

Mara Bontempo Reis
Paulo Victor Zaquieu-Higino
Rodrigo Portella
(Organizadores)



◀ CONCÍLIO VATICANO II ▶

O CATOLICISMO DE JOÃO XXIII A FRANCISCO



Mara Bontempo Reis
Paulo Victor Zaquieu-Higino
Rodrigo Portella
(Organizadores)

CONCÍLIO VATICANO II: O Catolicismo de João XXIII a Francisco



© Resistência Acadêmica Soluções Educacionais e Editorial

www.editoraresistencia.com

Brasil

Todos os direitos reservados. Nenhuma parte desta obra poderá ser reproduzida ou transmitida por qualquer forma e/ou quaisquer meios (eletrônicos ou mecânico, incluindo fotocópias e gravação) ou arquivada em qualquer sistema ou banco de dados sem permissão escrita da editora.

Editor chefe

Paulo Victor Zaquieu-Higino

Conselho editorial

Amanda Chaves Pinheiro (IF Sudeste de MG)

Dalvania Pinho Domingues (UENF)

Darlan Silveira Marum (UENF)

Dênisson Glêison Martins da Silva (FAETEC)

Joaquim Costa (Universidade do Minho)

Marcelita Marques França (UENF)

Maria Cecília dos Santos Ribeiro Simões Rodrigues (UFJF)

Paulo Igreas (UNESA)

Pedrita Reis Vargas Paulino (Faculdade Machado Sobrinho)

Pericles Andrade (UFS)

Queitilane de Souza Sales (UENF)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

CIP - Catalogação na Publicação

G963p Concílio Vaticano II: o catolicismo de João XXIII a Francisco / Mara Bontempo Reis; Paulo Victor Zaquieu Higino; Rodrigo Portella (orgs.).
Cardoso Moreira, RJ : Resistência Acadêmica, 2023.
256 p. ; 23 cm.

ISBN: 9786599263972

1. Igreja católica – História – Séc. XX. 2. Concílio Vaticano (2. : 1962-1965). I. Reis, Mara Bontempo (org.). II. Zaquieu-Higino, Paulo Victor (org.). III. Portella, Rodrigo (org.).

CDD 262.5

Glaucilene Mariano Sales – Bibliotecária – CRB-7/5493.

Agradecimentos

O II Simpósio de Estudos do Catolicismo, do qual resultou o presente livro, foi promovido pelo Núcleo de Estudos do Catolicismo (NEC) da Universidade Federal de Juiz de Fora, Brasil, em parceria com o Centro de Investigação em Teologia e Estudos de Religião (CITER), da Universidade Católica Portuguesa. Externamos nosso agradecimento ao Dr. José Maria Coutinho, do CITER-U-CP, que, representando a parte lusa do Simpósio, foi incansável em seu trabalho de articulação do evento no âmbito do CITER e dos meios acadêmicos de Portugal. A ele nosso reconhecimento e gratidão!

Agradecemos também aos que colaboraram com a realização do II Simpósio Internacional de Estudos do Catolicismo: equipe da organização, comissão científica e conferencistas.

Comissão Organizadora NEC-UFJF

Sumário

Apresentação, 6

Mara Bontempo Reis e Gabriel Monteiro Vale

1 Catolicismos em disputas: narrativas de poder e política em um mundo secularizado, 9

Nilmar de Sousa Carvalho

2 Vozes dissonantes e a crítica ao Concílio Vaticano II, ontem e hoje, 39

Adélio Fernando Abreu

3 Catolicismo, Estado, direitos humanos e liberdade religiosa a partir do Concílio Vaticano II, 67

Pedro Vaz Patto

4 O diálogo ecumênico e inter-religioso na Igreja Católica: do evento Vaticano II ao magistério do Papa Francisco, 79

Elias Wolff

5 Gênero e sexualidade no catolicismo: Desafios e interpelações para o diálogo, 89

Claudio de Oliveira Ribeiro, Giovanna Sarto e Rubia Campos Guimarães Cruz

6 Sinodalidade e democracia deliberativa na Igreja: A renovação da estrutura eclesial a partir de Francisco e de Jürgen Habermas, 99

