como também comunitárias. Abraça-se assim a dimensão intersubjetiva, posta em relevo pela modernidade.

Por outro caminho, este movimento soma suas energias numa volta comum às fontes, já defendida pelo movimento bíblico. E nesse processo absorve as contribuições das ciências modernas históricas, filológicas e arqueológicas.

O movimento litúrgico, portanto, faz correr para dentro da Igreja a linfa da modernidade para alimentar a árvore que estava crescendo no seu interior.

¹⁴ Cfr. B. BOTTE, "O movimento litúrgico", Em apêndice: D. CLEMENTE ISNARD, *O movimento litúrgico no Brasil*, Paulinas, São Paulo 1978, p. 21ss.

2.5. Movimento ecumênico

O bloco monolítico da Igreja católica fratura-se no início da era moderna pela Reforma. Este traumatismo fecha a Igreja católica diante da modernidade. Pois, a Reforma encarnava vários elementos do seu programa.

Os primeiros tempos foram de luta religiosa até ao uso das armas. Essa situação dificultou não só o diálogo entre as igrejas cristãs como entre a Igreja católica e aspectos da modernidade, identificados com a confissão evangélica.

Decorrido o tempo, já nos primórdios desse século, nasce o movimento ecumênico no meio protestante. Na visão católica de então a única possibilidade de um ecumenismo consistiria no retorno das igrejas evangélicas à unidade da Igreja católica. Portanto, prendia-se a um ecumenismo de volta ao passado, de regresso a pré-modernidade, já que a Igreja ainda estava, em grandes linhas, mergulhada nessa fase cultural.

A via protestante do ecumenismo significava então um salto para frente, para dentro da modernidade, em vista de estabelecer-se um diálogo adulto entre as igrejas. Por isso, no primeiro momento a Igreja católica com sua visão ecumênica da teologia do retorno foi reticente em relação ao ecumenismo.

Com efeito, Pio XI em "Mortalium animos" (1927) só apóia a "verdadeira união religiosa" de maneira genérica. Pois, observa que "a participação (católica) nas assembléias de não-Católicos" implicaria, de maneira equivocada, que uma religião ou igreja fosse igualmente válida que outra e que alguém negociasse verdades reveladas por meio de compromissos e que as concepções de Igreja prevalentemente protestantes fossem aceitáveis. Ainda acrescenta que se os católicos apoiassem tais encontros, eles dariam aval a uma falsa religião muito estranha à única verdadeira Igreja de Cristo". Conclui afirmando que "o único caminho para a união das Igrejas é o retorno à única verdadeira Igreja de Cristo daqueles que dela se separaram. Portanto a Igreja Católica Romana co-estende e identifica-se com a única verdadeira Igreja de Cristo. O movimento ecumênico fiel deve conduzir o retorno dos outros à Igreja católica.

Evidentemente tal posição não permitia real abertura ecumênica. À medida que a Igreja católica vai assumindo verdadeiramente o ecumenismo, ela incorpora o espírito de diálogo, de respeito à verdade do outro, de reconhecimento da pluralidade, elementos fundamentais da modernidade.

2.6. Movimento dos leigos

O movimento de leigos, que repercute no Concílio, remonta à fundação e evolução da Ação Católica, à reflexão teológica de Y. Congar e à influência de J. Maritain, E. Mounier. Pontos fundamentais de referência.

O movimento dos leigos na forma da Ação Católica produziu uma virada importante. Partindo de uma intenção primeira de serem os leigos da Ação Católica a presença da hierarquia naquele mundo hostil ou indiferente à Igreja, eles terminaram por introduzir a modernidade dentro da Igreja. De fato, a Ação Católica levou os colegiais (JEC), os universitários (JUC), os operários (JOC, ACO), o pessoal do campo (JAC) e pessoas dos meios independentes (JIC) a inserirem-se nos seus ambientes específicos a tal ponto que eles trouxeram para dentro da Igreja toda a problemática moderna que aí se vivia.

Mesmo que na intencionalidade da Igreja a Ação Católica tenha surgido no interior de uma concepção clericalista de manter a separação entre leigo e clero, ela foi pouco a pouco modificando e embaralhando as regras do jogo. A Ação Católica sintetiza, não sem tensão, dentro de si, a dupla função do leigo. Na sua forma de apostolado para cada meio específico, ela leva os seus membros a comprometerem-se com os problemas existentes no próprio ambiente. Por uma evolução lógica terminam assumindo tarefas seculares no mundo para evangelizá-lo até o engajamento político. É o leigo atuando no mundo. Mas, por sua vez, para cumprirem tal missão os leigos requerem formação espiritual, teológica. Envolvem-se com problemas internos da Igreja sobretudo no campo da liturgia. É o leigo participando no interior da Igreja¹⁵.

Nessa dupla função, o movimento de leigos da Ação Católica defronta-se corajosamente com os desafios da modernidade. Assimila na sua prática e assume na sua teologia muitos de seus elementos, trazendo-os para dentro da Igreja. Assim quando se inicia o Concílio, a modernidade já freqüentava determinados ambientes leigos da Igreja e por sua influência também o clero.

Os membros da Ação Católica não só recebiam influência de seus assistentes eclesiais, muitos dos quais já bafejados pela renovação da teologia de

¹⁵ Cfr. A. ANTONIAZZI, "Raízes históricas da condição atual dos leigos na Igreja", in: J. E. PINHEIRO, (coord.), *O protagonismo dos leigos na evangelização atual*, Paulinas, São Paulo 1994, p. 31.

corrente moderna, como também, em alguns casos, converteram seus assistentes para essa compreensão moderna da fé e do comportamento religioso.

