

2.

A Ecclesologia do Vaticano II: um novo paradigma de compreensão

2.1.

Lumen Gentium: rumo a uma Igreja povo de Deus

O Concílio Vaticano II foi, no dizer de Karl Rahner, o “Concílio da Igreja sobre a Igreja e um Concílio de Ecclesologia, em uma concentração tal de temas como nunca se deu até então, em nenhum outro Concílio”². De fato, a Igreja pode ser considerada o fio condutor de todas as Constituições e Decretos promulgados, sem que isso signifique que ela seja o centro da fé cristã. O Vaticano II promoveu uma nova autocompreensão da Igreja, que reconhece sua função e missão sob a perspectiva de não ser o elemento mais importante ou o eixo estruturador das dimensões político e cultural como na Cristandade³.

As reflexões conciliares buscaram recolocar para o mundo contemporâneo a questão da Igreja, acentuando que ela figure no cenário da modernidade como servidora e dialogante para com os anseios e problemas atuais. O diálogo é uma realidade profunda e exigente que leva a sério a história, a subjetividade, a busca de comunhão, vindo assim, de encontro com o objetivo do papa João XXIII para que a Igreja realizasse melhor sua missão salvífica⁴. Segundo o teólogo Mário de França Miranda, uma das palavras-chaves para uma correta compreensão do Concílio Vaticano II é justamente o termo *diálogo*, uma realidade intimamente conexas e exigida pela pastoralidade, já que,

² RAHNER, Karl. *Apud* SANTOS, Manoel Augusto (Org.). *Concílio Vaticano II. 40 anos da Lumen Gentium*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, pp. 86-87.

³ O autor Pablo RICHARD define a *Cristandade* como um modelo histórico de Igreja em que a hierarquia procura a inserção da Igreja na totalidade social através do poder político e cultural das classes dominantes; ao mesmo tempo tende a organizar internamente a Igreja segundo estes modelos de dominação. Na Cristandade, a relação Igreja-Estado, Igreja-Poder, é a relação que define a articulação da Igreja com a sociedade e que também estrutura internamente a própria Igreja. Cf. Id. *A Força Espiritual da Igreja dos Pobres*. Petrópolis: Vozes, 1989, pp. 18-19.

⁴ Cf. LORSCHIEDER, A. “Linhas Mestras do Concílio Vaticano II”. In: LORSCHIEDER, A.; LIBÂNIO, J. B.; COMBLIN, J.; VIGIL, J. M.; BEOZZO, J. O. *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005, pp. 41-43.

O diálogo rompe com a ideia de uma Igreja voltada para si mesma, bastando-se a si mesma, identificando a verdade revelada com seus pronunciamentos e normas, sem ter em conta a origem histórica e contextualizada deles. O diálogo recoloca em primeiro plano o sentido último da instituição eclesial como sacramento da salvação para o mundo, fazendo-a entrar seriamente no desenrolar histórico da humanidade, participar da aventura humana, conviver em sociedade e construir o futuro. O diálogo com os de fora ganha credibilidade por meio do diálogo no interior da própria Igreja, pois também em seu seio a subjetividade, a historicidade e a comunidade devem poder emergir e plasmar sua própria fisionomia⁵.

Para se compreender melhor essa atitude de mudança assumida pelo Vaticano II, deve-se ter presente que a “eclesiologia anterior estava fundada no conceito de *societas perfecta* (“sociedade perfeita”) e se inspirava nos conceitos nominalistas segundo os quais o essencial da sociedade são os poderes que a regem”⁶. A Igreja era comparada a uma sociedade “perfeita e absolutamente independente, com pleno poder legislativo, judiciário e coercitivo e visivelmente identificável por seus traços, como a assembleia do povo romano, o reino da França ou a República de Veneza”⁷. Segundo Antônio José de Almeida, a Igreja era vista também como uma *societas inaequalis hierarchica* (“sociedade desigual”)⁸. Nesta concepção, a Igreja está totalmente centralizada no papa e na cúria romana, não atribuindo nenhum valor à ação do povo. Assim, segundo Y. Congar, a eclesiologia se torna uma “hierarcologia”, na medida em que sobressai apenas a visão institucional, jurídica, vertical e uniformizada da Igreja.

A Igreja era apresentada como uma sociedade organizada, constituindo-se pelo exercício dos poderes de que eram investidos o papa, os bispos, os

⁵ Id. *A Igreja numa sociedade fragmentada. Escritos Eclesiológicos*. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 17-18.

⁶ A Igreja vista como sociedade perfeita não deve nada ao Estado secular e laico. Cf. COMBLIN, José. *O Povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 20.

⁷ Cf. CONGAR, Yves. *L'Église: de St. Augustin à l'époque moderne* (Histoire des dogmes, 20), Ed. du Cerf, Paris, 1970, p.373. Citado em LIBÂNIO, João Batista. *Concílio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão*. Loyola, São Paulo, 2005, p.107.

⁸ ALMEIDA, Antônio José de. *Lumen Gentium: a transição necessária*. São Paulo: Paulus, 2005, pp.79-80. Para confirmar esta tese o autor, entre outros, cita, por exemplo, o papa Gregório XVI: “Ninguém pode ignorar que a Igreja é uma sociedade desigual na qual Deus destinou alguns para comandar, outros para obedecer; estes são os leigos, aqueles, os clérigos”. E o esquema *Supremi Pastoris* do Vaticano I: “Mas a Igreja de Cristo não é uma sociedade de membros iguais, como se todos os fiéis que dela fazem parte tivessem os mesmos direitos, mas é uma sociedade desigual (hierárquica), e isto não só no sentido de que, entre os fiéis, alguns são clérigos, e outros, leigos, mas sobretudo porque há na Igreja um poder divinamente instituído que uns receberam para santificar, ensinar e governar, e outros não o têm”.

sacerdotes. A eclesiologia consistia quase exclusivamente num tratado de direito público⁹.

A eclesiologia jurídica da *societas perfecta* predominou praticamente até a década de 1940. Em 1943, o papa Pio XII, com a encíclica *Mystici Corporis*, buscou ultrapassar os padrões de uma eclesiologia jurídica, tomando como ponto de partida a participação de todo batizado no “corpo místico” de Cristo, pela fé¹⁰. Pio XII pretendeu fazer do conceito *corpo de Cristo*, a definição da Igreja ao afirmar que,

Para definir e descrever esta verdadeira Igreja de Cristo, - que é a santa, católica, apostólica Igreja romana -, nada há mais nobre, nem mais excelente, nem mais divino do que o conceito expresso na denominação ‘Corpo Místico de Jesus Cristo’; conceito que imediatamente resulta de quanto nas Sagras Letras e nos escritos dos Santos Padres frequentemente se ensina. (*Mystici Corporis*, 12).

Contudo, para José Comblin, o Corpo de Cristo é conceito importante e necessário na eclesiologia católica, mas não sintetiza toda a eclesiologia. Para esse autor, uma eclesiologia derivada plenamente do corpo de Cristo permaneceria a-histórica, desencarnada, sem referência as realidades humanas concretas¹¹.

A proposta de renovação da Igreja que o Vaticano II vai justamente assumir, seguindo as orientações do papa João XXIII, que desejava uma Igreja aberta ao mundo contemporâneo, aos cristãos não-católicos e ao mundo dos pobres, parte de uma nova abordagem do mundo. Este é visto agora não apenas na sua negatividade como “mistério da iniquidade” ou “ordem injusta inimiga de Deus”, segundo a concepção joanina¹², mas como história, lugar da autocomunicação de Deus. O mundo, “as realidades terrestres”, a sociedade humana, dentro da teologia dos sinais dos tempos, é compreendido agora como

⁹ Cf. CONGAR, Yves. *Le Concile de Vatican II. Son Église peuple de Dieu et corps du Christ*. Paris: Beauchesne, 1984, p.15. Ver também BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder: Ensaio de Eclesiologia Militante*. Petrópolis: Vozes, 1982, pp. 206-208.

¹⁰ Cf. CALIMAN, Cleto. “A Eclesiologia do Concílio Vaticano II e a Igreja no Brasil”. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs.). *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, pp. 231-233.

¹¹ Cf. COMBLIN, José. *Ibid.*, p. 86.

¹² Cf. MATEOS, Juan. *Vocabulário Teológico do Evangelho de São João*. São Paulo: Paulinas, 1989, pp. 201-204; verbete MUNDO.

“lugar teológico” não sendo, pois, realidades estranhas à Igreja¹³. O mundo faz parte de sua própria definição como lugar de sua auto-realização e de sua missão.

Com essa nova consciência, no discurso final do Concílio, o papa Paulo VI expressou a relação da Igreja com o mundo como relação de serviço. A Igreja é “servidora da humanidade”. Trata-se de recuperar, num mundo secular, pluralista e desigual, a dimensão profética a partir do humano.

Não é estranho que a realidade humana da Igreja, tão claramente manifestada na Bíblia e nas origens cristãs, tenha sido ocultada ou quase apagada pela penetração de representações de um mundo sacralizado como aconteceu na Idade Média e até nos séculos posteriores. O redescobrimto da realidade humana da Igreja foi favorecido por novas circunstâncias históricas¹⁴.

Este processo de abertura levou os Padres Conciliares a adotarem o novo que foi re-descoberto nas fontes antigas¹⁵: era necessário insistir na Igreja como comunidade, como mistério de comunhão, animada pela força do Espírito Santo e não na Igreja como sociedade perfeita. Neste ponto, o Vaticano II deixará uma de suas marcas mais fortes. A concepção de *povo de Deus* vai ocupar o lugar que, na eclesiologia anterior, era indevidamente ocupado pela noção de sociedade desigual. Esta reviravolta será feita em dois movimentos: o primeiro será a criação de um capítulo próprio sobre o povo de Deus, que será desmembrado do capítulo “*de populo Dei et speciatim de laicis*” graças às intervenções de diversos Padres, assim, já antes da abertura da segunda sessão, a Comissão de Coordenação anunciava a proposta de mudar substancialmente a estrutura do esquema *De Ecclesia* com a inserção de um

¹³ Cf. BOFF, Clodovis. *Sinais dos Tempos*. São Paulo: Loyola, 1979. Cf. CHENU, Marie-Dominique. “Les Signes des Temps”. In: CONGAR, Y.; PEUCHMAURD (eds.). *L'Église dans le monde de ce temps*. Paris: Ed. du Cerf, Tome II, 1967, pp. 205-225. Cf. LIMA VAZ, Henrique Cláudio de. “Sinais dos tempos. Lugar teológico ou lugar comum?” In: *REB* 32 (1972), pp. 101-124.

¹⁴ COMBLIN, José. *Op. cit.*, p. 27. Para esse autor, é justamente essa realidade humana o grande descobrimento e afirmação da modernidade: “Na modernidade dá-se o nascimento da ‘realidade humana’ na sua autonomia (política, economia, língua, arte, pensamento, corporeidade, sexo, liberdade)”.

¹⁵ Para precisar o sentido da expressão Povo de Deus, o Concílio inspirou-se nas fontes da Sagrada Escritura e na Tradição dos Apóstolos. “Em qualquer época e em qualquer povo é aceito por Deus todo aquele que O teme e pratica a justiça (At 10,35). Aproveu contudo a Deus santificar e salvar os homens não singularmente, sem nenhuma conexão uns com os outros, mas constituí-los num povo, que O conhecesse na verdade e santamente O servisse (...). Todos me conhecerão, desde o menor até ao maior, diz o Senhor (Jr 31, 31-34). Foi Cristo quem instituiu esta nova aliança (...), não segundo a carne, mas no Espírito, para que fosse o novo Povo de Deus” (cf. LG, 9).

capítulo a respeito do povo de Deus em geral; o segundo será o deslocamento deste novo capítulo para imediatamente depois do primeiro, de modo que hierarquia e laicato foram tratados depois do que é comum a todo o povo de Deus.

O Concílio opera dessa forma uma inversão eclesiológica fundamental. Sua opção foi a de tratar antes o que diz respeito a todos. Uma contribuição decisiva foi dada pelo Cardeal L. G. Suenens, que sugeriu subdividir o esquema em cinco capítulos, em vez de quatro. O capítulo III passaria a ser o II, com o título Povo de Deus, e um capítulo à parte sobre os leigos. E a ordem final seria: Capítulo I sobre o Mistério da Igreja; II sobre o Povo de Deus; III sobre a Hierarquia da Igreja; IV sobre os Leigos, etc. A inversão da ordem dos capítulos II e III foi denominada como uma “virada copernicana” por suas consequências no conjunto da Constituição e para o futuro da Eclesiologia¹⁶. Segundo o teólogo João Batista Libânio, tal inversão não se tratou de algo puramente redacional, mas teológico-simbólico¹⁷.