Sérgio Ricardo Coutinho

7 Um Concílio que conciliou? Feitos e desfeitos do pós Concílio, 107

Rodrigo Portella

Apresentação

Mara Bontempo Reis¹
Gabriel Monteiro Vale²

A parcela mais significativa da tradição religiosa com mais adeptos no mundo é o Catolicismo. Contudo, se compararmos os números apurados pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) nos censos de 2000 e 2010, os católicos passaram de 73,6% para 64,6% da população brasileira. Apesar do declínio apontado no Censo, podemos observar um cenário amplo e plural do catolicismo brasileiro, com a presença de um catolicismo devocional, institucional, experiencial, midiático, carismático, dentre outros. Volney J. Berkenbrock considera que “o catolicismo presente no Brasil não é uma tradição unitária e se poderia falar em catolicismos, pois ele se apresenta em diversas faces”.

A pluralidade, embora bela, necessária e saudável, traz seus desafios aos tempos atuais, assim como imputou-os em séculos passados e exigiu rupturas e reformas a fim de “reunificar” as dissonâncias, buscar reflexão e esclarecer as questões emergidas. Sendo assim, o Concílio Vaticano II assinala um novo momento para a Igreja Católica no que diz respeito ao alcance evangélico, participação e decisões de seus agentes institucionais na sua organização, estrutura e ação no mundo diante da modernidade. Isto é, um mundo moderno que se apresentava com todas as suas faces e desafios à Igreja, que necessitava forjar constantemente meios mais adequados para atingir seu fim último: a salvação das almas – ou, em outras palavras: a redescoberta do sagrado, a transcendência, o amadurecimento humano, a caridade, a busca pelo ser, etc.

Destarte, o Núcleo de Estudos do Catolicismo (NEC), do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, promoveu entre os dias 07 e 10 de março de 2022, o II Simpósio Internacional de Estudos do Catolicismo, tendo como temática central o “Concílio Vaticano II: O Catolicismo de João XXIII a Francisco”. O referido Concílio, considerado um importante evento institucional da história das religiões, é tido como um momento de renovação, abertura, diálogo e desejo de novas experiências em diversos campos.

Diante da ampla temática proposta para o Simpósio, o evento reuniu pesquisadoras e pesquisadores de diversas instituições, tanto do Brasil quanto do exterior, como Portugal, México e Itália, que têm no escopo de suas investigações o catolicismo e suas distintas dinâmicas, buscando construir espaços de debates sobre a atuação de grupos, agentes, ideias, a partir de diferentes alicerces teóricos e epistemológicos. Foram 274 participantes, 136 comunicações inscritas nos 17 grupos de trabalhos ativos, diversos minicursos e relevantes mesas redondas e conferências. Assim como o I Simpósio gerou o seu primeiro livro, que reuniu os textos mais importantes, agora apresentamos os textos de renomados pesquisadores e pesquisadoras com reflexões relevantes acerca do tema central proposto para o II Simpósio.

No primeiro capítulo assinado, pelo Me. Nilmar de Sousa Carvalho, sob o título “Catolicismos em disputas: narrativas de poder e política em um mundo secularizado”, o autor traz muitos apontamentos no que diz respeito às transformações ocorridas no Brasil e como a Igreja precisou disputar espaço e dialogar com outros agentes do campo social brasileiro. Com intuito de uma

1 Doutoranda em Ciência da Religião - UFJF.

2 Mestrando em Ciência da Religião - UFJF.

melhor compreensão desta movimentação da Igreja e de seus atores socioeclesiais católicos analisados no texto, o autor recorreu ao conceito de campo social proposto por Pierre Bourdieu.

No capítulo escrito pelo Prof. Dr. Adélio Fernando Abreu, intitulado “Vozes dissonantes e a crítica ao Concílio Vaticano II, ontem e hoje”, o autor traz para reflexão as diferentes ideias e críticas conciliares surgidas ao longo do percurso de várias décadas até os tempos atuais. Abreu busca elucidar importantes análises desenvolvidas no pós-Concílio, apresentando os debates polêmicos ocorridos desde o início, a hermenêutica que se tornou a base do sínodo de 1985, o processo de interpretação da história conciliar a partir de meados da década de 1980 e a controvérsia hermenêutica que se estabeleceu, principalmente durante o pontificado de Bento XVI.