Em termos teológicos, Y. Congar¹⁶, J. Maritain¹⁷ e E. Mounier¹⁸ desenvolveram reflexões teológicas e teóricas sobre a presença do leigo cristão na Igreja e no mundo e, de modo especial, na política. Eles prepararam os elementos que mais tarde o Concílio vai assumir. E essas reflexões estavam já imbuídas de elementos da modernidade.

3. O CONCÍLIO VATICANO NO CORAÇÃO DA MODERNIDADE

3.1. A co-existência de dois paradigmas

Os tempos, que precederam imediatamente o Concílio, estavam carregados de tensões, de correntes opostas, de forças antagônicas. Pecar-se-ia por simplismo pensar que elas se dividissem entre dois grupos, um habitando o ciclo romano, outro difundido pelas igrejas particulares do ecúmeno. Divisão mais profunda atravessava toda a Igreja, desde Roma até o rincão mais distante.

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

O paradigma da pré-modernidade assentava-se na imagem antiga ptolomaica do mundo, na autoridade e tradição como fontes principais e até

¹⁶ Cfr. Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du Laïcat*, Cerf, Paris 1953; ÊNIO JOSÉ DA COSTA, *O leigo cristão no mundo e na Igreja: Estudo teológico-pastoral sobre o pensamento de Yves M.-J. Congar*, Loyola, São Paulo 1980.

¹⁷ Cfr. J. MARITAIN - R. MARITAIN, *Oeuvre de Jacques Maritain*, Universitaire, Fribourg 1986-1995.

¹⁸ Cfr. E. MOUNIER, *Oeuvres*, Seuil, Paris 1947-1961.

mesmo exclusivas da verdade, no serviço da razão à fé, na disciplina e regras objetivamente definidas e cumpridas sem consideração das subjetividades, no monocentrismo eclesial sobretudo em torno da pessoa do Romano Pontífice, na distinção essencial de função na Igreja entre leigo e clero com o primado do clero, na necessidade absoluta da Igreja católica como meio de salvação, na superioridade essencial da virgindade consagrada sobre o matrimônio, na sacralidade intangível dos ritos litúrgicos, na leitura fundamentalista da Escritura, nos princípios essenciais e absolutos da moral natural e católica, na Revelação como feixe de verdades absolutas e imutáveis comunicadas diretamente por Deus aos parceiros privilegiados e por seu meio a toda humanidade, etc. Poderíamos aumentar até à saciedade essa lista. Mas esses pontos parecem suficientes para definir o paradigma pré-moderno que se fazia presente, volto a repetir, em todas as partes da Igreja universal, tanto em Roma como alhures.

Por sua vez, o paradigma da modernidade expressava-se na nova imagem newtoniana e copernicana do mundo, na experiência como fonte principal e até mesmo exclusiva da verdade, na autonomia da razão diante da fé, na disciplina e regras interpretadas segundo as condições subjetivas das pessoas, na participação colegiada do poder na Igreja em todos os níveis desde o papal até o na pequena comunidade, na vocação comum batismal de todos os cristãos a cujo serviço existe hierarquia, na vontade universal salvífica de Deus atuando em todas as partes e na compreensão da Igreja católica como sacramento de salvação, na vocação universal à santidade de todos os cristãos, na preocupação da adaptação dos ritos litúrgicos às situações culturais diferentes, na leitura hermenêutica da Escritura, na compreensão de uma moral comum a todo ser humano, histórica e influenciada pelas diversas condições culturais, na Revelação como ação histórica de Deus, percebida e interpretada ao longo dos tempos nos diversos contextos culturais, etc. Aqui também poderíamos prolongar os exemplos. Contudo esses elementos indicados definem suficientemente o paradigma moderno que, também ele, já tinha penetrado, repito, os interstícios de toda Igreja universal, tanto de Roma como das igrejas particulares.

3.2. A novidade central do Concílio Vaticano II

Não parece corresponder à verdade dos fatos interpretar os tempos imediatamente anteriores ao Concílio e seu desenrolar como um entrechoque de dois grupos, um situado em Roma outro nas outras partes do mundo. Nem atribuir aos tempos conciliares toda abertura à modernidade, como se o último

pontificado anterior de Pio XII fosse todo ele colocado sob o paradigma pré-moderno.

A novidade do Concílio consiste fundamentalmente no deslocamento do acento, da predominância, da hegemonia e na forma como tal aconteceu.

O pontificado de Pio XII deu muitos passos em direção à modernidade, mas de uma maneira pré-moderna. O Concílio Vaticano II agiganta os passos e os dá de maneira moderna. Nisso consiste a diferença fundamental.

No pontificado de Pio XII predominou o paradigma pré-modelo em todas as partes. A presença da modernidade variava de lugar para lugar. Existia, mesmo em Roma. Mas era ainda recessiva, tímida, como o parágrafo anterior tentou mostrar.

Além disso, a forma como a modernidade penetrava a Igreja, só era reconhecida, se a iniciativa viesse do centro. Nesse sentido, era uma experiência paradoxal. Os elementos aceitos e assumidos vinham impregnados de subjetividade, de liberdade, de autoconsciência, de participação, de diálogo, característicos da modernidade, mas eram oficialmente reconhecidos somente através da outorga, da autoridade, da compatibilidade com a Tradição, próprias de uma atitude pré-moderna.