A importância do tema do segundo capítulo da Constituição Dogmática *Lumen Gentium* – sobre a Igreja foi destacada por Y. Congar:

A expressão ‘povo de Deus’ traz consigo tal densidade, tal seiva, que é impossível usá-la para significar a realidade que é a Igreja, sem que o pensamento se encaminhe para determinadas perspectivas. Quanto ao lugar ocupado por este capítulo, sabe-se o alcance doutrinal, muitas vezes decisivo, que advém à ordem nas questões e ao lugar atribuído a uma delas. No esquema *De Ecclesia*, podia ter-se seguido esta disposição: Mistério da Igreja, Hierarquia e Povo de Deus em geral. Mas é esta a ordem que se seguiu: Mistério da Igreja, Povo de Deus, Hierarquia. Pôs-se assim como valor primeiro a qualidade de discípulo, a dignidade inerente à existência cristã como tal (...). Só o tempo desvendará as consequências desta opção de pôr na ordem que dissemos o capítulo *De populo Dei*. É nossa convicção que serão consideráveis¹⁸.

O Concílio ao reconhecer os frutos positivos do movimento bíblico, patrístico, litúrgico e ecumênico, conseguiu dar um redimensionamento na

¹⁶ Cf. MOELLER, Charles. “Storia della struttura e delle idee della Lumen Gentium”. In: MILLER, J. M. (Ed.). *La teologia dopo il Vaticano II*. Brescia: Morcelliana, 1967, p.159.

¹⁷ Cf. LIBÂNIO, João Batista. “Lumen Gentium: Mina Inesgotável”. In: *Vida Pastoral* 236 2004, p.4.

¹⁸ CONGAR, Yves. “A Igreja como Povo de Deus”. In: *Concilium* 1 (1965), p. 09. Para José COMBLIN, passados mais de quarenta anos do presente artigo ele ainda é de plena atualidade, e continua podendo ser o programa de uma restauração da teologia do povo de Deus, depois desta fase de recessão que ainda vivemos. Cf. Id. *Op. cit.*, p.18.

compreensão da Igreja¹⁹. Y. Congar observa ainda que o Concílio, depois de ter apresentado a relação da Igreja com as Pessoas Divinas mostra que,

Esta Igreja se constitui na história humana; que ela, dentro da humanidade, se estende a diversas categorias de pessoas que estão em atitude diversa uma das outras diante da plenitude de vida presente em Cristo e de que a Igreja por Ele fundada é o sacramento; enfim, se quis mostrar o que é comum a todos os membros do povo de Deus, antes de qualquer distinção de função e de estado particular²⁰.

O capítulo II da LG destaca a ideia de eleição, aliança e missão que caracterizam a continuidade histórica da ação salvífica de Deus. A vontade de Deus foi constituir as pessoas num só povo. Escolheu, por isso, a Israel como seu povo e com ele estabeleceu sua aliança. Foi na história desse povo que Deus se manifestou com os seus desígnios, santificando-o para si. Contudo, diz a LG, tudo isso aconteceu em preparação e configuração para aquela nova e eterna aliança que se estabelecerá em Cristo, chamando todos os povos para que formassem a unidade, no Espírito, e fosse o novo povo de Deus (LG, 9). Dessa forma é destacada a novidade trazida por Jesus Cristo, à dignidade sacerdotal, como participação no único sacerdócio de Cristo através da vida sacramental (LG, 10 e 11) e a dignidade profética a partir da unção do Espírito, no conjunto dos fiéis, que se manifesta através do *sensus fidei* e dos carismas de todo o povo de Deus (LG, 12)²¹. O teólogo Leonardo Boff afirma que na Igreja,

A rede de comunidades, a comunhão entre elas e com os responsáveis de sua coordenação (corpo hierárquico da Igreja), perfaz o Povo de Deus. Aqui se enfatiza a dimensão histórica da Igreja, preparada já na própria humanidade que responde a Deus, mais densamente figurada e realizada no Povo de Deus do Antigo Testamento e finalmente configurada realmente na vasta rede de comunidades que compõem a realidade histórica-social-teológica do Povo de Deus no Novo Testamento (...). Esse povo é o portador de todos os mistérios divinos, constituindo-se ele mesmo num grande mistério-sacramento no meio dos povos, quer dizer, um sinal e uma interrogação para todos acerca do destino transcendente da caminhada humana rumo ao futuro absoluto que é Deus e seu Reino. A Igreja, dotada de muitos serviços e carismas, composta de distintas

¹⁹ Cf. LIBÂNIO, João Batista. *Ibid.*, pp. 22-48; COMBLIN, José. *Op. cit.*, pp. 82-83.

²⁰ CONGAR, Yves. *Op. cit.*, pp. 19-43.

²¹ O *sensus fidei* é o dom do Espírito, pelo qual todos os fiéis reconhecem e acolhem as verdades universais com relação à fé e aos costumes, criando o *consensus fidelium*. Cada fiel recebe dons e carismas (1Cor 12,11) que devem ser colocados em prática, ofertados em benefício do bem comum. Cf. Idem. *Ibidem.*, pp. 55-56.

peças e raças, constitui sua unidade interna e coesão pela fé em Jesus e pela abertura ao seu Espírito²².

Nesta concepção eclesiológica abrem-se novas perspectivas para a missão e participação, a partir do Batismo, que se deixa reger pelo sacerdócio de Cristo e se realiza no sacerdócio profético e régio, também denominado sacerdócio comum ou universal. A partir do Batismo então, é conferido a todos os fiéis, a capacidade para as coisas sagradas e para o exercício da missão comum de todo o povo de Deus²³.

Ao trazer de novo o tema do povo de Deus no centro da eclesiologia, o Vaticano II foi fiel a uma das suas orientações básicas que era o retorno à Bíblia. De fato, a categoria povo de Deus, que tornou-se a chave eclesiológica do Concílio, está em continuidade clara com a Sagrada Escritura²⁴. A partir do segundo capítulo da *Lumen Gentium*²⁵, que indicou o rumo para uma Igreja Povo de Deus, sem pretender de forma alguma reduzir a esta categoria toda a compreensão eclesiológica, se deu o reconhecimento da maioria do Povo de Deus ao se redescobrir sua dimensão carismática, a riqueza e a variedade de dons que o Espírito Santo infunde em todos os batizados. Ao acentuar a graça batismal e com ela, “o princípio teológico dos elementos comuns entre clero e leigo: unidade, solidariedade, igualdade fundamental no âmbito da existência cristã”²⁶, e ao reconhecer a importância das realidades humanas e do mundo, o Vaticano II possibilitou a valorização da missão dos leigos na Igreja. Assim sendo,

²² BOFF, Leonardo. *Novas Fronteiras da Igreja: o futuro de um povo a caminho*. Campinas: Verus Editora, 2004, p.19.

²³ NEVES, Audálio. *O Povo de Deus – Renovação do Direito na Igreja*. São Paulo: Loyola, 1987, p. 53.

²⁴ Tanto no Antigo Testamento como no Novo Testamento, o conceito de povo de Deus é central. Cf. JEREMIAS, Joachim. *Teologia do Novo Testamento*. São Paulo: Paulus, 1980, pp. 245-377. Id. “Os sentidos de Povo de Deus e seus contextos históricos”. In: BOFF, Leonardo. *Novas Fronteiras da Igreja: o futuro de um povo a caminho*. Campinas: Verus Editora, 2004, pp. 44-49; KEHL, Medard. *A Igreja: uma Eclesiologia Católica*. São Paulo: Loyola, 1997, pp. 271-274.

²⁵ O capítulo II da LG intitulado: “O Povo de Deus”, consta de nove números assim distribuídos: Nova Aliança e Novo Povo (n. 9); O Sacerdócio Comum (n. 10); O Exercício do Sacerdócio Comum nos Sacramentos (n. 11); O *sensus fidei* e os carismas do Povo de Deus (n. 12); A Universalidade ou Catolicidade do único Povo de Deus (n. 13); A Pertença dos Fiéis Católicos à Igreja (n. 14); Relação da Igreja com os não-católicos (n. 15); Os não-cristãos (n. 16); A Índole Missionária da Igreja (n. 17).

²⁶ LIBÂNIO, João Batista. “Lumen Gentium: Mina Inesgotável”. In: *Vida Pastoral* 236 2004, p. 114.

A eclesiologia do Vaticano II quer ser uma reação radical contra essas eclesiologias que esquecem completamente a realidade humana e tratam os seres humanos como se fossem objetos nas mãos de um poder hierárquico quase divinizado. Os leigos são puros objetos, desumanizados porque diante do clero não têm nenhuma consistência. Por sua vez o clero habita num mundo aéreo-supra-humano do qual dirige os leigos para a salvação²⁷.

Vai-se propagando, a partir daqui e sempre com mais intensidade, a idéia de que o Povo de Deus é constituído pela totalidade dos fiéis cristãos, que formam um só corpo, tendo como cabeça o próprio Cristo (LG, 9). A Igreja é o mistério de comunhão de todos em Cristo pela força do Batismo. Todos os batizados participam do tríplice ministério de Cristo: profético, sacerdotal e régio (cf. LG, 34-36).

Esta eclesiologia, antes, apresenta uma realidade global, anterior aos carismas. Este fato nos introduziu numa novidade fundamental, na autocompreensão da Igreja: todos têm o mesmo valor, embora tenham dons diferentes. Por imprimir caráter, isto é, a marca de Deus nos cristãos, o batismo oferece cidadania para todos em igualdade de condições (cf. Gl 3,28). Por isso, todos são irmãos e como família devem viver na casa comum um novo tipo de relações de reconhecimento, acolhimento e respeito das alteridades, através de atitudes de confiança mútua²⁸.

Na concepção de Igreja como povo de Deus existem aqueles que foram consagrados pelo sacramento da ordem, os clérigos. O sacerdócio ministerial ou hierárquico, mediante o poder sagrado, *sacra potestas*, tem como tarefa formar e guiar o povo sacerdotal, realizando o sacrifício eucarístico *in persona Christi* e oferecendo-o em nome de todo o povo de Deus (cf. LG, 26 e 28; Cân. 1008). E todos os fiéis incorporados em Cristo Jesus, através da graça batismal unem-se a este sacrifício, na oferta de si mesmos e de todas as suas obras (cf. Rm 12,1-2). O sacerdócio universal, comum a todos os batizados, e o sacerdócio ministerial são ordenados um ao outro, diferenciando-se na essência e no grau. Os membros do sacerdócio ministerial não deixam de participar do sacerdócio universal. Deve-se criar assim, um quadro que possibilite que do serviço *em prol* da comunidade não se faça uma dominação *sobre* a comunidade (cf. LG, 32). Existe uma afinidade entre os dois sacerdócios.

²⁷ COMBLIN, José. *O Povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002, p. 26.

²⁸ TEPEDINO, Ana Maria. "Celebrando os 40 anos da *Lumen Gentium*: Vivemos as flores da 'inesperada primavera'" In: TAVARES, Sinivaldo S. (org.). *Memória e Profecia: A Igreja no Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 55.

Ambos vem do mesmo Espírito e são concedidos para a construção do Corpo de Cristo²⁹.

A Igreja é o novo povo de Deus. Esta concepção, como afirmamos, envolve, primeiramente, todos os batizados, na unidade em Cristo, que vivem a comunhão para a missão universal³⁰. A concepção de povo de Deus evidencia a pertença a Deus e a constituição de pessoas humanas, vivendo na igualdade e na distinção³¹. Povo de Deus manifesta o que existe de comum a todos os membros da Igreja. Todos pertencem ao povo, anteriormente a qualquer distinção interna, assim num primeiro momento, todos no povo de Deus são iguais, cidadãos do Reino. Antes da categoria de hierarquia, o Vaticano II apresentou a dignidade humana e cristã. A imagem de povo de Deus manifesta, pois, a forma de viver a fé na Igreja. No contexto desta fundamental unidade de todos os cristãos, a LG reconhece e apresenta a extraordinária riqueza dos ministérios e dos carismas com os quais o Espírito forma a Igreja. Os diversos carismas³² permitem a Igreja viver e testemunhar e são essenciais à sua constituição.

A esse respeito pode-se notar que, quando o Concílio se empenhou, no capítulo II da LG, em definir as tarefas do povo de Deus, utilizou as categorias de

²⁹ De modo particular, a LG denota a consciência de que a Igreja existe a partir de Cristo e em Cristo. Essa perspectiva cristocêntrica é a culminância do movimento eclesiológico iniciado na Escola Teológica de Tubinga, que se expande por meio dos teólogos da Escola Romana no Vaticano I e encontra expressão magisterial na *Mystici Corporis*, de Pio XII, em 1943, e, além disso, frisado por Paulo VI, no seu discurso de abertura da Segunda Sessão. Cf. BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja do Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1965, pp. 281-285.

³⁰ “A dimensão da Igreja, povo de Deus, com toda a sua expressão teológica e eclesial, poderia evoluir para um solipsismo encantador e estático caso não se completasse no compromisso e empenho missionário. Refletindo sobre o mistério da Igreja, os bispos no Concílio Vaticano II ofereceram aos ‘fiéis e a todo o mundo um ensinamento mais preciso sobre sua natureza e sua missão universal’ (LG,1). É sempre o Espírito Santo que conduz a Igreja. Por isso, o evento Vaticano II só se concluiu com a aprovação do Decreto sobre a Atividade Missionária da Igreja, decreto esse que recebeu dos Padres conciliares o maior número de votos positivos dos Documentos do Vaticano II: *Ad gentes divinitus missa*. Do íntimo mesmo de Deus (*divinitus*), a Igreja enviada a todos os povos, sem limites nem fronteiras, porque a Igreja é, por essência e mandato, missionária (cf. AG, 2)”. PANAZZOLO, João. *Igreja comunhão, participação, missão*. São Paulo: Paulus, 2010, p.101.