O texto escrito pelo Prof. Dr. Pedro Maria Godinho Vaz Patto, denominado “Catolicismo, Estado, direitos humanos e liberdade religiosa a partir do Concílio Vaticano II”, traz uma relevante abordagem acerca da trajetória histórica da Igreja Católica no que diz respeito ao reconhecimento da importância da liberdade religiosa. Segundo o autor, o percurso não foi linear, todavia resultou no reconhecimento da declaração *Dignitatis Humanae*, do Concílio Vaticano II, na qual a liberdade religiosa é fundamentada na dignidade da pessoa humana. Seu texto é inspirado na sua experiência como um dos representantes da Igreja Católica na Comissão de Liberdade Religiosa em Portugal. Segundo o referido autor, essa comissão é um órgão de consulta do governo estabelecido pela Lei da Liberdade Religiosa, no qual estão também representadas diversas comunidades religiosas minoritárias.

O capítulo 4 é escrito pelo Prof. Dr. Elias Wolff, e intitulado “O diálogo ecumênico e inter-religioso na Igreja Católica: do evento Vaticano II ao magistério do Papa Francisco”. Em seu texto, Wolff aponta que os dois horizontes de diálogo presentes no magistério conciliar e subsequente da Igreja Católica, trazem elementos perenes que atravessam a história da Igreja pós-concílio, arraigados no magistério do Vaticano II e atualmente sendo desenvolvidos no pontificado de Francisco. O autor busca aclarar que, apesar da vivência e compreensão ocorrerem de maneira específica em cada contexto, eles inter-relacionam os campos “teológico, doutrinal, pastoral e social”.

O texto do capítulo 5, “Gênero e Sexualidade no Catolicismo: desafios e interpelações para o Diálogo”, escrito pelo Prof. Dr. Claudio de Oliveira Ribeiro, Ma. Giovanna Sarto e Ma. Rubia Campos Guimarães Cruz, é resultado dos debates desenvolvidos pelo Grupo de Trabalho (GT) “Gênero e Sexualidade no Catolicismo”. O objetivo do GT, coordenado pelas autoras e autor deste texto, foi explorar os desafios e contribuições no que diz respeito aos estudos de gênero e de diversidade sexual no contexto da Ciência da Religião e da Teologia para o Catolicismo.

Com o título “Sinodalidade e democracia deliberativa na Igreja: a renovação da estrutura eclesial a partir de Francisco e de Jürgen Habermas”, o Prof. Dr. Sergio Ricardo Coutinho assina o capítulo 6 e nos traz significativos aspectos da proposta de uma Igreja sinodal, Igreja que “caminha junto com os homens”, reafirmada pelo Papa Francisco, que aponta um novo panorama para as possibilidades políticas, sobretudo no que diz respeito à governança e defesa da dignidade humana. O autor conceitua que este “Sínodo sobre a Sinodalidade vai alterar a estrutura eclesial, a partir de uma ética do discurso, e dará início a uma prática democrática de tipo deliberativa”.

O Prof. Dr. Rodrigo Portella, um dos idealizadores do Simpósio e também coordenador do NEC, no capítulo intitulado “Um Concílio que conciliou? Feitos e desfeitos do (pós) Concílio”, que ele mesmo classifica como livre reflexão do que, propriamente, investigação pormenorizada, já tão sobejamente realizada, nos brinda com texto que nos questiona, confronta e instiga à busca de novas óticas, e passa a compor a expressiva literatura que abarca as pesquisas acerca do Concílio

Vaticano II, nas suas mais diversas nuances.

Por último faz-se saber informação sobre a formatação dos textos/capítulos e das normas de referências e citações bibliográficas. Os organizadores do livro sugeriram aos autores (as) determinados balizamentos quanto às configurações estéticas e de citações bibliográficas de seus textos. Contudo, deixaram também a liberdade para cada autor (a), conforme seu juízo, acolher ou não os modelos de formatação e bibliográficos sugeridos. Portanto, entre um capítulo e outro o leitor e a leitora poderão encontrar diferenças quanto à configuração, estética e modelos bibliográficos de cada texto. Acreditamos que, assim como o Concílio Vaticano II acolheu a diversidade de olhares sobre o cristianismo e a Igreja, fazendo-os dialogar, não poderia ser diferente um livro que aborda o citado Concílio, a respeitar também ele entendimentos diversos sobre a forma e, claro, o conteúdo de cada texto.