Assim o Pontificado de Pio XII termina com luzes da modernidade brilhando no céu da Igreja, mas que só entravam pelas janelas abertas pelo próprio papa. Quem ousasse abrir outras, poderia ser punido.

O Concílio Vaticano II vai modificar profundamente essa situação, ao permitir que toda a Igreja participasse no gesto de abrir janelas. E como foram muitas, infinitas, as luzes da modernidade invadiram toda a Igreja, dando a impressão que somente agora que elas iluminavam o céu eclesiástico. Noutras palavras, o conteúdo e a forma de proceder do Concílio Vaticano II foram modernos.

Evidentemente o grau de assimilação dos elementos da modernidade não era uniforme. O centro romano assimilara-os em grau bem menor do que muitos pastores e teólogos que se debatiam mais violentamente com os reclamos da modernidade no seu cotidiano. Por isso, teve-se a impressão no

Concílio de que a batalha mais forte se travava entre a Cúria e os bispos-pastores¹⁹. Parte de verdade.

Além do mais, a tipificação dos paradigmas padece de certa ambigüidade. Sendo um recurso didático, simplifica a realidade. No concreto, os elementos dos paradigmas opostos convivem juntos, mesmo que tenham que urrar de protesto. O tempo vai decantando e fazendo que uns se sobreponham aos outros, configurando mais claramente o novo paradigma.

A novidade, portanto, do Concílio Vaticano II; visto sob o aspecto do confronto com a modernidade, consistiu na ampliação e predominância de seus elementos no conjunto de seus decretos. Mais. Ele funcionou bastante sob o clima da modernidade: diálogo, liberdade de expressão, pluralismo de posições, apelo à experiência, valorização da razão autônoma e da ciência, respeito às diferenças religiosas, etc. Por isso, o *maior ganho do Concílio*, volto a insistir, sob o aspecto da relação com a modernidade, foi ter criado uma *"atitude fundamental"*, moldada pelo paradigma da modernidade no seu interior e para toda a Igreja.

3.3. Papel de João XXIII

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

João XXIII foi um acidente de percurso na sucessão dos pontífices. Morria Pio XII. Ficara enorme vazio. O colégio cardinalício, pouco renovado, não parecia sementeira fértil para escolher um papa para aquele momento em que se sentia claramente o embate dos paradigmas no interior da Igreja. É verdade que havia um prelado, por sinal arcebispo de Milão, que tinha altura para o momento. Infelizmente não era cardeal e isso dificultava muito sua eleição. Tratava-se de Mons. Montini, que mais tarde será o papa Paulo VI.

A sabedoria romana opta pela espera. Nada melhor que escolher um "papa de transição", idoso, que não tenha muita energia para empreender a

¹⁹ Cfr. B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*. Vol. II. Primeira Sessão (set.-Dez. 1962), Vozes, Petrópolis 1963, p. 193-196; ID., vol. III. Segunda Sessão (set.-dez. 1963), Vozes, Petrópolis 1964, p. 9-13.

tarifa gigantesca exigida para um mundo que emergira de terrível guerra mundial com seus valores fundamentais abalados.

A figura de João XXIII parecia responder às expectativas para um tempo de passagem. Além disso, era um homem sábio, que tinha enfrentado situações delicadas no tempo da guerra e pós-guerra, quer na Turquia, quer na França, com enorme prudência e sagacidade, além de ter acumulado a experiência pastoral em Veneza.

O Cardeal Martin, que privou de sua convivência, define-o pela "bonomia, simplicidade e bondade afetuosa"²⁰. O pontificado de João XXIII, continua o cardeal, desenrolou-se sob o sinal da "débonnairété"²¹. O próprio papa revela essa face de simplicidade e beleza ao explicar porque escolheu o nome de João: "João, nome doce, nome suave, nome solene: Chamada e convite a amar sempre, a amar todo o mundo, a amar em toda circunstância, mesmo quando a voz ou a pena têm o dever de condenar"²², além de ser o nome de seu pai, de seu avô, do outeiro que dominava a casa onde nasceu, da basílica de que o papa é o bispo.

Simplicidade, sabedoria, experiência plural, sagacidade, tranqüilidade sobre si mesmo como fruto de profunda fé e confiança em Deus, fizeram desse ancião do Vaticano, mais que um "Papa de transição", o verdadeiro "Papa da transição" da Igreja dos tempos pré-modernos para a modernidade.

Os parágrafos anteriores frisaram muito o clima interno da Igreja em que se confrontavam os paradigmas. A Igreja, porém, encontrava-se num *contexto social mais amplo* que vai repercutir fortemente sobre o procedimento de João XXIII e do Concílio²³.

Era o momento do fim do colonialismo. O Terceiro Mundo ascendia à ribalta da história. Reinava um clima libertário. Desde a Indonésia, que se tornara independente em 1945 até o Zaire em 1960, uma série de países da África e da Ásia ia construindo sua identidade nacional na esperança e alegria

²⁰ *Mes six papes. Souvenirs romains du Card. J. Martin*, op. cit., p. 93.

²¹ *Ibid.*, p. 96.

²² *Ibid.*, p. 94.