³¹ “Este povo se torna povo de Deus na medida em que formando comunidades de batizados, de fé, esperança e amor, animados pela mensagem de absoluta fraternidade de Jesus Cristo se propõe, historicamente, a concretizar um povo de livres, fraternos e participantes. Esta realidade histórica não constitui apenas um produto de um processo social simétrico, mas, teologicamente, significa a antecipação e preparação do Reino de Deus e do Povo de Deus escatológico”. BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder: Ensaio de Ecclesiológia Militante*. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 185.

³² A presença do Espírito se mostra por uma vasta “pluralidade de dons” ou “carismas” (1Cor 12,5). Na linguagem paulina eles significam serviços (carismas de diaconia), elencados em grande quantidade pelo Apóstolo (cf. 1Cor 12,8-10; Rm 12, 6-7; Ef 4, 11-12).

sacerdócio, profecia e missão, as mesmas (às quais se acrescenta a de governo) utilizadas no capítulo III para definir os ofícios específicos daqueles que, no povo, são pastores. Dessa identidade de termos pode-se deduzir que aquilo que faz o povo de Deus é também *constitucional* como o que fazem os ministros *hierárquicos*. Mas, por outro lado, tem-se alguma dificuldade de perceber então como fazer a separação, no concreto, entre o povo em seu conjunto e os ministros: quem faz o que e em nome de quê? Há aí uma questão que a apresentação geral da LG não permite aprofundar bastante, e essa incapacidade pode ter graves consequências no plano prático: traz o risco de pôr em concorrência instâncias que, ao contrário, deveriam convergir ou, ao menos, beneficiar-se de definições que permitissem distingui-las bem³³.

O Concílio Vaticano II, a partir do tema povo de Deus, valorizou a participação dos leigos em níveis vitais da ação pastoral da Igreja suscitando novas formas de participação a partir do surgimento de novos serviços e ministérios. Esta ação contribuiu para a superação de uma concepção eclesiológica de povo como “sujeito passivo”, excluído de qualquer poder decisório na institucionalidade da Igreja³⁴. Segundo o teólogo Bruno Forte, as origens históricas dessa concepção eclesiológica remontam à época tardia de Constantino, quando os clérigos e monges se dedicavam às coisas espirituais em contraposição aos leigos comprometidos com as coisas do mundo³⁵. Para José Comblin, essa distinção entre os dois gêneros de cristãos, clérigos e leigos, procede da distinção entre o sagrado e o profano, e de certa forma, permanece na teologia e na consciência dos católicos até os dias atuais. Segundo esse autor, a teologia dos dois gêneros está presente até mesmo na LG, quando define, no capítulo IV, o leigo distinguindo-o do clérigo. Assim, o Concílio volta à antiga distinção do sagrado e do profano, das duas ordens, uma que se dedica as coisas sagradas e outra que se dedica ao mundo³⁶.

A índole secular caracteriza especialmente os leigos. Pois os que receberam a ordem sacra, embora algumas vezes possam ocupar-se em assuntos seculares,

³³ LAFONT, Ghislain. *Imaginar a Igreja Católica*. São Paulo: Loyola, 2008, pp.131-132. Para esse autor o capítulo III da LG deveria ser intitulado: “O aspecto hierárquico (ou melhor: ministerial) da constituição da Igreja”. Essa modificação não seria sem significação, já que, se, de fato, o termo fundador “constituição” é imediatamente qualificado pelo termo específico “hierárquica”, isso tende a sinalizar que o essencial da Igreja está nessa estrutura ministerial, pertencendo o resto antes ao seu “bem-estar” que ao seu ser, o que é, evidentemente falso. Existe ainda o perigo de que tal estrutura “hierárquica” não seja considerada formalmente sob seu aspecto sacramental, mas antes sob seu aspecto “constitucional”: o “poder” antes, fora e acima do sacramento.

³⁴ Sobre o conceito conciliar de leigos: cf. KEHL, Medard. *A Igreja: uma Eclesiologia Católica*. São Paulo: Loyola, 1997, pp. 109-116.

³⁵ Cf. FORTE, Bruno. *A Missão dos Leigos*. São Paulo: Paulinas, 1993, pp. 60-61.

³⁶ Cf. COMBLIN, José. *O Povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002, pp. 40-51.

exercendo até profissão secular, em razão de sua vocação particular destinam-se principalmente e ex-professo ao sagrado ministério. E os religiosos por seu estado dão brilhante e exímio testemunho de que não é possível transfigurar o mundo e oferecê-lo a Deus sem o espírito das bem-aventuranças. É porém específico dos leigos, por sua própria vocação, procurar o Reino de Deus exercendo funções temporais e ordenando-as segundo Deus. Vivem no século, isto é, em todos e em cada um dos ofícios e trabalhos do mundo. Vivem nas condições ordinárias da vida familiar e social, pelas quais sua existência é como que tecida. (LG, 31,b).

A teologia do povo de Deus enunciada pelo Concílio fornece a base da promoção dos leigos na Igreja e consegue dar conteúdo à sua missão. Ao afirmar que o povo messiânico, que tem por cabeça Cristo, é enviado ao mundo inteiro, pois todos os seres humanos de alguma forma se ordenam a ele (LG, 9), os textos conciliares celebram a harmonia que deve existir entre leigos e hierarquia. Por exemplo, diz a LG, 37c:

Os sagrados pastores, porém, reconheçam e promovam a dignidade e a responsabilidade dos leigos na Igreja. De boa vontade utilizem-se do seu prudente conselho. Com confiança, entreguem-lhes ofícios no serviço da Igreja. E deixem-lhes liberdade e raio de ação.

Contudo, para o teólogo João Batista Libânio, essa teologia que alcançou o nível do consenso não conseguiu no próprio Concílio e menos ainda no pós-Concílio “criar estruturas eclesiais de força deliberativa que concretizassem e dessem corpo visível e eficiente à igualdade fundamental, e garantissem real participação ativa dos leigos no tríplice múnus”³⁷. A hierarquia se inscreve dentro do povo de Deus, não à margem ou acima³⁸.

Não é apenas através dos sacramentos e dos ministérios que o Espírito Santo santifica e conduz o povo de Deus e o orna de virtudes, mas, repartindo os seus dons ‘a cada um como lhe apraz’ (1Cor 12,11), distribui entre os fiéis de qualquer classe mesmo graças especiais. (LG, 12b).

³⁷ LIBÂNIO, João Batista. *Concílio Vaticano II*. Em busca de uma primeira compreensão. São Paulo: Loyola, 2005, p.114. O teólogo Hans KÜNG apresenta as seguintes interrogações: se o poder dos leigos não deriva do poder da hierarquia (LG, 34); se os leigos participam também, em virtude da determinação de Cristo, do poder de reinar e governar (LG, 36), por que não podem também participar das decisões? Por que a participação dos leigos se reduz a puros conselhos? Cf. KÜNG, Hans. *Mantener la esperanza*. Madrid: Trotta, 1993, pp. 83-100. O teólogo Renold BLANK constata que a partir de uma nova consciência de autonomia e de autovalor, os leigos do século XXI se tornam cada vez mais conscientes da contradição entre “ser comunidade” e “ser excluído das estruturas de decisão”. Cf. BLANK, Renold. *Ovelha ou Protagonista?*: a Igreja e a nova autonomia do laicato no século 21. São Paulo: Paulus, 2006, pp. 45-60.

³⁸ Cf. BOFF, Leonardo. *E a Igreja se fez Povo*. Ecclesio gênese: a Igreja que nasce da fé do povo. Petrópolis: Vozes, 1986, pp. 50-53.

Sendo assim, o dado mais importante que fornece a base da reabilitação dos leigos é justamente o reconhecimento da universalidade dos carismas: “estes carismas quer eminentes, quer mais simples e mais amplamente difundidos, devem ser recebidos com gratidão e consolação, pois que são perfeitamente acomodados e úteis às necessidades da Igreja” (LG, 12b).

A recuperação da concepção de povo de Deus pelo Vaticano II foi de grande importância para a compreensão da Igreja no nosso tempo³⁹. O fenômeno da secularização, entendido como emancipação do ser humano frente à esfera religiosa, representou para a Igreja a necessidade de uma profunda revisão na sua estrutura eclesiológica. O eclesiocentrismo precisa ser superado em vista de uma eclesiologia dialógica e mais ministerial⁴⁰. Tal empenho foi assumido pela LG, ao introduzir um conceito capaz de incluir todos os fiéis antes de qualquer distinção interna. Dessa forma, a opção pela categoria povo de Deus, tem a clara intenção de alargar os horizontes das reflexões eclesiológicas com as dimensões bíblica, patrística, histórica, de aliança, de eleição, de missão e da índole escatológica deste povo que realiza a dialética do *jam et nondum* – já e ainda não. O teólogo Jon Sobrino ressalta que a partir da nova óptica de povo de Deus, revitalizaram-se certas características da Igreja,

Como a eleição e a convocação que Deus faz dela, o caráter histórico de sua peregrinação, de tentação e também de esperança de uma Igreja como povo em marcha, a igualdade fundamental de todos os cristãos, a humanidade da Igreja que aceita todo homem enquanto homem, a revalorização das igrejas locais. Aparecem até juízos da parcialidade da Igreja com relação aos pobres⁴¹.

Diante do reconhecimento da necessidade de se superar o eclesiocentrismo, o Vaticano II procurou introduzir o conceito bíblico de povo de Deus, povo de batizados que comungam da mesma fé e são portadores da

³⁹ Para o teólogo Jon SOBRINO, o conceito de povo de Deus descrito na *Lumen Gentium* foi avanço de singular importância, especialmente em três direções: 1) serviu para contrabalançar o peso excessivo do conceito corpo de Cristo; 2) limitou a idéia hierarcológica da Igreja restituindo o seu peso ao laicato; 3) contribuiu para desmonopolizar a fé descobrindo-a “em todo o povo”. Cf. SOBRINO, Jon. *Ressurreição da Verdadeira Igreja*. Os pobres, lugar teológico da eclesiologia. São Paulo: Loyola, 1982, pp. 100-104.

⁴⁰ Cf. LIBÂNIO, João Batista. *Igreja Contemporânea* – Encontro com a Modernidade. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 13-35.

⁴¹ Cf. SOBRINO, Jon. *Ibid.*, pp.100-101.

pluralidade de carismas do Espírito. O teólogo José Comblin afirma que a teologia do povo de Deus foi a grande novidade do Vaticano II, mas que ainda não foi aplicada de modo consequente. Porém essa situação, “longe de justificar um abandono da doutrina, exige desenvolvimento ulterior. A teologia do povo de Deus deve entrar em todos os capítulos da eclesiologia porque é a chave que permite relacionar o divino e o humano na Igreja”⁴².

2.2.

Gaudium et Spes: elaboração de uma eclesiologia solidária

O Concílio Vaticano II significou um marco decisivo para a Igreja Católica ao assumir atitudes de abertura e diálogo em todas as direções e de reconciliação com as melhores aspirações da realidade do mundo em que a Igreja se encontra. “Ele [o Concílio] não só concluiu um longo período de Contra-Reforma, mas sobretudo pôs fim ao nefasto divórcio da Igreja com a sociedade”⁴³. Ser *Igreja-no-mundo* pertence à própria constituição teológica da Igreja. Negar essa relação, na teoria ou na prática, significaria negar uma dimensão constitutiva da própria essência da Igreja.

Situando-se na perspectiva desta mudança histórica conciliar, a “Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje” buscou responder a uma dimensão essencial do programa conciliar de *aggiornamento* e pastoral do papa João XXIII. O espírito da *Gaudium et Spes* foi o mesmo espírito que presidiu à convocação do Vaticano II⁴⁴. A *Gaudium et Spes*, aprovada solenemente em 07 de dezembro de 1965, véspera da conclusão do Concílio Vaticano II⁴⁵, é a expressão do esforço de reflexão

⁴² COMBLIN, José. *Op. cit.*, p. 51.

⁴³ Cf. DE FRANÇA MIRANDA, Mário. *A Igreja numa Sociedade Fragmentada*. Escritos Eclesiológicos. São Paulo: Loyola, 2006, p. 35.

⁴⁴ No discurso *Gaudet Mater Ecclesia* o papa João afirma que é desejo de todos os que levam a sério a fé cristã que a doutrina, cada vez mais e melhor conhecida, impregne e transforme a vida: para tal empreitada “(...) é preciso dar muita importância a essas expressões e, se necessário, trabalhar com paciência na sua elaboração, de tal forma que a maneira de apresentar a fé esteja mais de acordo com as exigências de um magistério de caráter prevalentemente pastoral”. Discurso *Gaudet Mater Ecclesia* pronunciado por João XXIII no dia 11 de outubro de 1962 na solene abertura do Concílio. Cf. ALMEIDA, Antônio José de. *Lumen Gentium: a transição necessária*. São Paulo: Paulus, 2005, pp. 227-238.