Catolicismos em disputas: narrativas de poder e política em um mundo secularizado

Nilmar de Sousa Carvalho¹

1. Introdução

Com o advento da modernidade, o mundo ocidental sofreu profundas transformações na maneira de pensar a cultura, a política e a religião. Dentre os setores da sociedade que foram impactados, destaca-se a Igreja Católica que, pressionada por este momento histórico, na tentativa de encontrar meios para dialogar com uma sociedade cada vez mais multifacetada e, na certeza de que promoveria um *aggiornamento*, convocou o Concílio Vaticano II. Para tanto, um dos caminhos tomados foi abraçar a defesa das causas sociais. Essa atitude, sobretudo na América Latina, descortinou as várias faces do catolicismo e as suas disputas internas pelas novas expressões de poder.

Contudo, as disputas do Catolicismo dentro do contexto em destaque foram, em grande parte, consequências das transformações sofridas pelo mundo moderno, que dentre outros fatos, gerou uma crise de autoridade na instituição católica, pois representou uma ameaça a sua tentativa de permanecer, pretensamente, como marco civilizatório da cultura ocidental. Tais mudanças que ocasionaram a transformação espiritual do logos e do mito em razão lançaram dúvidas acerca das verdades da tradição defendida pela Igreja e comprometeram as relações entre religião e sociedade.

A modernidade, portanto, impôs um revés para o catolicismo ocidental que fora influenciado por uma concepção teocêntrica e teológica judaico-cristã deste o período patrístico, medieval e da contrarreforma. A nova concepção de mundo submeteu a história sagrada à crítica da razão, minando o consenso que a cercava. As instituições, costumes e normas sociojurídicas passaram a ser entendidas como produtos das condições, do comércio e de contratos sociais. No entanto, apesar dos avanços do conhecimento político e filosófico muitas questões ficaram sem soluções. Isso fez surgir um grupo de opositores do iluminismo contrário a lógica cartesiana do cogito ergo sunt. De maneira que, o século XIX ficou dividido entre o otimismo econômico dos partidários do progresso material e as desilusões dos espíritos abatidos pelos efeitos do iluminismo.

Diante desse conjunto de alterações, a Igreja Católica travou uma série de embates, utilizando-se de estratégias variadas para garantir a sua permanência na sociedade. Dentre os meios empregados, a instituição publicou algumas encíclicas e realizou o Concílio Vaticano I (1869-1870). O objetivo dessas medidas foi manter o seu status quo firmado no dogma da infalibilidade papal e na superioridade do poder espiritual sobre o temporal. Esse conjunto de ações revelou a preocupação da instituição, definida como *societas perfectas*, em salvaguardar a doutrina, evitando

1 Doutorando em Ciência da Religião (UFJF); Mestre em Ciência da Religião (UFJF); Licenciado em História pela Universidade Católica de Petrópolis (UCP); Bacharel em Filosofia pelo Centro Teológico do Maranhão (CETEMA). E-mail: nilmarcarv@hotmail.com

que a comunidade de crentes fosse influenciada pelos novos paradigmas do mundo moderno que estavam se consolidando. Vale ressaltar ainda que, o seu reposicionamento foi inspirado nos ideais do romantismo alemão de sentimento de revolta e de melancolia.

No Brasil durante a segunda metade do século XIX até a realização do Vaticano II (1962-1965), a Igreja Católica teve que lidar com as suas próprias disputas, sob os auspícios do ultramontanismo/romanização. Sob a orientação da encíclica *Quanta cura*, de Pio IX, passou a defender a sua autonomia contra as ingerências do poder político. Uma das disputas deste período envolveu, além da Igreja, o Império brasileiro e a maçonaria que reivindicava mais espaço na instituição católica e, que ficou conhecida como “a questão religiosa”. Com a mudança de regime (1889) em função do golpe de Estado, a Igreja precisou se reposicionar em relação o decreto de 07 de janeiro 1890, que estabeleceu a separação entre Igreja/Estado e, conseqüentemente, pôs fim ao regime de padroado.