²³ Cfr. G. MARTINA, "Il contesto storico in cui è nata l'idea di un nuovo Concilio Ecumenico", in R. LATOURELLE (org.), *Vaticano II. Bilancio e Prospettive. Venticinque anni dopo*. V. I, PUG/ Cittadella, Roma/Assis 1987, p. 27-82.

da liberdade. Mesmo as colônias portuguesas, que se libertaram mais tarde, já se moviam em direção à autonomia, ao iniciarem em 1964 as guerras da independência.

Era o momento do milagre econômico. O mundo europeu presenciava ao rápido reerguimento de suas economias destruídas na 2ª Guerra Mundial. A industrialização, a modernização transformam uma Europa ainda muito agrícola em gigantesco parque industrial, rico, produtivo. A economia de mercado triunfa. Impõe-se a racionalidade econômica, mas ainda sob o controle do Estado do Bem-estar social, da pressão dos movimentos sociais e da Doutrina Social da Igreja, de modo que o neocapitalismo se humaniza muito em relação à sua fase selvagem manchesteriana.

Era o momento de euforia política da presença católica e da abertura para a esquerda. Os Primeiros Ministros da Alemanha, Itália, França, que conduziam a orquestra do desenvolvimento, eram católicos conhecidos e respeitados. Mais. Nos Estados Unidos, um católico, J. F. Kennedy, ascendia à presidência da República num clima de euforia e distensão. Evidentemente mais propagandística que real, já que na administração Kennedy a guerra do Vietnã recrudescera. Na Europa respirava-se clima de distensão depois dos terríveis anos do Estalinismo com Kruchov. E na Itália se implantava uma política de "abertura à esquerda", em que se buscava aliança com o mundo socialista.

O *ensinamento social de João XXIII e sua política de distensão* contribuíram ainda mais para esse novo clima de abertura à modernidade social, política e econômica. O papa publicou duas luminosas encíclicas *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963) que abriram a mente da Igreja para o fenômeno da "socialização" e para os grandes sinais dos tempos: a ascensão econômico-social das classes trabalhadoras, a promoção da mulher, a liquidação das formas de dominação colonial²⁴.

No *campo da diplomacia*, o papa recebeu Alexei Adjubei, diretor do "Isvezstia" e membro do Comitê Central do Partido Comunista Soviético, com

²⁴ João XXIII na bula *Humanae salutis* (25.12.1961) de convocação do Concílio Vaticano II insiste nessa abertura aos sinais dos tempos: "Fazendo nosso o apelo de Jesus pedindo que se seja atento aos 'sinais dos tempos' - Mt 16,4 -, parece-nos perceber, no meio de tantas trevas, indícios numerosos que levam a augurar futuro à Igreja e à humanidade", G. RUGGIERI, "Foi et histoire", in G. ALBERIGO - J. P. JOSSUA, *La réception de Vatican II*, du Cerf, Paris 1985, p. 132; ver também: CL. BOFF, *Sinais dos tempos. Princípios de leitura*. Col. Fé e realidade n. 5, Loyola, São Paulo 1979.

sua esposa Rada, a filha de Krutchev. Passou-se do anátema da excomunhão aos comunistas nos tempos de Pio XII para o diálogo²⁵.

Evidentemente, fora desse clima, o Concílio não teria decorrido num crescendo de abertura. Além do mais, João XXIII quis, com palavras claras e incisivas, definir no *Discurso de Inauguração* o rumo a ser dado ao XXI Concílio Ecumênico da História da Igreja. Adotou nítida posição de abertura diante do mundo moderno, ao criticar "almas, ardorosas sem dúvida no zelo, mas não dotadas de grande sentido de discricção e moderação. Nos tempos modernos, não vêem senão prevaricações e ruínas... Mas a Nós parece-Nos que devemos discordar desses profetas de desgraças, que anunciam acontecimentos sempre infaustos, como se estivesse iminente o fim do mundo"²⁶. Ele, em seguida, manifesta seu otimismo, vendo na ordem presente das coisas uma convergência para o bem da Igreja.

Ao falar do "punctum saliens" do Concílio, João XXIII insistiu no Discurso inaugural no fato de que não se trata de repetir e proclamar o já conhecido, mas se espera «um progresso na penetração doutrinal e na formação das consciências», articulando "fidelidade à doutrina autêntica" e "indagação e formulação literária do pensamento moderno"²⁷. Numa palavra, interpretar para o mundo moderno a revelação tradicional (Escritura e Tradição). Diálogo com a modernidade: Eis o desafio pastoral! Interpretar e não condenar! Estava em jogo a renovação da Igreja que buscava concentrar-se no essencial da mensagem cristã para cumprir sua missão de sinal da salvação visível e perceptível para o mundo de hoje²⁸.

Portanto estamos diante de um Concílio que não pretende, diferentemente de todos os anteriores, assumir posições dogmáticas definitórias nem condenatórias, mas intensificar o diálogo com o homem e a mulher de hoje, lançando ponte para o mundo contemporâneo. É a entrada oficial da Igreja

²⁵ O Decreto do Santo Ofício de 28 de junho de 1949 [AAS 41 (1949) 334] contra o comunismo proíbe inscrever-se no partido, ajudá-lo, publicar, propagar ou ler livros, jornais, panfletos comunistas e neles escrever. Quem o fizer, não pode receber os sacramentos: Ds 3865.

²⁶ JOÃO XXIII, "O Programático Discurso de Abertura", in B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, V. II: Primeira Sessão (set.- dez. 1962), Vozes, Petrópolis 1963, p. 308.

²⁷ *Ibid.*, p. 310.