⁴⁵ No mesmo dia e na mesma sessão pública do Vaticano II foram aprovados ainda dois importantes decretos: *Presbyterorum Ordinis* (sobre o ministério e a vida dos presbíteros) e *Ad Gentes* (sobre a atividade missionária da Igreja).

conciliar, à luz da fé, sobre a natureza e a missão da Igreja no mundo de hoje e sobre as formas de solidariedade e serviço que ela deve prestar aos seres humanos contemporâneos.

A intenção fundamental do Concílio Vaticano II foi atualizar a ação salvífica da Igreja no mundo moderno. Isto significou uma ruptura corajosa e difícil com o passado, pois ao retomar o diálogo com a sociedade e com o mundo do trabalho, da ciência, da técnica e das culturas, foi necessário um novo paradigma de compreensão da própria Igreja: “partindo da condição histórica da Igreja e da historicidade de toda eclesiologia, a questão está em situar a Igreja no interior da história e em compreender, a partir daí, sua própria identidade e sua própria missão”⁴⁶. Esta perspectiva é certamente nova com relação à tradição anterior ao Vaticano II. Traz consigo diversas consequências não só na maneira de entender a Igreja, mas também na forma de assumir a existência cristã e suas várias dimensões. Na verdade o que está em jogo “não é simplesmente uma nova maneira de a Igreja fazer-se presente no mundo, mas a descoberta do que o mundo e a história significam para a fé cristã”⁴⁷. Daí a importância e atualidade da Constituição *Gaudium et Spes*.

A *Gaudium et Spes* inaugurou uma atitude radicalmente nova em termos de presença da Igreja no mundo. Pela primeira vez na história dos Concílios, a Igreja toma como base para reflexão e preparação de um documento solene o mundo, mais particularmente, “o mundo de hoje”. E isto é feito com a convicção de que a comunhão da Igreja com a situação cultural é um fator de enriquecimento tanto para a Igreja como para as culturas (cf. GS, 58). Trata-se, pois, de outro paradigma de compreensão que está na base da mudança histórica, acionada por esta Constituição Pastoral, na maneira de entender a relação da Igreja com o mundo. Não mais dar as costas ao mundo, ou mesmo tratá-lo com ares de superioridade, mas acolhê-lo em toda a sua realidade para poder transformá-lo (cf. GS, 2). Com essa postura, a *Gaudium et Spes* se estabelece como um instrumental de grande valor na viabilização do objetivo dialogante com o mundo assumido pelo Vaticano II. Dessa forma, diante da nova realidade o Concílio se viu obrigado a adotar uma nova metodologia: não

⁴⁶ VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus: processo histórico da consciência eclesial*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 295.

⁴⁷ PALÁCIO, Carlos. “O Legado da *Gaudium et Spes*. Riscos e Exigências de uma nova ‘Condição Cristã’”. In.: *Perspectiva Teológica* 73 (1995), p. 337.

mais partir de declarações doutrinárias gerais, tal como aparecia nos primeiros esquemas da *Gaudium et Spes*, mas refletir à luz da fé cristã a própria realidade humana⁴⁸. Para isso, optou-se pelo método indutivo, isto é, partindo, metodologicamente não dos dados da Revelação, mas da análise das características do mundo atual. Tais descrições são posteriormente confrontadas com a visão cristã, buscando obter assim, orientações e diretrizes pastorais adequadas e pertinentes.

A Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* se situa, sem dúvidas, no âmbito doutrinal da eclesiologia do Vaticano II. Ela mesmo se apresenta em continuidade com a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*: “depois de ter perscrutado mais profundamente o mistério da Igreja” (GS, 2); “pressupondo tudo o que já foi publicado por este Concílio sobre o mistério da Igreja” (GS, 40). Não se pode conceber a *Gaudium et Spes* sem as conquistas da *Lumen Gentium*. Para o teólogo Antônio José de Almeida, “entre *Lumen Gentium* e *Gaudium et Spes* não há oposição, mas complementaridade, apesar da diferença de conteúdo e, sob alguns aspectos, de perspectiva, que naturalmente existe entre as duas”. O mesmo autor afirma ainda que, o fato de uma Constituição ser “dogmática”, e outra, “pastoral”, não deveria ser causa de maiores problemas, apesar das interpretações apressadas e reducionistas, para não dizer esvaziadoras, de um Concílio que se quis pastoral e sobretudo de uma Constituição que se autodefine como pastoral⁴⁹. O pastoral indica, não a ausência de doutrina, mas uma forma de relação entre a Igreja e o mundo e uma linguagem dos ensinamentos conciliares. Não há oposição nenhuma também entre o doutrinal e o pastoral, pois este é uma dimensão intrínseca da natureza doutrinal do Magistério (cf. DV, 10). O próêmio da *Gaudium et Spes* (GS, 1-3) demonstra que a exposição doutrinal, da primeira parte, se liga com a índole pastoral, da segunda parte, como esclarece a nota explicativa 1:

A Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje consta de duas partes, mas é um todo. Ela é chamada ‘pastoral’ porque, baseada em princípios doutrinários, tem a intenção de exprimir as relações da Igreja com o mundo e os homens de hoje. Por isso nem na primeira parte está ausente a intenção pastoral, nem na segunda falta a intenção doutrinária. Na primeira parte a Igreja

⁴⁸ LAMBERT, Bernard. “La problématique générale de la Constitution”. In.: CONGAR, Y.; PEUCHMAURD (eds.). *L’Église dans le monde de ce temps*. Paris: Du Cerf, Tome II, 1967, pp. 146-148.

⁴⁹ Cf. ALMEIDA, Antônio José de. *Op., cit.*, pp. 161-177.

desenvolve sua doutrina sobre o homem, o mundo no qual o homem é colocado e sobre suas relações com os homens. Na segunda parte considera mais atentamente alguns aspectos da vida de hoje e da sociedade humana e de modo especial as questões e os problemas que atualmente parecem ser os mais urgentes. Acontece assim que a matéria tratada nesta última parte, embora sujeita a princípios doutrinários, consta não apenas de elementos permanentes, mas também de questões contingentes. Deve, pois, esta Constituição ser interpretada segundo as normas gerais da interpretação teológica, tendo-se em vista, sobretudo na segunda parte, as circunstâncias mutáveis por sua natureza conexas com o assunto tratado⁵⁰.

A “Constituição Pastoral sobre a Igreja no mundo de hoje” afirma, no próprio título, que a relação da Igreja com o mundo é essencial. Para o teólogo Carlos Palácio, na intenção da *Gaudium et Spes*,

A relação da Igreja com o mundo não é pura justaposição, mas imanência mútua. A presença da Igreja no mundo significa também interioridade do mundo na Igreja. A relação, portanto, não é unidirecional nem apendicular, mas constitutiva, tanto para a compreensão da Igreja quanto para uma compreensão cristã do mundo⁵¹.

De fato, era preciso superar “a incomunicabilidade que, a partir da Revolução Francesa, deu lugar a uma autêntica contraposição entre a Igreja e o mundo moderno”⁵². A partir de então, a atitude predominante da Igreja com relação ao mundo, marcado pelos ideais da Ilustração, foi a de separação, de oposição e mesmo de confronto⁵³. Houve no debate conciliar, grandes resistências e fortes tensões sobre esta questão, já que havia consciência de todos, de que efetivamente se tratava de uma mudança histórica e de uma meta irrenunciável porque o Concílio, na *Gaudium et Spes*, estabeleceu novos princípios, que levaram a encerrar uma era na história da Igreja e abriram horizontes para o futuro⁵⁴. “Assim como a Constituição Dogmática *Dei*

⁵⁰ CONCÍLIO VATICANO II. *Constituição Pastoral Gaudium et Spes*. In: Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações. Petrópolis: Vozes, 2000, p.143.

⁵¹ PALÁCIO, Carlos. *Op., cit.*, p. 337.

⁵² Cf. KÖNING, Franz. *Iglesia, adónde vas?* Santander: Sal Terrae, 1986, p.43.

⁵³ O autor Álvaro Barreiro ressalta que desde o início do século XIX vinham sendo feitas, repetidas tentativas de diálogo com o chamado “mundo moderno” por parte de grupos minoritários de católicos, particularmente sensíveis ao drama de uma Igreja que se enclausurava em si mesma numa mentalidade de *ghetto* ou de cidadela; na medida em que a Igreja pretendia defender-se contra o mundo hostil, reforçando os bastiões da ortodoxia, nessa mesma medida incapacitava-se para levar a cabo sua missão no mundo. Cf. BARREIRO, Álvaro. “Superação do Dualismo entre Fé Cristã e Compromisso Terrestre. Atualidade de um tema central da *Gaudium et Spes*”. In.: *Perspectiva Teológica* 73 (1995), pp. 356-357.

⁵⁴ Para um maior entendimento sobre o processo de formação da *Gaudium et Spes*, ver: TUCCI, R. “Introduction historique et doctrinale à la Constitution Pastorale”. In: CONGAR, Y. – PEUCHMAURD (eds.). *Op., cit.*, pp. 33-127; McGRATH, Marco. “Notas Históricas

Verbum sobre a Revelação Divina constituiu o fim do período da Contra-Reforma, assim a *Gaudium et Spes* significou a conclusão da era constantiniana”⁵⁵.

A Igreja, com efeito, não pode realizar sua missão de anunciadora e servidora do Evangelho assumindo uma atitude de introversão e de isolamento do mundo real no qual vivem as pessoas que a formam e as pessoas às quais é enviada. Tal fechamento é inaceitável para a Igreja se ela quiser ser fiel à sua identidade e à sua missão de “sacramento universal da salvação”, isto é, sinal visível e eficaz da comunhão dos seres humanos com Deus e dos seres humanos entre si. A Igreja é, essencialmente, não só Igreja de Deus e para Deus, mas também Igreja-no-mundo e Igreja-para-o-mundo. Estas expressões estão profundamente ligadas à ideia de uma história assumida pelos seres humanos e, ao mesmo tempo, chamada por Deus. *Mundo* não é concebido aqui, como também vimos na *Lumen Gentium*, no aspecto negativo como algo mau que deva ser evitado, mas como o conjunto do gênero humano e a totalidade de sua história e cultura. E *Deus*, para o Concílio,

Não é alguém que pretende manter a razão humana sob tutela, suspeitando de todo e qualquer movimento autônomo e independente por parte do ser humano (...). No entanto, adverte o Concílio que ‘sem o Criador a criatura se reduz a nada’ e que ‘o esquecimento de Deus torna o mundo incompreensível’ (GS, 36)⁵⁶.

Na *Gaudium et Spes*, a Igreja assume a postura de interlocutor, explicita seu desejo permanente de dialogar com todos e se volta para destinatários universais⁵⁷. Ela se tornou um instrumento desencadeador de um diálogo permanente da Igreja com a humanidade ao encontrar na pessoa humana o denominador comum numa sociedade complexa e pluralista.

sobre a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*”. In: BARAÚNA, Guilherme (ed.). *A Igreja no Mundo de Hoje*. Petrópolis: Vozes, 1967, pp. 137-153.

⁵⁵ FRANÇA MIRANDA, Mário de. *Op. cit.*, p. 41.

⁵⁶ Cf. BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. “Deus: experiência histórica e rosto humano – Alguns elementos sobre a questão de Deus no Concílio Vaticano II”. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs.). *Concílio Vaticano II: análise e perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 193.

⁵⁷ Na Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* a Igreja dirige a palavra não somente aos batizados e aos que invocam o nome de Cristo, mas a todos os homens (2), a toda família humana (3), crentes e não-crentes (21), aqueles que se opõem a Igreja (92), o mundo e os homens de todas as opiniões (43).

O Concílio reunido por Cristo, dando testemunho e expondo a fé do povo de Deus, manifesta sua união, atenção e amor para com toda a família humana em que se acha inserido. A melhor maneira de fazê-lo é abrir um diálogo com todos os seres humanos a respeito de problemas comuns, à luz do Evangelho e a serviço do gênero humano, com as forças salutares que, conduzida pelo Espírito Santo, a Igreja recebeu de seu fundador. (GS, 3).

A mudança na reflexão eclesiológica operada pela *Gaudium et Spes*, se manifesta em atitudes e posturas que a Igreja deverá assumir no seu desejo de dialogar com o mundo: a superação da concepção de “sociedade perfeita”, de uma Igreja voltada para si mesmo, em direção a uma Igreja voltada para o mundo, a serviço do Reino, buscando ser sacramento da salvação de Jesus Cristo para a humanidade e realizando sua missão através do serviço e da doação; uma Igreja mais humilde, para aprender do mundo e com o mundo: “a Igreja (...) guiada pelo Espírito Santo, pretende somente uma coisa: continuar a obra do próprio Cristo que veio ao mundo para dar testemunho da verdade, para servir e não para ser servido” (GS, 3); e mais acolhedora, pois, em lugar de condenar, deseja compreender, ir ao encontro, buscar a reconciliação, já que a Igreja “está firmemente persuadida de que pode receber preciosa e diversificada ajuda do mundo, não só dos homens em particular, mas também da sociedade” (GS, 40); uma Igreja que conhece a realidade e não hesita em afirmar e mesmo em proclamar a positividade da história e de toda a criação, reconhecendo e defendendo,

A todo custo a autonomia das realidades terrenas, quando por autonomia se entende que as coisas criadas e as sociedades tem o direito de ser encaradas em si mesmas e de se organizar com seus valores e suas próprias leis, que se vão aos poucos descobrindo, explicitando e aplicando. É uma exigência atual legítima, que está de acordo com a vontade do Criador (GS, 36).