Durante a primeira metade do século XX, a tônica da Igreja Católica no Brasil foi firmada na ideia de neocristandade. Acreditava que, sendo o Brasil um país majoritariamente católico e com a formação de grupos sociais bem articulados pressionando o poder político, a instituição conseguiria a posição que lhe caberia por direito nos negócios públicos. O projeto de neocristandade sofreu influência da filosofia política de Jacques Maritain. No Brasil o filósofo francês inspiraram Alceu Amoroso Lima e Paulo Freire.

Na segunda metade do século XX, o Brasil passou por profundas transformações e a Igreja precisou disputar com outros agentes o campo social brasileiro. Como ação prática em 1950 elaborou uma proposta de reforma agrária, em 1952 fundou a CNBB e nos anos seguintes criou o Movimento de Educação de Base. Com a eleição do Papa João XXIII (1958) a Igreja ganhou mais dinamismo com a convocação e realização do Vaticano II. Este espírito de renovação foi corroborado pela realização das Conferências Episcopais de Medellín e Puebla. Ao assumir o comando da Igreja em 1978, o papa João Paulo II, ao defender o retorno à grande disciplina, impôs um novo ritmo na condução do catolicismo e, na América Latina, novos embates se tornaram inevitáveis.

Para melhor compreender esta movimentação da instituição e seus atores socioeclesiais católicos que serão analisados, a pesquisa recorreu ao conceito de campo social proposto por Pierre Bourdieu. Souza² parafraseando Bourdieu destacou que, de acordo a ideia de campo social, os pensadores e militantes que pertenciam, especificamente, ao campo católico do período ou nele se inseriram buscaram fazer valer suas posições e obter espaço, reconhecimento e prestígio dentro do seu próprio campo de atuação e em outros campos de poder e de saber em disputa. Afinal, todo campo é um campo de forças em disputa para conservar ou transformar esse mesmo campo de forças, no qual se podem engendrar as estratégias dos produtores, a forma de arte que defendem, as alianças que estabelecem, as escolas que fundam e isso por meio dos interesses específicos que aí são determinados. Desse modo, pode-se dizer que aqueles que atuaram dentro e fora da instituição católica e, que atuaram nos mais diversos campos sociais de luta disputaram posições, elaboraram propostas, circularam ideias e estabeleceram relações de poder.

O objetivo, portanto, deste estudo é, seguindo uma visão cronológica dos acontecimentos e sem a pretensão de chegar a uma concepção conclusiva dos temas estudados, destacar a recepção da Igreja Católica com relação às transformações projetadas pelo mundo moderno e, no Brasil, apresentar as estratégias utilizadas pela instituição, que ora seguiu as determinações sugeridas

2 SOUZA, Rogério Luiz de. O pensamento de Jacques Maritain e de Emmanuel Mounier no campo católico brasileiro. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 39, nº 82, 2019. p. 177-198.

pela romanização, ora teve que lidar com os interesses socioeclesiais de forças de leigos que disputavam, com a instituição, espaço de poder dentro do campo social.

2. Catolicismo em crise: embate entre religião e modernidade.

O catolicismo, como uma tentativa de “marco civilizatório” da cultura ocidental, na visão da socióloga da religião Brenda Carranza³, sofreu um revés no momento em que não mais conseguiu influenciar os comportamentos e as consciências dos indivíduos, isto é, no instante em que outras referências religiosas ou não, passaram a ocupar seu lugar. Esse reposicionamento foi apontado como consequência da modernidade, descrita como um novo modo de compreender a história, reinterpretar o tempo e o espaço. Essas novidades se configuraram como um sistema cultural, deflagrando processos irreversíveis que atingiram, dentre outros setores, as relações entre religião e sociedade.

A modernidade, denominada de: “a grande aventura dos sentidos possíveis da experiência social” e, ainda, “a transformação espiritual do logos e do mito em razão”, foi percebida como “uma incongruência entre o mundo ordenado pela tradição, concretizado nos laços das comunidades primárias” e, “um admirável mundo novo, regido por outro modo de produção e divisão do trabalho”⁴. Diante dessa multiperspectiva aventada pelo mundo moderno, a Igreja Católica precisou forjar iniciativas que garantissem a sua permanência, agora incerta e, que fosse capaz de recuperar o seu papel de referência totalizante, outrora visibilizada nas diversas instâncias sociais. A instituição começou um irreversível processo de inflexão marcado por confrontos, alianças e ambiguidades.