²⁸ Cfr. H. J. POTTMEYER, "Vers une nouvelle phase de réception de Vatican II. Vingt ans d'herméneutique du Concile", in G. ALBERIGO - J. P. JOSSUA, *La réception de Vatican II*, du Cerf, Paris 1985, p. 56.

Católica na história e sociedade do século XX, um pouco mais de um século depois que Gregório XVI (1831-1846) dizia que, diante dessa maré de ameaças da modernidade, devia abandonar a indulgência e a misericórdia para adotar doravante a única atitude coerente com as circunstâncias: Reprimir com o bastão²⁹. E um pouco depois Pio IX achava impossível poder reconciliar-se com a civilização moderna³⁰.

Noutra passagem da Alocução de abertura, João XXIII apontou o caminho do ecumenismo, ao reconhecer que "infelizmente a família cristã, no seu conjunto, não chegou ainda a esta visível unidade na verdade. A Igreja Católica julga portanto dever seu empenhar-se ativamente para que se realize o grande mistério daquela unidade, que Jesus Cristo pediu com oração ardente ao Pai do Céu pouco antes do seu sacrifício"³¹.

João XXIII marca o Concílio com dois sinais da modernidade, a saber, o binômio "ecumênico e pastoral". Pode-se acrescentar ainda um outro termo, predileto de João XXIII, também ele carregado de "modernidade" já na sua própria semântica: "aggiornamento" ou "atualização"³². De fato, "aggiornamento" foi para ele "idéia motora e central" do itinerário espiritual e da concepção da missão pastoral da Igreja³³. Na sua primeira Encíclica *Ad Petri cathedram* (29 de junho de 1959) apontou como tríplice finalidade do Concílio: o incremento da fé, a renovação dos costumes e a adaptação (aggiornamento) da disciplina eclesiástica às necessidades do tempo atual. E como consequência seguirá a união das comunidades cristãs separadas.

Em poucas palavras, João XXIII tinha bem metida a idéia de que a Igreja devia atualizar-se, responder ao mundo moderno e caminhar na linha da paz, da unidade da humanidade. Por isso, tinha muita razão R. Rouquette de dizer

²⁹ Gregório XVI *Mirari vos* (15.08.1832), cit. por: G. RUGGIERI, "Foi et histoire", in G. ALBERIGO - J. P. JOSSUA, *La réception de Vatican II*, du Cerf, Paris 1985, p. 133.

³⁰ Entre as sentenças condenadas do *Syllabus* de Pio IX consta essa afirmação: "O Pontífice Romano pode e deve reconciliar-se e transigir com o progresso, com o liberalismo e com a recente civilização", Ds 2980.

³¹ Cfr. JOÃO XXIII, "O Programático Discurso de Abertura", in B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*. V.II: Primeira Sessão (set.-dez. 1962), Vozes, Petrópolis 1963, p. 311.

³² Cfr. G. RUGGIERI, "Foi et histoire", in G. ALBERIGO - J. P. JOSSUA, *La réception de Vatican II*, du Cerf, Paris 1985, p. 136-141.

³³ Cfr. A. BARREIRO, A figura carismática de João XXIII e seu programa conciliar de "aggiornamento", *Síntese Nova Fase* 1 (1974) n. 2, 21-40. O autor cita ampla bibliografia sobre esse tema, encomiando, de modo especial, a obra de F. M. WILLIAM, *Vom jungen Angelo Roncalli 1903-1907 zum Papst XXIII 1958-1963*, Innsbruck 1967.

que, com João XXIII, se encerrava o tempo de uma "cristandade", segregada do mundo moderno e fechada em si mesma. Em tempos de cristandade, a cidadania era dada pela pertença à Igreja³⁴ e "as crenças cristãs envolviam a existência e a cultura das populações ocidentais" tanto no plano do "vivido" como da racionalidade teológica dominante³⁵. A Igreja com o Vaticano abriu-se para a modernidade, para um mundo religioso pluralista e para uma sociedade secular de cidadania civil.

3.4. O próprio Concílio

O Concílio não se entende sem essa figura maravilhosa do Papa João XXIII e a direção de que ele o impregnou. Mas o Concílio foi muito mais que ele. Já nos seus inícios, em magistral intervenção durante a Primeira Sessão do Concílio, De Smet, bispo de Bruges, resumiu bem o espírito ecumênico do Concílio, ao criticar o esquema sobre as Fontes da Revelação. O diálogo ecumênico não consiste simplesmente em expor a própria verdade de modo claro. Isso se fez até hoje e não resolveu nada. "Caracteriza-se pela qualidade de não se preocupar apenas com a verdade, mas também com a maneira pela qual se expõe a verdade, para que possa ser compreendida pelos outros"³⁶.

E o Concílio vai interpretar estes "outros" não só como os cristãos das outras denominações religiosas, mas também como todos os homens e mulheres de hoje. A Reforma e a modernidade eram os grandes "outros" com que o Concílio quis dialogar.

3.5. Opções fundamentais do Concílio

O Concílio é mais que seus documentos. Ele é uma "intencionalidade". Ela é, antes de tudo, uma intuição, uma percepção global, uma evidência

³⁴ Cfr. C. PALACIO, "A Igreja na Sociedade. Para uma interpretação da "consciência" e da "práxis" atuais da Igreja no Brasil", in C. PALACIO, (org.), *Cristianismo e História*, Loyola, São Paulo 1982, p. 321.