A nova práxis da Igreja em relação com o mundo parte da consciência da Igreja de fazer parte na história como povo de Deus: “o povo de Deus e a humanidade, na qual ela se insere, prestam-se serviços mútuos. De tal maneira que a missão da Igreja se manifesta como religiosa, e por isso mesmo, humana no mais alto grau” (GS, 11). A Igreja não é, a priori, uma coisa diferente do mundo. Não se pode partir, como mostra a *Gaudium et Spes*, da Igreja e do mundo como duas realidades completas em si mesmas, para depois ver como relacioná-las. O ponto de partida, como afirmamos, tem de ser a Igreja no

mundo, a Igreja começando por reconhecer a si mesma como realidade inserida na história, e por entender que esta inserção é um elemento integrante seu, a partir do qual se constitui como Igreja. Ainda que sua missão específica seja de cunho religioso, e não especificamente político, econômico ou social, sua ação evangelizadora repercute na organização e no fortalecimento da comunidade humana. A Igreja reconhece que a influência que ela pode “desempenhar sobre a sociedade humana atual consiste na fé e caridade, levadas à prática na vida, e não no exercício de algum domínio externo, através de meios meramente humanos” (GS, 42).

O reconhecimento e respeito da autonomia do mundo, implica evidentemente uma mudança de posição, uma redefinição do lugar que a Igreja ocupou tradicionalmente na sociedade. O Concílio Vaticano II reconhece de maneira objetiva que a Igreja “não tem sempre de pronto respostas para todos os problemas” (GS, 33). Com a mesma objetividade afirma: “os leigos (...) não julguem serem os seus pastores sempre tão competentes que possam ter de pronto uma solução concreta para toda questão que surja, mesmo grave, ou que seja esta a missão deles” (GS, 43).

Essa atitude de humildade, assumida como exigência do seguimento de Cristo e praticada de maneira concreta, faz a Igreja superar toda e qualquer tentação de triunfalismo. De fato, se confirma a mudança de enfoque nas relações Igreja-sociedade e se esclarece também a ênfase da ação eclesial mediante os leigos cristãos. Estes são estimulados a verem suas atividades profissionais e sociais em estreita ligação com sua vida religiosa, não permitindo o funesto divórcio entre fé e vida cotidiana que reduziria a vocação cristã a celebrações e a éticas parciais. São também os leigos convidados a assumirem suas próprias responsabilidades, à luz da fé e da doutrina do magistério, sabendo que a fé cristã, por transcender sistemas e ideologias, veta qualquer pretensão de exclusividade nas soluções para as questões sociais (GS, 43).

O melhor expoente da mudança de atitude do Concílio em relação ao mundo, ao tempo e a história é a atenção dada ao tema que João XXIII já privilegiara na própria bula com que anunciou a convocação do Vaticano II⁵⁸ e

⁵⁸ Na Bula *Humane Salutis* de 25 de dezembro de 1961, João XXIII diz: “Fazendo nossa a recomendação de Jesus de saber distinguir os *sinais dos tempos* (Mt 16,4), cremos adivinhar

que acabou por se tornar uma categoria indispensável no pensar teológico pós-Concílio: o tema dos “sinais dos tempos”⁵⁹. O número 11 da *Gaudium et Spes* afirma:

Acreditando, com certeza, que é conduzido pelo Espírito do Senhor, que enche o universo, o Povo de Deus vê e procura discernir nos acontecimentos, nas exigências e nas aspirações do nosso tempo, de que, aliás, participa, verdadeiros sinais da presença de Deus e de seu desígnio. A fé ilumina com sua luz tudo que existe e manifesta o propósito divino a respeito da plena vocação humana, orientando assim o espírito para as verdadeiras soluções. (GS, 3).

Assumindo esta postura de “escutar os sinais dos tempos” a Igreja sinaliza sua presença junto à pessoa humana não como simples observadora e sim buscando ações que desenvolvam uma presença ativa e solidária. Com coragem profética a Constituição Pastoral inicia-se afirmando 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).

Na medida em que o objetivo fundante da Igreja neste momento se volta para a sincera vontade de restaurar a sociedade humana, a *Gaudium et Spes* coloca como centro de suas abordagens a pretensão de oferecer elementos para uma verdadeira antropologia teológica. A teóloga Maria Clara Bingemer afirma que o Concílio trouxe um novo paradigma: o antropocêntrico.

Em lugar de uma teologia descendente, que partia dos mistérios em si mesmos e refletia sobre eles com base em categorias filosóficas, o paradigma antropocêntrico permite que a reflexão sobre a fé realize um giro copernicano; partindo do ser humano, de sua realidade e contexto, de sua condição, fala de modo inteligível sobre os mistérios divinos ao mundo contemporâneo⁶⁰.

Por isso, a *Gaudium et Spes* ao dedicar uma seção preliminar sobre a “condição do homem no mundo de hoje” (GS, 4-10), precede esta análise, com

em meio a tantas trevas não poucos indícios que movem a esperança sobre o destino da Igreja e da humanidade”.

⁵⁹ O método dos *sinais dos tempos*, proclamado e praticado na GS, foi interpretado por teólogos como significando “abertura ao mundo” ou *aggiornamento*. A Igreja reconhece o mundo e o aceita tal como é hoje, deixando para trás a Idade Média. Ela passa a reconhecer a autonomia do temporal com suas leis e seus fins, dando por acabado todo “agostinismo político”. O método dos *sinais dos tempos* assinala uma posição epistemológica nova. Cf. BOFF, Clodovis. *Sinais dos Tempos*. São Paulo: Loyola, 1979, pp. 88-91.

⁶⁰ BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Op. cit.*, p. 195.

a precisa afirmação que revela o esforço de partir da análise fenomenológica do contexto social do momento:

Para levar a cabo esta missão, é dever da Igreja investigar, a todo momento, os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho; para que assim possa responder, de modo mais adaptado, a cada geração, às eternas perguntas dos homens acerca do sentido da vida presente e da futura e de suas relações mútuas (GS, 4).

O Concílio entendeu a necessidade urgente de se utilizar uma outra chave para entender a mútua relação entre “vida presente” e “vida futura”, superando, dessa forma, uma maneira histórica de compreensão, que se julga inadequada e inoperante. Para esta empreitada foi fundamental o Concílio ter se colocado o propósito de estudar a mensagem cristã por meio de formas de indagação e formulação literária do pensamento moderno.

Com a expressão “sinais dos tempos”, o Concílio reconhece plenamente a historicidade do mundo e da própria Igreja, e ainda, com a antropologia cristã assumida, mostra que pensar e falar sobre Deus implica falar sobre o ser humano, uma vez que, pelo mistério da Encarnação, Deus se fez história em Jesus Cristo, verdadeiro Deus e verdadeiro homem, Deus feito carne, “quenoticamente” se esvaziando de suas prerrogativas divinas sem perdê-las (cf. Fl 2, 5-11). Não há, portanto, para cada ser humano, senão “uma só vocação divina”, de tal modo que tudo o que foi dito sobre,

O mistério pascal é algo que vale não somente para os cristãos, mas para todos os homens de boa vontade, em cujos corações a graça, opera de modo invisível (...). Em consequência, devemos crer que o Espírito Santo, de uma forma que só Deus conhece, oferece a todos a possibilidade de se associarem a este mistério pascal (GS, 22).

Não bastava afirmar o desejo de dialogar com todos, ouvindo seus problemas e angústias e depois apresentando o pensamento da Igreja. Era necessário que tudo isso se fizesse à luz da vocação do povo de Deus, já que a Igreja o faz com a consciência de ser sinal da graça de Deus e instrumento de salvação. É precisamente com essa consciência que a Igreja entra em comunhão ativa e propositiva com o mundo⁶¹ e, elabora uma reflexão sobre a

⁶¹ Cf. TILLARD, Jean. Mariae. –R. “A Teologia subjacente à Constituição: a Igreja e os valores terrestres”. In. BARAÚNA, Guilherme. *A Igreja no Mundo de Hoje*. Petrópolis: Vozes, 1967, pp. 215-252.

relação entre a história da salvação e a história humana numa única história⁶². Tendo consciência do que Deus realizou em Jesus Cristo, a Igreja poderá distinguir depois o que a história tem de *história de salvação* e de *história de perdição*, de *Reino de Deus* e *anti-Reino*, definindo, a partir daí, sua missão⁶³. “Somente quando se entendeu a importância dessa convergência numa só realidade humana é que também se compreenderá o alcance dessa volta do Concílio na direção antropocêntrica da cultura moderna”⁶⁴.

O Concílio Vaticano II possibilitou a abertura de horizontes para a compreensão do ser humano em si mesmo, e também para a compreensão da Igreja, povo de Deus peregrino e sinal de unidade e comunhão em meio à realidade dividida e pecadora. “A Igreja é em Cristo como que o sacramento ou o sinal e instrumento da união com Deus e da unidade de todo o gênero humano” (LG, 1). A *Gaudium et Spes* apresenta a identidade de Deus configurada em solidariedade, que portanto cria e demanda uma humanidade igualmente solidária.

Deus não criou os homens para viverem isolados, mas para formarem uma comunidade social. Da mesma forma quis santificá-los e salvá-los, não como simples pessoas, independentemente dos laços sociais que os unem, mas como povo que o reconhecesse na verdade e o servisse na santidade (GS, 32; cf. LG, 9).

Esse Deus solidário, continua a Constituição Pastoral, exigirá para servi-lo e dar continuidade a sua obra salvífica uma comunidade eclesial igualmente solidária, alicerçada no amor e no serviço uns dos outros.

⁶² Cf. TAVARES, Sinivaldo. “A Historicidade da Revelação e a Sacramentalidade do Mundo: O legado do Vaticano II”. *Cadernos Teologia Pública*. São Leopoldo: Unisinos, n. 25, 2006.

⁶³ Como afirmamos o Vaticano II quis ser um Concílio pastoral. A pastoral, por sua vez, assume a missão como algo primordial. A missão da Igreja no mundo de hoje é o título da Constituição, que, por sua vez, lhe dá o tom e traça o percurso da Igreja no mundo de hoje. A IIa. Parte da *Gaudium et Spes* propõe um diálogo com o mundo contemporâneo sobre problemas concretos vividos pelos seres humanos, sob o pano de fundo, de uma nova concepção de Igreja. Ela própria é a propiciadora dessa abertura, que a capacita a ouvir “as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem” (GS,1) e a fazer dela tudo isso. Como afirma o teólogo Marie-Dominique Chenu, no seu conjunto, a Constituição Pastoral especifica o seu objeto formal, em termos de missão. Na Ia. Parte, depois de três capítulos sobre a vocação da pessoa humana, sobre a sua dignidade (primeiro capítulo), a comunidade humana (segundo capítulo) e a atividade humana (terceiro capítulo), o documento aborda a missão da Igreja para com o mundo contemporâneo, no qual ele explica as razões da relação da Igreja com o mundo. Cf. CHENU, Mariae-Dominique. “A missão da Igreja no mundo de hoje”. In.: BARAÚNA, Guilherme. *Ibid*, pp. 337-356.

⁶⁴ VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus: processo histórico da consciência eclesial*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 315.

A Igreja é chamada a ser essa comunidade servidora e solidária, amorosamente caminhando nesse mundo procurando ajudar a humanidade a viver a solidariedade libertadora e salvadora, que deverá chegar à sua culminância no final dos tempos, quando Deus será tudo em todos, e todos se reconhecerão como uma mesma família amada e querida por esse Deus comunhão-solidário⁶⁵.

A virada copernicana da *Gaudium et Spes* se deve a questão de que o Concílio, com sua intenção pastoral, se voltou para uma só direção: servir aos seres humanos. No maior acontecimento eclesial do século XX, a Igreja se declarou, como afirma Paulo VI, “a servidora da humanidade, precisamente no momento em que tanto seu magistério eclesiástico como seu governo pastoral adquiriram maior esplendor e vigor, devido à solenidade conciliar; a ideia do *serviço* ocupou o lugar central”. É necessário dar continuidade ao legado recebido do Concílio e não relegar ao esquecimento a mudança histórica da *Gaudium et Spes*. Não se trata de parar na *Gaudium et Spes*, pois a história avança inelutavelmente. Mas de se caminhar para frente de modo resolutivo na direção apontada por essa Constituição Pastoral.

2.3.