Todavia, para compreender este contexto de disputas, é crucial tecer algumas considerações, mesmo que propedêuticas, acerca do conceito de modernidade e, a partir dele, elencar as reações que ocorreram no interior da instituição Católica. Segundo a socióloga da religião Danièle Hervieu-Léger⁵, a modernidade imprimiu algumas características que impactaram na concepção de sociedade contemplada pela Igreja. Dentre elas, vale ressaltar, uma espécie de imperativo da racionalidade que propôs uma adaptação coerente dos meios aos fins almejados. No plano das relações sociais, as transformações se deram em função de convencionar os indivíduos a manterem o seu *status* social em função apenas da sua própria competência, adquirida pela educação em contraposição a formação como herança ou atributo pessoal. No âmbito das tentativas de explicação do mundo e dos fenômenos naturais, sociais e psíquicos, a racionalidade moderna exigiu que todas as afirmações elucidativas respondessem a critérios do pensamento científico.

A modernidade implicou ainda um tipo particular de organização social e o processo de racionalização, aos poucos, foi se manifestando em diferentes domínios de atividade social. Nesse novo rearranjo de sociedade, o político e o religioso foram separados, assim como, o aspecto econômico e o doméstico. Por outro lado, a arte, a ciência, a moral e a cultura constituíram igualmente registros distintos nos quais as pessoas realizaram suas capacidades criativas. Cada uma dessas esferas passou a funcionar segundo suas próprias regras, mesmo sabendo que o desenvolvimento da ciência dependia em parte da economia e que suas orientações estariam ligadas à política⁶.

3 CARRANZA, Brenda. *Catolicismo midiático*. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2011.

4 *Idem*, p. 25.

5 HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes, 2015.

6 *Idem*, p. 33.

Nas palavras de Marshall Berman, escritor, filósofo e professor de ciência política, com a chegada da modernidade, que gerou a modernização, tudo que estava estabelecido foi ameaçado. Parafraseando Karl Marx que indicou que “tudo que é sólido desmancha no ar”, a vida moderna passou a ser como um turbilhão que se alimentava por muitas fontes:

Grandes descobertas nas ciências físicas, com a mudança da nossa imagem do universo e do lugar que ocupamos nele; a industrialização da produção, que transforma o conhecimento científico em tecnologia, cria novos ambientes humanos e destrói os antigos, acelera o próprio ritmo de vida, gera novas formas de poder corporativo e de luta de classes; descomunal explosão demográfica, que penaliza milhões de pessoas arrancadas de seu habitat ancestral, empurrando-as pelos caminhos do mundo em direção a novas vidas; rápido e muitas vezes catastrófico crescimento urbano ..., enfim, dirigindo e manipulando todas as pessoas e instituições, um mercado capitalista mundial, drasticamente flutuante, em permanente expansão⁷.

Referindo-se ao conceito de modernidade e modernização, apontado por Berman, Peter Berger⁸ destacou que, o primeiro pode ser definido sucintamente como um produto das mudanças provocadas pelas ciências e pela tecnologia criadas nos últimos séculos. Esse fato gerou um processo que afetou um número elevando de segmento da vida humana. Quanto à modernização, significou uma espécie de urbanização em expansão. “As pessoas em todo mundo vêm respirar o ar das cidades”. Por outro lado, promoveu uma transformação na condição humana, “passando do destino para a escolha”. Apesar de não ser uma novidade da modernização, a capacidade de fazer escolhas e a Revolução Industrial potencializaram esta faculdade graças ao aprimoramento da tecnologia. Desse modo, “toda a vida se tornou um interminável processo de redefinição do indivíduo no contexto das possibilidades aparentemente infinitas apresentadas pela modernidade”.