³⁵ Cfr. L. DE VAUCELLES, "Les mutations le l'environnement sociétaire du catholicisme durant la période post-conciliaire", in G. ALBERICO - J. P. JOSSUA, *La réception de Vatican II*, du Cerf, Paris 1985, p. 65.

³⁶ B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II. V.II: Primeira Sessão* (set.- dez. 1962), Vozes, Petrópolis 1963, p. 180.

conatural, um espírito. Funciona como coluna vertebral do conjunto dos textos. Oferece a chave hermenêutica mais importante. Contudo, está em tensão com o texto. De um lado, ela manifesta-se nos textos, emerge deles, justifica-se e explicita-se neles. Doutro lado, não se esgota neles nem consegue moldá-los todos a sua imagem e semelhança, já que os escritores não são um Deus criador. Por isso, encontram-se textos que a negam e por isso podem também eles justificar uma outra posição hermenêutica. Nesse caso, trava-se a batalha em torno da "intencionalidade fundamental". É exatamente isso que estamos vivendo no momento atual.

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

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

Cabe fazer uma leitura rápida e concisa, mas creio que honesta e pertinente, dos textos conciliares na ótica da intencionalidade fundamental. Nem de longe, pretende-se descavar a riqueza infundável da mina dos documentos.

3.6. Opção fundamental eclesiológica

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

Ao olhar "ad intra", em relação a si mesma, a Igreja se pensa na sua auto-realidade (Constituição dogmática *Lumen Gentium*), na clarificação de sua mensagem (Constituição dogmática *Dei Verbum*), na sua relação cúltica (Constituição *Sacrosanctum Concilium*), nos seus ministérios episcopal e presbiteral (Decretos *Christus Dominus*, *Presbyterorum Ordinis*), na vida e formação de seus membros religiosos (Decreto *Perfectae Caritatis*), seminaristas

(Decreto *Optatum Totius*), leigos (Decreto *Apostolicam Actuositatem*) e na crucial questão da Educação (Declaração *Gravissimum Educationis*).

Olhando "ad extra", para fora de si, a Igreja (latina) se relaciona com as denominações cristãs (Decreto *Unitatis redintegratio*), com as Igrejas orientais católicas e ortodoxas (Decreto *Orientalium ecclesiarum*); com a sua vocação missionária (Decreto *Ad gentes*), com as religiões não-cristãs (Declaração *Nostra aetate*), com o direito à liberdade religiosa (Declaração *Dignitatis humanae*), com os meios de comunicação (Inter mirifica) e com o Mundo de hoje (Constituição pastoral *Gaudium et spes*).

Ao iniciar a 2ª Sessão do Concílio, Paulo VI marcou claramente o sentido eclesiológico do Concílio, ao indicar-lhe quatro pontos: "A consciência da Igreja, sua renovação, o restabelecimento da unidade de todos os cristãos, o diálogo da Igreja com os homens de hoje". Além disso, o Papa insistiu: "É coisa fora de dúvida que é um desejo, uma necessidade, um dever, para a Igreja, o dar finalmente de si mesma uma definição mais profunda..". "Por isso é que o tema principal desta Segunda Sessão do Concílio será a Igreja. Sua natureza íntima será estudada a fundo, para sobre ela dar, nos limites permitidos à linguagem humana, uma definição que possa instruir-nos melhor sobre a sua constituição real e fundamental, e que nos faça descobrir melhor os múltiplos aspectos da sua missão salvadora"³⁷.

3.7. A natureza da opção eclesiológica

A leitura apurada dos textos, sobretudo da *Lumen Gentium*, revela duas eclesiologias fundamentais em tensão, que correspondem praticamente ao duplo paradigma da pré-modernidade e modernidade³⁸. E a intencionalidade do Concílio foi privilegiar o novo paradigma da modernidade, aceitando, pela via do compromisso, elementos do paradigma anterior.

³⁷ PAULO VI, "O Discurso de Abertura da II Sessão", in B. KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II*. V. III : Segunda Sessão (set.- dez. 1963), Vozes, Petrópolis 1964, p. 512-513.

³⁸ Cfr. A. ACERBI, *Due ecclesie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia dicomunione nella "Lumen Gentium"*, Bologna 1975; H. J. POTTMEYER, *Kirche auf dem Weg: 20 Jahre nach dem II. Vat. Konzil*, in *Universitas* 37 (1982) 1251-1264; A. ANTÓN, "Ecclesiologia postconciliare: speranze, risultati e prospettive", in R. LATOURELLE, (org.), *Vaticano II. Bilancio e prospettive. 25 anni dopo 1962-1987*, Cittadella, Assisi 1987, I, p. 363, ss.

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

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

A opção principal e hegemônica impinge na trajetória da eclesiologia várias inversões que vão definir mais claramente o sentido da novidade do Concílio³⁹. Essas inversões expressam-se na mudança de concepção de Igreja.

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

Abandona-se uma visão essencialista da Igreja em prol de uma compreensão sacramental histórico-salvífica. Também aqui deixa-se para trás a pergunta escolástica pelas notas essenciais em direção à valorização do sinal, da história.

O Concílio desloca o enfoque de uma Igreja pensada a partir da hierarquia nos seus três centros - Papa, bispo e sacerdote-pároco - e centrada nela para entendê-la como povo de Deus, a cujo serviço se põe a hierarquia. O tom aristocrático monárquico é substituído pela sensibilidade democrática da modernidade.