A mudança e renovação conciliar: consequências eclesiológicas

O Concílio Vaticano II foi o maior acontecimento do último século para a história da Igreja Católica, e sua importância tem tamanha significação e atualidade que torna bastante complexo a compreensão de todo seu alcance na vida eclesial. O Vaticano II provocou um movimento grandioso de abertura da Igreja à realidade histórica. Na verdade, o Concílio, como afirma o teólogo alemão Karl Rahner que exerceu enorme influência em todo o seu conjunto, propunha à Igreja “um novo começo”⁶⁶.

⁶⁵ Assim se expressa o número 32 da *Gaudium et Spes*: “Primogênito entre muitos irmãos, depois da morte e da ressurreição, estabeleceu uma nova comunhão fraterna com os que o acolhem na fé e no amor, pelo dom do Espírito Santo. Seu corpo é a Igreja, em que todos se prestam serviço, sendo membros uns dos outros. Esta solidariedade deve crescer até o dia da consumação final, quando os homens, salvos pela graça, estarão na glória, como uma única família amada por Deus e por Cristo, nosso irmão”. Cf. BINGEMER, Maria Clara Lucchetti. *Op. cit.*, pp. 199-200.

⁶⁶ RAHNER, K. *apud*. VELASCO, Rufino. *Op.cit.*, p. 229.

A palavra que mais caracteriza esta atitude é, sem dúvida, *aggiornamento*, como bem se expressou o papa João XXIII⁶⁷. O *aggiornamento* proposto à Igreja não se reduzia apenas numa atualização superficial para dar-lhe uma visibilidade mais atraente diante do mundo moderno. Repensar o *depositum fidei* de forma que a mensagem cristã respondesse às esperanças do mundo moderno, como pedia João XXIII, não podia significar somente revestir de novo estilo literário às antigas verdades. O papa, que convocou o Concílio, intuiu as raízes profundas que tornaram o discurso da Igreja insignificante para um mundo que, em sua visão, passava por mudanças tão grandes que se poderia dizer estar no limiar de uma nova era. “Embora o próprio João XXIII não pudesse prever todas as consequências do seu gesto profético, não há dúvida de que a vontade de responder a esses problemas movia o ânimo do papa”⁶⁸.

O Vaticano II pretendeu uma mudança histórica na compreensão da fé cristã e na compreensão da Igreja. É preciso reconhecer que “na decisão de João XXIII de celebrar um novo Concílio, tratava-se de chamar o catolicismo para o Concílio (...) para sair, com empenho e esforço comum, de um longo período histórico que já parecia concluído e sem futuro”⁶⁹. Pode-se afirmar então, que havia a consciência, tanto na convocação do Concílio quanto na Assembléia Conciliar, de que se estava encerrando uma etapa histórica da Igreja e abrindo-se uma nova. Para G. Alberigo torna-se “cada vez mais claro que a ‘mudança de época’ é a causa e a finalidade do Vaticano II”⁷⁰. Destacase, neste sentido, a importância decisiva de que na primeira sessão conciliar a maior parte dos esquemas preparatórios, apresentados pela Comissão Central e que estavam longe de traduzir os objetivos enunciados por João XXIII para o Concílio, foram rejeitados pela Assembléia Episcopal. Os novos esquemas foram elaborados por novas comissões, a partir de conteúdos e reflexões totalmente diferentes. Tal decisão refletia de imediato, o impacto produzido

⁶⁷ O termo *aggiornamento* foi escolhido prudentemente por João XXIII para evitar outros dois: *modernização*, que acenderia de imediato a polêmica da crise modernista, e *reforma*, que pareceria secundar – com quatro séculos de atraso – o protesto de Lutero.

⁶⁸ GOPEGUI, Juan A. Ruiz de. “O Concílio Vaticano II: Quarenta anos depois”. In: *Perspectiva Teológica* 37 (2005), p. 12.

⁶⁹ Cf. ALBERIGO, G. “La condición cristiana después del Vaticano II”. In: ALBERIGO, G. – JOSSUA, J. P. *La Recepción del Vaticano II*. Madri: Cristiandad, 1987, p.34.

⁷⁰ Idem. *Op. cit.*, p. 35.

pelo discurso inaugural de João XXIII⁷¹, em 11 de outubro de 1962, que, num ambiente onde por séculos, se dava por certo ser impossível à Igreja iniciar um caminho novo, acabou despertando a consciência de que era justamente esta a meta e a tarefa fundamental do Concílio; refletia também a consciência da soberania conciliar, que não aceitando os condicionamentos estabelecidos pela Cúria Romana, colocaram tudo em discussão, a partir de um novo delineamento, que acabou por levar “o Concílio, ao longo de suas quatro sessões, muito além do que se podia prever”⁷²; refletia ainda a consciência de que não se estava ignorando os vinte séculos de história da Igreja, mas sim, recuperando os níveis mais profundos da tradição visando superar o limite estreito de uma determinada tradição dominante nos últimos séculos⁷³.

O objetivo do Concílio Vaticano II, expresso na intenção de João XXIII ao convocá-lo, era reconciliar a Igreja com o mundo moderno, ou seja, pensar aquele presente momento histórico à luz da grande Tradição e do Evangelho. Tal meta implicava numa tomada de posição com relação ao domínio absoluto de uma forma de expressão da tradição. A clara sintonia da Assembléia Conciliar com esta proposta explica os rumos inesperados do Concílio diante do que eram os projetos das comissões preparatórias. O que o Vaticano II quis está igualmente visível no que as comissões aceitaram e rejeitaram.

O Vaticano II foi uma volta às fontes, às origens da verdadeira Tradição, a Cristo. A partir desta volta radical à soberania do Evangelho os temas

⁷¹ No Discurso *Gaudet Mater Ecclesia*, o papa João XXIII inicia dizendo claramente que a convocação do Concílio deveu-se a uma inspiração do alto, inspiração que logo despertou grande fervor em todo o mundo. Em seguida, afirma que não se sente como os profetas de calamidades que sempre veem o negativo e apocalíptico da história. Ele confessa ter uma visão positiva e providencialista da história, sabendo que Deus conduz o mundo a seus desígnios amorosos. Distingue também entre o que é o depósito da fé e suas diversas expressões históricas. Ante aos que esperam do Concílio condenações severas de doutrinas errôneas, João XXIII prefere usar antes a disciplina da misericórdia do que a da severidade, mesmo sabendo que em nossos dias existem doutrinas falazes e opiniões perigosas. Diante do erro, é melhor para a Igreja alçar a tocha da verdade e, como Pedro diante do coxo de nascimento, dar o que tem e pode, como mãe amável de todos, paciente e benigna, cheia de misericórdia e de bondade.

⁷² KÖNING, Franz. *Iglesia, adónde vas?* Santander: Sal Terrae, 1986, pp. 23-24 e 97-98. Esta atitude inovadora abriu caminho para outro fato importante: poder nomear, como assessores, teólogos que, alguns anos antes, tinham sido censurados, destituídos de suas cátedras e obrigados ao silêncio, pelo Santo Ofício: Rahner, Congar, Chenu, Danielou, De Lubac, Schillebeeckx. O discurso inaugural de João XXIII, enunciando a passagem da condenação para a misericórdia, preparou o espaço para esta recuperação e tornou possível avaliar o dano, além da injustiça, causado por métodos de suspeita e de repressão em toda a Igreja.

⁷³ Ficou célebre, neste sentido, a intervenção do cardeal Frings, na primeira sessão do Concílio, denunciando que o esquema apresentado pela Cúria, “ao elaborar a doutrina da Igreja, não

fundamentais da fé cristã foram retomados partindo de sua origem: a perene e sempre atual autocomunicação de Deus através de sua Palavra, superando a concepção da Revelação como depósito sem vida e intocável das verdades da fé⁷⁴; a conseqüente autocompreensão da Igreja como comunhão de Igrejas locais⁷⁵, criada pela participação na vida divina, para o serviço da comunhão da humanidade toda nessa vida; e a possibilidade de conceber a unidade das Igrejas cristãs, não a partir de um modelo temporal, jurídico ou administrativo, mas nascendo da imagem ideal de unidade, a unidade da Trindade⁷⁶.

Destaca-se, diante desta mudança histórica, a concentração no tema da Igreja como o núcleo em torno do qual giraria todo o trabalho do Concílio. Fruto desta opção fundamental foram, como vimos, as duas Constituições de capital importância: a *Lumen Gentium* e a *Gaudium et Spes*, que tiveram grande influência na orientação e conteúdo dos demais documentos conciliares.

Não é tarefa fácil compreender todo o alcance desta opção conciliar. Contata-se, antes de mais nada, que a mudança histórica desencadeada pelo Concílio comporta uma mudança na configuração e compreensão da própria Igreja, e uma mudança em sua maneira de se relacionar com o mundo. O Vaticano II teve a ousada ambição de reinterpretar a totalidade da mensagem cristã para o mundo moderno, com as implicações eclesiológicas que esta tarefa implicava. Assegurando esta perspectiva, pode-se afirmar que a Igreja da *Lumen Gentium* e da *Gaudium et Spes* não apenas se completam, mas ambas são dois momentos da nova consciência eclesial proposta pelo Vaticano II.

O Concílio recupera a natureza sacramental da Igreja. O esquema da Constituição *De Ecclesia* parte da dimensão do mistério da Igreja, sua fonte trinitária. Sem a consciência trinitária, a Igreja não pode ter uma verdadeira atitude de serviço e diálogo com o mundo. A compreensão da relação da Igreja com a Trindade como fonte de toda a realidade, dá consciência à Igreja de sua

levou em conta toda a tradição católica, mas apenas uma pequena parte, ou seja, a tradição dos cem últimos anos” (*Acta Synodalia*, I/IV, pp. 218-219).

⁷⁴ Cf. LIBÂNIO, João Batista. “Da Apologética à Teologia Fundamental: a Revelação Cristã”. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes; BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs.). *Concílio Vaticano II: análise e prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, pp. 178-181.

⁷⁵ Cf. ALMEIDA, Antônio José de. *Igrejas Locais e Colegialidade Episcopal*. São Paulo: Paulus, 2001, pp. 61-67.

⁷⁶ Cf. FORTE, Bruno. *A Igreja, Ícone da Trindade. Breve Eclesiologia*. São Paulo: Loyola, 1987, pp. 70-75.

natureza e sua missão, isto é, de que ela é sinal e instrumento de salvação para toda a humanidade e, por isso, entra em comunhão com o mistério humano.

Assim, se descortina uma perspectiva nitidamente histórico-salvífica, radicada na consciência de que a Igreja de Deus –*Ekklesia tou Theou*– se origina do coração do Pai, pelo Filho e pelo Espírito Santo. Por isso, as duas Constituições são nitidamente cristocêntricas⁷⁷.

Essa visão está de acordo com o papel central de Jesus Cristo na sua Igreja. Ele é o centro e não a Igreja. O teólogo Leonardo Boff analisando o primeiro capítulo da *Lumen Gentium* afirma que em nenhum lugar do capítulo se define o que se entende por mistério, contudo a exposição da matéria mostra que se trata do mistério como o entendiam os cristãos nos primórdios da Igreja. Fala-se mais de Deus, da Santíssima Trindade, do Filho e do Espírito do que da Igreja. Assim, aprofundam-se aquelas realidades, verdadeiramente misteriosas, que estão nos fundamentos da Igreja, dão significado mistérico e sacramental à Igreja e constituem a razão de ser da Igreja⁷⁸.

A mudança histórica conciliar pressupõe um novo paradigma de compreensão: uma concepção dinâmica, histórico-evolutiva, da realidade do mundo e, dentro dele, uma compreensão lúcida do caráter histórico do cristianismo e da Igreja, e da historicidade constitutiva de toda eclesiologia⁷⁹.

⁷⁷ HACKMANN, Geraldo Luiz Borges. “A Igreja da *Lumen Gentium* e a Igreja da *Gaudium et Spes*”. In: *TEOCOMUNICAÇÃO* 35 (2005), p. 674.

⁷⁸ Cf. BOFF, Leonardo. *Novas Fronteiras da Igreja: o futuro de um povo a caminho*. Campinas: Verus Editora, 2004, pp. 14-18. Esse autor ressalta que já no início da *Lumen Gentium* se fala “do plano do Pai eterno acerca da salvação eterna” (LG, 2). Exatamente esse constitui o significado primeiro de mistério. Depois, faz-se referência à missão do Filho e do Espírito Santo (LG, 3-4); e, por fim, explana-se a concepção do Reino de Deus, do qual a Igreja é “na terra o germe e o início” (LG, 5). A Igreja é mistério enquanto, com toda a sua realidade humana e divina, temporal e espiritual, se ordena ao plano de Deus sobre toda a humanidade. Ela é sinal do Reino já presente e, ao mesmo tempo, instrumento de sua implantação na história dos seres humanos. Nela se cruzam todos esses mistérios. O desígnio de Deus (Reino de Deus) é mais vasto e abrangente que a Igreja. Mas a Igreja é parte essencial desse projeto na história. Dessa forma, a Igreja é particularmente mistério pela união que nela se verifica entre o histórico-social com o espiritual divino. Não se pode dizer apenas que a Igreja é mistério porque nela atuam Deus e, de forma única, Jesus Cristo e o Espírito Santo. Eles atuam sim, mas unidos à materialidade institucional da Igreja. Aqui está o específico do mistério da Igreja: a coexistência, numa mesma realidade-Igreja, dos dois elementos, do divino e do humano. Bem o enfatiza o Vaticano II quando diz: na Igreja simultaneamente visível e espiritual, os elementos “não devem ser considerados duas coisas, mas formam uma só realidade complexa em que se conjuga o elemento humano e divino” (LG, 8).

⁷⁹ Para Giuseppe Ruggieri, o próprio Discurso com que João XXIII inaugurou o Concílio “é do princípio ao fim, uma só e contínua reflexão sobre o condicionamento histórico do Cristianismo e sobre a grande importância deste dado para o acontecimento conciliar”. Cf. RUGGIERI, G. “Fe e História”. In: ALBERIGO, G. – JOSSUA, J. P. *La Recepción del Vaticano II*. Madri: Cristiandad, 1987, p. 129.

Esta compreensão da história como *lugar teológico*, é assumida “não no sentido tradicional de encontrar nela a confirmação do que já se sabe, pela Revelação Cristã, mas no sentido estrito de elemento intrínseco da constituição da revelação e da constituição da Igreja”⁸⁰. Nem a revelação nem a Igreja são realidades caídas do céu, mas realidades acontecidas e constituídas na história e através de acontecimentos históricos concretos⁸¹. Reconhecida a historicidade da Igreja, dá-se também a compreensão de que toda atitude de distanciamento com relação à história e ao mundo, compromete o próprio sentido e a razão de ser da Igreja como tal.

Trata-se de uma verdadeira revolução eclesiológica operada pelo Concílio Vaticano II. Passa-se de Igreja sociedade perfeita a Igreja mistério e sacramento (LG, I); de Igreja identificada com a hierarquia a Igreja povo de Deus (LG, II); de uma Igreja eclesiocêntrica a uma Igreja servidora e profundamente atenta aos sinais dos tempos⁸² (GS, 4,11,44); de uma Igreja triunfalista a uma Igreja pecadora que caminha como peregrina rumo à escatologia (LG, VII); de uma Igreja que identifica a católica como a única Igreja de Jesus, a uma Igreja que reconhece que a Igreja de Jesus “subsiste” na católica, mas que há elementos verdadeiramente de salvação nas outras Igrejas e denominações cristãs (LG, 15); de uma Igreja que considera as outras religiões simplesmente como obra do maligno e que a Igreja é a única tábua de salvação, a uma Igreja que reconhece elementos da graça do Espírito em todas as religiões (LG, 16) e busca um diálogo inter-religioso com elas; de uma Igreja universal identificada com Roma a uma valorização das Igrejas particulares ou locais; de uma Igreja ocidental e européia a uma Igreja com

⁸⁰ VELASCO, Rufino. *A Igreja de Jesus: processo histórico da consciência eclesial*. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 236.

⁸¹ O teólogo Gerald O’Collins ressalta que a dimensão histórica da Revelação rompeu com o esquema rígido de revelação como conjunto de verdades. E implicou também que se superasse a dimensão de passado (revelação fundante) e se acentuasse também a dimensão de presente (revelação atualizada, dependente). “Deus que outrora falou (passado), mantém (presente) um permanente diálogo com a Esposa de seu Filho dileto” (DV, 8). Cf. O’COLLINS, Gerald. *Teologia Fundamental*. São Paulo: Loyola, 1991, p. 126.

⁸² Quando o papa João XXIII insistia na importância de se estar atento aos *sinais dos tempos*, na importância do *aggiornamento* da Igreja, na importância de distinguir entre a substância dos dogmas e sua formulação histórica, no fundo estava removendo algo considerado intocável durante muitos séculos: um conceito bem preciso de imutabilidade da fé e de imutabilidade da Igreja. Sobretudo desta última, já que a “ideia da absoluta imutabilidade das formas dogmáticas é somente um aspecto, o intelectual e doutrinário, da consciência de imutabilidade da própria Igreja”. Cf. FRANCO, Ricardo. “Hermenéutica del Magisterio”. In: *Teología y Magisterio*. Salamanca: Sigueme, 1987, p. 190.

consciência de universalidade; de uma Igreja que vinha a longo tempo de uma atitude defensiva diante do mundo moderno à uma Igreja em diálogo com ele, e que se abre à realidade que a circunda e a transcende e, mais que isso, se torna parceira de todos os homens e mulheres de boa vontade na construção de um mundo novo e identifica-se com as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias de toda a humanidade, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem (GS, 1). Passa-se do anátema ao diálogo, leva-se a sério o progresso humano, reconhece-se a autonomia da criação, buscando a transfiguração do mundo rumo ao Reino definitivo de Deus⁸³.

O teólogo Boaventura Kloppenburg ao sintetizar a finalidade do Concílio afirma que ele queria que sua apresentação doutrinária fosse missionária, dominada pelo cuidado apostólico de evangelização do mundo, devido a própria vontade de Cristo que,

Não disse somente: ‘Eu sou a Verdade; acrescentou: ‘Eu sou a Vida’ (...). Não declarou somente: ‘Vim para dar testemunho da Verdade’; acrescentou: ‘Vim para que tenham vida, e a tenham em abundância’”. Assim, “o cristianismo não é só a revelação das verdades, é também a comunicação da vida, da própria vida de Jesus Cristo⁸⁴.

Estas mudanças estão profundamente articuladas às urgências pastorais e evangelizadoras que o tempo apresentava e confirmam a elaboração de uma eclesiologia que tem como principal meta a perspectiva pastoral e a adaptação desta às desafiadoras realidades contemporâneas. O Vaticano II inicia um novo método, indutivo. É a chamada doutrina dos sinais dos tempos, que descobre Deus nos acontecimentos, reconhecendo que o Espírito do Senhor dirige a história e estabelece sementes do Verbo em todas as culturas. “Por isto, o Vaticano II inicia uma teologia pastoral, que não é simples aplicação do dogma

⁸³ Cf. ALMEIDA, Antônio José de. *Lumen Gentium: a transição necessária*. São Paulo: Paulus, 2005, pp. 47-177; LIBÂNIO, João Batista. *Concílio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 107-140; Idem. “A Trinta Anos do Encerramento do Concílio Vaticano II: chaves teológicas de leitura”. In: *Perspectiva Teológica* 27 (1995), pp. 309-320; SABUGAL, Santos. *A Igreja serve de Deus: para uma eclesiologia do serviço*. São Paulo: Paulus, 1997, pp. 87-135. O discurso de encerramento do Vaticano II, proferido pelo papa Paulo VI em 08 de dezembro de 1965, sintetiza toda esta novidade: “A religião do Deus que se fez homem encontrou-se com a religião – porque assim é – do homem que se faz Deus. Que aconteceu? Um choque, uma luta, uma condenação? Poderia ter acontecido isso, porém não foi assim. A antiga história do samaritano foi a pauta da espiritualidade do Concílio. Uma simpatia imensa penetrou-o todo. A descoberta das necessidades humanas (...) absorveu a atenção de nosso Sínodo”.

⁸⁴ KLOPPENBURG, Boaventura – VIER, Frederico (Orgs.). *Compêndio do Vaticano II: constituições, decretos, declarações*. Petrópolis: Vozes, 2000, p.11.

à prática; ao contrário, vê o âmbito pastoral como constitutivo da própria teologia, como ponto de partida e ponto de chegada”⁸⁵. É inegável que o Concílio trouxe possibilidades novas de articular fé e vida, fé e história, ao iniciar uma etapa nova, sob o signo de uma consciência clara da historicidade da fé, da Igreja e de toda reflexão teológica e eclesiológica, junto também, com a convicção de que é preciso reconsiderar sempre, a partir da própria história, a versão histórica a ser dada à fé, à Igreja, para a libertação da própria história segundo o Evangelho de Jesus Cristo.

A eclesiologia conciliar está marcada pela consciência da Igreja e por sua renovação que permitiu uma abertura para o mundo moderno, na medida em que reconhece a autonomia da realidade terrestre. Além disso, ela favorece a superação do individualismo econômico, social, político e religioso, ao dar novo vigor a importância da dimensão comunitária⁸⁶, e abre caminho para a volta às fontes, revalorizando a patrística e, sobretudo, a Palavra de Deus, criando novas possibilidades para o diálogo em diversas direções: uma Igreja que superou o fechamento em si mesmo para ser uma Igreja em relação à Trindade (LG), à missão (AG), ao mundo (GS), às outras Igrejas cristãs (UR) e às outras religiões (NA)⁸⁷. O Vaticano II não é um acontecimento do passado. Ele ainda está acontecendo, a vida da Igreja atual e a vida de fé de cada um de seus membros, transcorrem sob esse acontecimento. Depois do Vaticano II, este espírito comunitário refletir-se-á nas conferências episcopais, sínodos, conselhos pastorais, na preocupação pela paz no mundo, nos diálogos inter-religiosos, etc.

A celebração do Concílio e a primeira etapa do pós-Concílio foi uma autêntica primavera, um verdadeiro Pentecostes, como havia desejado João XXIII, um real *aggiornamento*: a renovação da liturgia, um novo impulso no diálogo ecumênico e inter-religioso, um novo modelo de formação sacerdotal,

⁸⁵ Cf. CODINA, Víctor. “O Vaticano II, um Concílio em processo de recepção”. In: *Perspectiva Teológica* 37 (2005), p. 94.

⁸⁶ Esta contribuição se deve especialmente a Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* que afirma: o ser humano é social, homem-mulher (GS, 12), a família é a primeira comunidade humana (GS, 47-52), a vida humana é chamada à comunidade, a formar uma única família entre todos, a imagem da Trindade, buscando o bem comum de todos (GS, 23-32), uma comunidade econômico-social, onde os bens sirvam a todos (GS, 63-72), uma comunidade política que respeite os direitos de todos e busque o bem comum (GS, 73-76), uma comunidade internacional, em paz, colaboração e justiça (GS, 77-91).

⁸⁷ Cf. GODOY, Manoel. “Concílio Vaticano II: balanço e perspectivas à luz dos seus 40 anos”. In: *REB* 259 (2005), pp. 583-597.

a renovação da vida religiosa, uma nova consciência do laicato e um grande aprofundamento e difusão da Bíblia. O adjetivo *conciliar* representava toda esta novidade, diante do *pré-conciliar*⁸⁸. Porém, todo esse processo não transcorreu sem conflito. A tarefa de *aggiornamento* levou a Igreja a um momento de crise e de purificação. O teólogo José Comblin afirma que “já durante a realização do Concílio articulou-se uma reação negativa às conclusões conciliares”⁸⁹. Estes conflitos têm sua origem no processo de mudança e renovação, desencadeados pelo Vaticano II, que levou a Igreja a superação de estruturas e práticas seculares. Em sua obra, *Igreja: carisma e poder*, o teólogo Leonardo Boff deu ênfase ao modo como a Igreja assimilou estruturas seculares de organização a partir do Império Romano e da sociedade feudal⁹⁰. “É muito difícil defender a posição teológica segundo a qual todas essas estruturas são de direito divino (*ius divinum*) e constituem a própria natureza da Igreja. Como demonstra a história, a Igreja foi sempre influenciada pela sociedade em que viveu”⁹¹.

A história registra como são delicados e importantes os primeiros tempos que seguem a todo Concílio⁹². Delicados porque neles se abrem caminhos capazes de imprimirem uma nova forma ao cristianismo e à Igreja, mas através de altos e baixos, de avanços e retrocessos, “de resistências tenazes por parte dos que sempre veem, no desmoronamento de uma determinada forma histórica de tradição ou de Igreja, o desmoronamento da própria tradição ou da própria Igreja”⁹³. E importantes, porque neles se decide, através das tensões e conflitos, o destino de um Concílio e o que ele significará para o futuro da vida eclesial.

O Vaticano II marca o encontro da Igreja com a modernidade sob o signo do diálogo. E justamente a partir deste encontro surgem tensões e controvérsias, já que para alguns o Concílio significou um novo Pentecostes e

⁸⁸ Cf. CODINA, Victor. *Para compreender a Eclesiologia a partir da América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1993, pp. 175-182.

⁸⁹ Para esse autor “a euforia suscitada pelo Vaticano II durou apenas 03 ou 04 anos”. COMBLIN, José. *O Povo de Deus*. São Paulo: Paulus, p.7; ver também: ALBERIGO, Giuseppe & JOSSUA, Jean Pierre. *La Reception de Vatican II*. Paris: Cerf, 1985, p. 20.

⁹⁰ Cf. BOFF, Leonardo. *Igreja: Carisma e Poder: Ensaios de Eclesiologia Militante*. Petrópolis: Vozes, 1982, pp. 110-144.

⁹¹ FUELLENBACH, John. *Igreja: comunidade para o Reino*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 152.

⁹² Cf. ALBERIGO, Giuseppe. *História dos Concílios Ecumênicos*. São Paulo: Paulus, 1995.