Ele abre o horizonte teológico do projeto salvífico de Deus, confinado aos limites visíveis da Igreja, até as margens infindas do Reino de Deus. Substitui a preocupação tipicamente pré-moderna de definir os elementos externos pela do mistério da presença de Deus para além deles é superada nessa inversão.

³⁹ Trato mais detalhadamente dessas tendências em: A trinta anos do encerramento do Concílio Vaticano II. Chaves teológicas de leitura, *Perspectiva Teológica* 27 (1995) 309-320.

Rompe a centralização romana para valorizar as riquezas, a corresponsabilidade, a contribuição colegial, a diversidade cultural, a comunhão das igrejas particulares. As dimensões de participação, de diálogo, de superação dos poderes absolutos, próprias da modernidade, aparecem nessa nova tendência eclesial.

Faz-se a passagem da consciência de uma Igreja ocidental, romana, etnocêntrica, identificada com a universalidade, para uma real Igreja universal, pluricultural, pluri-étnica nas expressões de fé, na teologia, na liturgia, na disciplina, nas estruturas organizativas. A globalização da modernidade, iniciada com as grandes viagens dos séculos XV e XVI e manifestada no Concílio mais mundial da História da Igreja com 2.540 Padres Conciliares de todas as raças, de todas as cores, atinge a consciência européia ocidental de modo contundente, permitindo essa nova consciência universal.

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

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

3.8. Outros momentos importantes da presença da modernidade

A propósito da discussão sobre as "Fontes da Revelação" e, de modo especial, sobre a Escritura opera-se no Concílio a *revolução copernicana hermenêutica*. Passa-se de uma interpretação "especular", a modo de espelho, da Escritura, da Tradição, dos dogmas, da verdade, em geral, para uma interpretação histórico-existencial. O aspecto objetivo perde sua centralidade absoluta, permitindo a entrada da história, da subjetividade, da experiência, da intersubjetividade como mediações interpretativas fundamentais. Na formulação clássica e lapidar de J. P. Sartre, a existência precede à essência e não vice-versa, como se afirmava na metafísica clássica⁴⁰. Esta comandara

⁴⁰ Cfr. J. P. SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme*, Nagel, Paris 1946.

até então o pensar comum e oficial na Igreja. Em termos simples, a existência, a experiência tornam-se fonte de saber, de valor, de verdade, de compreensão da realidade e de decisão. Reconhece-se a dimensão histórica e subjetiva da verdade, quebrando a rigidez neo-escolástica.

No *debate sobre a Liturgia*, entra de cheio a questão fundamental da modernidade da relevância da experiência e participação pessoal, comunitária na relação com Deus em tensão com a rigidez objetiva e fixa do rito, própria da época anterior. E o Concílio opta por uma renovação que responda às experiências do homem e mulher modernos.

Em torno da "*Liberdade religiosa*" trava-se talvez a batalha mais decisiva em torno da modernidade. Um dos últimos bastiões da pré-modernidade era a defesa agressiva do direito absoluto e único da verdade e a consciência de que só a Igreja católica possuía toda a verdade. O erro não tem nenhum direito e por isso todas as expressões de fé, que não sejam a católica, não têm direito de manifestar-se publicamente, porque são falsas, erradas. Quebrar essa espinha dorsal da pré-modernidade custou muito sofrimento e discussão no Concílio⁴¹.

A modernidade defende o pluralismo religioso, o respeito à liberdade de opinião e de consciência, o direito de existência pública de qualquer religião que não atente contra o Estado, enquanto a pré-modernidade considerava a liberdade de consciência, na linguagem de Gregório XVI, um "deliramento"⁴², a liberdade de opinião, ampla e irrestrita, um "erro pestilentíssimo"⁴³. O Concílio aceita o reclamo moderno do direito constitucional inviolável à liberdade religiosa desde a perspectiva da dignidade da pessoa humana que se autodetermina na fé de maneira livre e não pode crer de maneira coagida de fora. Tal direito compete ao indivíduo e à comunidade nos diversos campos da pesquisa, da associação, da comunicação, das finanças, do testemunho público, do culto, dos costumes, desde que não conflitem com a paz comum⁴⁴.

⁴¹ Cfr. B. HÄRING, Minha participação no Concílio Vaticano II, *REB* 54 (1994) 394.

⁴² Gregório XVI, *Mirari vos arbitramur* (1832) ensina: "da pestífera fonte do indiferentismo flui a absurda e errônea afirmação, antes um delírio, que a liberdade de consciência deve ser afirmada e reivindicada por toda pessoa: Ds 2730.

⁴³ *Ibid.*, Ds 2731.

⁴⁴ Cfr. J. T. BURTCHAELL, "Religious freedom (*Dignitatis Humanae*)", in A. HASTINGS, (ed.), *Modern Catholicism. Vatican II and After*, SPCK/Oxford University Press, London/New York 1991, p. 118-125.

Na mesma linha de idéias os temas do ecumenismo e do diálogo inter-religioso reafirmam a existência da verdade fora dos redutos da Igreja católica, a historicidade de toda expressão religiosa, a pluralidade cultural e religiosa como expressão de riqueza e não de desvio ou erro. Estamos em plena modernidade.

À GUIA DE CONCLUSÃO

A crise pós-conciliar

O fiel comum pode perguntar-se surpreso, se é verdade que o Concílio Vaticano II fez a passagem da Igreja pré-moderna para dentro da modernidade, por que tantos sinais de regresso? Por que se fala de restauração⁴⁵, de neoconservadorismo?⁴⁶.