⁹³ VELASCO, Rufino. *Op. cit.*, p. 239.

para outros significou a decadência e dissolução da identidade católica. A renovação desejada não ocorreu em clima de tranquilidade, nem rapidamente como muitos esperavam. Tensões e crises são próprias dos momentos de grandes transformações, e inevitáveis nos tempos pós-conciliares. No entanto, um maior discernimento mostra que tensões e crises nem sempre têm a sua origem no Concílio. É, em parte, o caso do Vaticano II. As causas dos problemas da Igreja já vinham desde séculos passados.⁹⁴ Contudo, deve-se reconhecer que há motivações intrínsecas ao próprio Vaticano II, o qual, como toda obra humana, foi limitado.

Os documentos conciliares foram fruto de um grande esforço dos padres conciliares, sobretudo do papa Paulo VI, para conseguirem sua aprovação quase por unanimidade. Para se estabelecer esta grande maioria, foi necessário o acolhimento de numerosas emendas (*modi*) aos textos por parte da minoria, que tinha dificuldades em aceitá-los sem correções, por considerá-los excessivamente progressistas. O resultado é que não se conseguiu uma síntese acabada entre a tradição de Trento e Vaticano I e o novo do Vaticano II. De fato, há uma justaposição de teologias, o que permite duas exegeses diversas dos textos do Concílio. Por exemplo, analisando a Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, A. Acerbi detectou uma eclesiologia jurídica e outra de comunhão⁹⁵. Isto facilitou diversas hermenêuticas do Vaticano II⁹⁶.

⁹⁴ Somente uma memória muito reduzida poderia culpabilizar o Concílio por uma *crise* que tinha as suas causas muito antes e alhures, mesmo que ficássemos só no âmbito intra-eclesial. Desde a crise modernista até as resistências ao ecumenismo, passando pelo problema dos padres operários, a *nouvelle théologie* e as dificuldades enfrentadas pelo movimento bíblico e litúrgico, a Igreja pré-conciliar viveu de sobressalto em sobressalto. Por isso, identificar o pós-Concílio com a crise é idealizar o pré-Concílio como um tempo de serenidade que nunca existiu. Cf. CODINA, Victor. “O Vaticano II, um Concílio em processo de recepção”. In: *Perspectiva Teológica* 37 (2005), p. 90; LIBÂNIO, João Batista. “A Trinta Anos do Encerramento do Concílio Vaticano II: chaves teológicas de leitura”. In: *Perspectiva Teológica* 27 (1995), pp. 302-305.

⁹⁵ Cf. ACERBI, Antonio. *Due Ecclesiologie: ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella Lumen Gentium*. Bologna: Dehoniane, 1975.

⁹⁶ Neste sentido, poderia se afirmar que na *Lumen Gentium* estão presentes duas eclesiologias, e a partir daí, acusar de ambiguidade a doutrina eclesiológica conciliar, a ponto de se poder tirar dela as mais divergentes conclusões. Para evitar este perigo, deve-se ter presente que o “consenso” conciliar não põe tudo ao mesmo nível. Há perspectivas de fundo, reflexões básicas que serviram de orientação fundamental para a maioria conciliar na elaboração não só da *Lumen Gentium*, mas também de cada documento; e há “modos” ou incisos, introduzidos pela minoria conciliar a partir de outra mentalidade. Cf. LIBÂNIO, João Batista. *Concílio Vaticano II. Em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005, pp.101-105. Outra chave interpretativa foi sugerida pelo cardeal Suenens, pouco depois do encerramento do Concílio: “extrair da ganga dos incisos e dos circunlóquios as afirmações básicas e centrais”. Para este autor o inaceitável seria fazer “uma hermenêutica a partir dos incisos.” Cf.

O Concílio foi desconcertante para muitos. A recepção deste *aggiornamento* foi acolhida, num primeiro momento, com simpatia e grande entusiasmo, no entanto, passado esse primeiro momento, houve, em vários níveis da instituição eclesial, uma reação anticonciliar consciente e planejada que recebeu o nome de *restauração*. O teólogo Victor Codina afirma que “muitos creram que o Vaticano II tinha ido longe demais, que se tinha que freiar a recepção do Concílio, promover uma restauração, uma leitura do Vaticano II a partir da tradição do Vaticano I”. E prossegue constatando que esta situação “começou já no tempo de Paulo VI e manteve-se no pontificado de João Paulo II”⁹⁷. Mas, é inegável, também, que em muitos cristãos de todos os setores da instituição eclesial, a renovação conciliar foi assumida com grande força, podendo configurar uma verdadeira recepção do Concílio. Esta realidade mostra que não é nada fácil estar à altura da mudança histórica desencadeada pelo Concílio, e que esta mudança se realiza necessariamente através de um processo que, obrigatoriamente, não precisa ser linear e uniforme.

A época histórica que o Vaticano II se propôs a encerrar está definitivamente encerrada, e a nova época que pretendeu abrir continua aí, aberta e cada vez mais complexa e desafiadora neste início de novo milênio. O Vaticano II é um Concílio ainda em processo de recepção⁹⁸. Neste sentido,

SUENENS, Leon Joseph, *A co-responsabilidade na Igreja de hoje*. Petrópolis: Vozes, 1969, p.18.

⁹⁷ CODINA, Victor. *Op. cit.*, pp. 99-100. O próprio Cardeal Joseph Ratzinger, prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, vinte anos após o encerramento do Concílio, mostrava-se pessimista sobre os seus frutos: “É incontestável que os últimos vinte anos foram decisivamente desfavoráveis à Igreja Católica. Os resultados que se seguiram ao Concílio parecem opor-se cruelmente às esperanças de todos (...). Esperava-se uma nova unidade católica, e sobreveio uma divisão tal que, nas palavras de Paulo VI, passou-se da autocrítica à autodestruição (...). Esperava-se um salto para a frente e nos encontramos diante de um progressivo processo de decadência que se desenvolveu, em boa medida, sob o signo de um pretense ‘espírito do Concílio’, provocando deste modo seu descrédito”. Cf. RATZINGER, Joseph; MESSORI, Vittorio. *A fé em crise? O cardeal Ratzinger se interroga*. São Paulo: EPU, 1985.

⁹⁸ O próprio papa João Paulo II, na Carta Apostólica *Tertio millennio adveniente*, preparatória para o Jubileu do ano 2000, faz uma vibrante defesa do Vaticano II e urge sua recepção: “O exame de consciência deve olhar também para a recepção do Concílio, este grande dom do Espírito à Igreja no final do segundo milênio. Em que medida a palavra de Deus chegou a ser plenamente a alma da teologia e a inspiradora de toda a existência cristã, como pedia a *Dei Verbum*? Vive-se a liturgia como ‘fonte e cume’ da vida eclesial, segundo os ensinamentos da Sacrosanctum Concilium? Consolida-se, na Igreja Universal e nas Igrejas particulares, a eclesiologia de comunhão da *Lumen Gentium*, dando espaço aos carismas, aos ministérios, às várias formas de participação do povo de Deus, ainda que sem admitir um democratismo e um sociologismo que não reflitam a visão católica da Igreja e o autêntico Espírito do Vaticano II?

pode-se dizer que a mais importante implicação do acontecimento conciliar ainda está no futuro. Com razão, o teólogo Karl Rahner afirmava tratar-se de um novo começo, talvez comparável ao exigido pela inculturação da Igreja, nascida na Judéia, no mundo greco-romano⁹⁹.

A recepção, pela Igreja, apesar do caminho já feito, está no começo do começo. A proposta conciliar de *aggiornamento* abrange a configuração global da Igreja e por isso é um desafio à conversão da própria Igreja, como um todo. Entretanto só haverá verdadeira e plena recepção quando a Igreja se tornar capaz de modificar a configuração das estruturas institucionais¹⁰⁰, quando conseguir implementar instrumentos legais concretos para uma colocação em prática do Espírito conciliar.

O Concílio não realizou, na verdade, a passagem total da Igreja de uma era para a outra. Muitos pontos ficaram presos a visões anteriores, pré-conciliares, já superadas na objetividade histórica, mas não assumidas na consciência e prática eclesial. Ele mesmo apresentou princípios e orientações gerais mais que disposições operativas que vinculassem eficazmente o conjunto da Igreja e se tornassem realidade concreta¹⁰¹.

O *aggiornamento* conciliar, aprovado pela Assembléia Episcopal presidida pelo papa e confirmado pelos papas que sucederam João XXIII não é para a Igreja um caminho opcional, é exigência da fidelidade à fé, um caminho irrenunciável e aberto à esperança, uma responsabilidade que é de todos.

Uma interrogação fundamental deve também ser levantada sobre o estilo das relações entre a Igreja e o mundo. As diretrizes conciliares, - presentes na *Gaudium et Spes* e em outros documentos- de um diálogo aberto, respeitoso e cordial, acompanhado, contudo, por um testemunho da verdade, continuam sendo válidas e chamam-nos a um compromisso ulterior”. (TMA, 36). Cf. JOÃO PAULO II. *Carta Apostólica Tertio Millennio Adveniente*. São Paulo: Paulus, 1994.

⁹⁹ Teologicamente falando, existem para Karl Rahner, três grandes épocas na história da Igreja. Dessas três, a terceira apenas começou, tornando-se observável oficialmente no Vaticano II. Cf. FUELLENBACH, John. *Igreja: comunidade para o Reino*. São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 144-153.

¹⁰⁰ Em abril de 2009, cerca de 300 teólogos e responsáveis de comunidades de base assinaram um documento intitulado *Frente à crise eclesial*, em que constata a “perda de credibilidade da instituição eclesial”, cuja “causa principal é a infidelidade do Vaticano II e o medo frente às reformas que ele exigia da Igreja”. Cf. http://www.ihu.unisinos.br/index.php?option=com_noticias&Itemid=18&task=detalhe&id=21295, acessado em 12 de julho de 2010; também para o teólogo Leonardo Boff, “a verdadeira crise da Igreja é estrutural, crise que concerne à sua institucionalidade histórico-social”. Cf. <http://www.adital.com.br/site/noticia.asp?lang=PT&cod=49328>, acessado em 12 de julho de 2010.

¹⁰¹ LIBÂNIO, João Batista. “A Trinta Anos do Encerramento do Concílio Vaticano II: chaves teológicas de leitura”. In: *Perspectiva Teológica* 27 (1995), p. 328.

A recepção do Vaticano II não é uma mera questão jurídica, mas um problema teológico: questão de espírito e do Espírito. Dessa forma, não se trata apenas de entender e aprofundar os documentos conciliares, a recepção do Concílio é bem mais do que a aplicação de seus textos¹⁰². O maior acontecimento eclesial do século XX, como afirma o teólogo Cleto Caliman, “não pode ser reduzido a uma coletânea de textos”¹⁰³. Trata-se também de continuar o Concílio e fazê-lo avançar na direção da mudança histórica e do novo paradigma de compreensão da Igreja iniciado por ele. Existem tarefas não realizadas, que fazem do Concílio Vaticano II um “Concílio de transição e não um Concílio de realização acabada”¹⁰⁴.

Um Concílio do porte do Vaticano II necessita de tempo para amadurecer seus frutos. Todavia não pode transformar-se em doutrina rígida e fixa que impeça novas direções. Portanto, recepção e caminhada, memória e esperança que implica numa renovação profunda de mentalidade e numa radical conversão em face da Palavra de Deus. Não se pode ser fiel ao Concílio a não ser indo para além dele, em assimilação e criatividade permanentes, sempre suscitados pelo Espírito Santo. Este propósito foi assumido com vigor pela Igreja na América Latina, já que o Vaticano II,

Como espírito e como conjunto de documentos oficiais incidiu com grande impacto sobre a Igreja da América Latina. Tendo basicamente duas funções decisivas: legitimar a renovação da Igreja já em curso e permitir uma recepção criativa do Concílio a partir de uma ótica diferente daquela que foi pensado, feito e elaborado, a partir da perspectiva dos pobres¹⁰⁵.

Neste sentido, o Concílio representou para a Igreja latino-americana a abertura que faltava para possibilitar o despertar de sua originalidade. Este acolhimento criativo do Vaticano II e sua contribuição para o desenvolvimento de uma eclesiologia latino-americana serão desenvolvidos nas próximas partes do presente trabalho.

¹⁰² Cf. ROUTHIER, G. “La réception dans le débat théologique actuel”. In: LEGRAND, H.; MANZANARES, J.; GARCÍA Y GARCÍA, A. (eds.). *La recepción y la communion entre las Iglesias. Actas del Coloquio Internacional de Salamanca de 1996*. Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia, 1997, pp. 29-70.

¹⁰³ CALIMAN, Cleto. “A Eclesiologia do Concílio Vaticano II e a Igreja no Brasil”. In: GONÇALVES, Paulo Sérgio Lopes & BOMBONATTO, Vera Ivanise (Orgs.). *Concílio Vaticano II: análise e prospectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 238.

¹⁰⁴ BELLOSO, J. M. Rovira. “Significación histórica del Vaticano II”. In: FLORISTÁN, C.; TAMAYO, J. *El Vaticano II, Veinte años después*. Madrid: Cristiandad, 1985, p. 22.

¹⁰⁵ BOFF, Leonardo. *Do lugar do Pobre*. Petrópolis: Vozes, 1984, p. 20.