Não abordarei esta questão já tratada em outro lugar⁴⁷ em seu sentido mais amplo. Dentro unicamente da ótica da relação do Concílio Vaticano II

⁴⁵ O próprio Card. Ratzinger defronta-se com o termo "restauração": "Se por 'restauração' se compreende voltar atrás, então nenhuma restauração é possível. A Igreja vai para a frente em direção ao cumprimento da História, olha adiante para o Senhor que vem. Mas se por 'restauração' compreendemos a busca de um novo equilíbrio, após os exageros de uma abertura indiscriminada ao mundo, depois das interpretações por demais positivas de um mundo agnóstico e ateu; pois bem, uma 'restauração' compreendida neste sentido é inteiramente desejável e já está em curso na Igreja": J. RATZINGER - V. MESSORI, *A fé em crise? O Card. Ratzinger se interroga*, EPU, São Paulo 1985.

⁴⁶ Cfr. J. I. GONZÁLEZ FAUS, El meollo de la involución eclesial, *Razón y Fe* 220 (1989) nn. 1089/90, 67-84; O neoconservadorismo. Um fenômeno social e religioso, *Concilium* (1981/1) n. 161; F. CARTAXO ROLIM, Neoconservadorismo eclesástico e uma estratégia política, *REB* 49(1989) 259-281; J. COMBLIN, O ressurgimento do tradicionalismo na teologia latino-americana, *REB* 50 (1990) 44-73; P. BLANQUART, "Le pape en voyage: la géopolitique de Jean-Paul II", in P. LADRIÈRE - R. LUNEAU (dir.), *Le retour des certitudes. Événements et orthodoxie depuis Vatican II*, Le Centurion, Paris 1987, p. 161-178; J. M. MARDONES, *Postmodernidad y neoconservadurismo. Reflexiones sobre la fe y la cultura*, Verbo Divino, Estella 1991; J. M. MARDONES, *Capitalismo y religión. La religión política neoconservadora*, Sal Terrae, col Presencia social, n.1, 1991; J. COMBLIN, *Teologia da Libertação. Teologia neoconservadora e teologia liberal*, Vozes, Petrópolis 1985; F. JAVIER VITORIA, Hacia un cristianismo evangélico en un horizonte neoconservador. Criterios de localización y pistas de realización, *Iglesia Viva* (1988) n. 134/135, 223-247.

⁴⁷ Cfr. J. B. LIBÂNIO, *A volta à grande disciplina*, col. Teologia e evangelização, n. 4, Loyola, São Paulo, 1984; (trad. esp.: *La vuelta a la gran disciplina*, Paulinas, Buenos Aires, 1986).

e a modernidade, a razão se encontra na tensão latente que atravessou toda a preparação, desenrolar e textos conciliares. Concílio de consenso e compromissos, entre uma maioria que se construiu lentamente em defesa da abertura à modernidade e que confeccionou praticamente os documentos e de uma minoria cada vez mais resistente que marcou o máximo que pôde o texto com pegadas pré-modernas.

Atualmente por mudanças conjunturais na Igreja, por certos reflexos no contexto sócio-político, essa minoria adquiriu maior força, trouxe para seus arrabaldes protagonistas da antiga maioria conciliar. Além disso, a morte ou a senilidade foi retirando de cena lentamente muitos corifeus da antiga luta pela modernidade.

Mais ainda. O próprio Concílio deixou tarefas incompletas e interrompidas que permitem o reverdecer de brotos antigos não totalmente inseridos na nova árvore pós-conciliar moderna.

Os princípios fundamentais da igualdade de todos os cristãos pelo batismo, a necessidade de participação colegial em todos os níveis, a valorização das experiências, a liberdade de expressão na Igreja, os ideais democráticos, etc. que atravessam os textos do Concílio e constituem-lhe elementos inspiradores, de corte moderno, não se consubstanciaram em estruturas e em estatutos jurídicos. Por isso, podem facilmente na prática serem revertidos, como, de fato, o estão sendo.

Em termos políticos acontece algo semelhante. Leis maravilhosas, que os deputados se viram forçados a votar, permanecem letra morta por falta de regulamentação que as torna efetivas. Infelizmente muitas belíssimas intenções do Concílio, até mesmo sua intencionalidade principal, não encontraram na Igreja, até hoje, a devida regulamentação jurídica, institucional que as transforme em vida, em realidade efetiva.

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

Em outros termos, o Concílio como evento terminou. Como espírito prossegue. "O Vaticano II é sobretudo um Concílio que se distingue muito

mais pelo novo espírito, que pelas novas explicitações da doutrina cristã. Não faltam, é certo, novas explicações (por exemplo sobre a Igreja, o Episcopado, o Presbiterato, a Tradição, a Liberdade Religiosa, etc.), mas o *especificamente novo e importante* do XXI Concílio Ecumênico está na sua atitude pastoral, ecumênica e missionária perante o mundo de hoje⁴⁸. Em outras palavras, seu espírito novo, sua intencionalidade fundamental é dialogar e abrir-se à modernidade. E atinar e assumir esse espírito continua o desafio para a atual Igreja!

Endereço do Autor:

Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2127
Caixa Postal 5047
31611-970 Belo Horizonte, MG.
Brasil

⁴⁸ B. KLOPPENBURG, *A Eclesiologia do Vaticano II*, Vozes, Petrópolis 1971, p. 16.