Todavia, vale lembrar, que até o advento do século das luzes, apontou Jacó Guinsburg⁹, o pensamento ocidental foi influenciado por uma concepção teocêntrica e teológica judaico-cristã que concebeu a história como um ciclo de revelação do poder divino por meio de seus atos de vontade, cuja primeira manifestação teria sido a criação bíblica/mítica do universo - vista como o ponto de partida de uma sucessão de intervenções providenciais e miraculosas, cujo ponto de chegada seria o juízo final e a instalação do reino beatífico dos justos. Artigo de fé, essa concepção acompanhou, dogmaticamente, o pensamento patrístico, medieval e da contrarreforma. No entanto, o século de Voltaire e Diderot, na esteira de Espinoza e outros, submetem a história sagrada à crítica da razão, minando o consenso que a cercava. Com isso, os fundamentos das instituições religiosas, sociais e políticas, que pareciam ad aeternum pelas leis da ortodoxia católica, sofreram um revés. Com Montesquieu e Rousseau, as instituições, costumes e normas sociojurídicas passaram a ser entendidas como produtos das condições, do comércio e de contratos sociais.

No entanto, apesar dos avanços do conhecimento político e filosófico muitas questões ficaram sem soluções. Esse fato deu margem para que os opositores do iluminismo fizessem objeções aos sistemas sociais que foram fomentados pela lógica cartesiana do cogito ergo sunt. A

7 BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda, 1986, p. 15.

8 BEGER, Peter Ludwig. *Os múltiplos altares da modernidade rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.

9 GUINSBURG, Jacó. Romantismo, historicismo e história. In: GUINSBURG, Jacó (org.). *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

modernidade, para o filósofo Nachman Falbel¹⁰, mesmo que tenha “abolido as instituições feudais, não aboliu a desigualdade e, liberdade sem igualdade é insatisfatória”. O historiador Jacques Le Goff¹¹ destacou ainda que, o século XIX ficou dividido entre o “otimismo econômico dos partidários do progresso material e as desilusões dos espíritos abatidos pelos efeitos do iluminismo”. Ao se reposicionar diante desse empasse, o catolicismo se inspirou no movimento de contestação do racionalismo para elaborar um conjunto de atividades contra o mundo moderno.

3. A Igreja Católica e a luta contra a modernidade.

Ao relacionar Igreja Católica e modernidade, pôde-se observar que as novidades do mundo moderno promoveram uma crise de autoridade na Igreja Católica e contribuíram para com o fim da sua hegemonia. Com o arrefecimento dos tipos de identidades herdadas devido a um processo de desregulação da religião, o século XX, sobretudo, foi marcado por uma forte disseminação das crenças que se acomodaram, cada vez menos, com as práticas controladas pelas instituições. Nenhuma instituição pôde, de forma permanente, prescrever aos indivíduos um código unificado de sentidos e, menos ainda, impor-lhes normas. A disseminação, portanto, das crenças impactou na transmissão das identidades religiosas e comprometeu o futuro das religiões históricas, dentre elas, o catolicismo¹². Peter Berger¹³ ressaltou ainda que, o pluralismo, consequência da modernidade, foi responsável por enfraquecer as certezas religiosas e criar as possibilidades para que pudessem ser feitas escolhas cognitivas e normativas.

Diante das transformações impetradas pela modernidade, a Igreja Católica, durante o século XIX, esboçou uma reação por meio da publicação de alguns documentos e pela realização do Concílio Vaticano I (1869-1870). O objetivo destas medidas foi manter o seu status quo firmado no dogma da infalibilidade papal e na superioridade do poder espiritual sobre o temporal. Esse conjunto de ações revelou a preocupação da instituição em salvaguardar a doutrina, evitando que a comunidade de crentes fosse influenciada pelos novos paradigmas do mundo moderno que estavam se consolidando, enquanto tornavam públicos os inimigos da Igreja - que deveriam ser combatidos.

Para garantir a efetividade das suas ações, a Igreja criou um movimento denominado de ultramontanismo, definido como uma série de atitudes da Igreja Católica, ou seja, uma reação a algumas correntes teológicas e eclesásticas, ao regalismo dos estados católicos, as novas tendências políticas do pós-Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna. Roma enfatizou ainda, a defesa do fortalecimento da autoridade pontifícia sobre as Igrejas locais e a reafirmação do ensino da escolástica¹⁴. O ultramontanismo, além de propor a centralização do poder papal, orientou a Igreja a assumir uma postura contrária aos valores democráticos e as liberdades indi-

10 FALBEL, Nachman. Os fundamentos históricos do romantismo. In: GUINSBURG, Jacó (org.). *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

11 LE GOFF, Jacques. História e Memória. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 1990.

12 HERVIEU-LÉGER, Danièle. O peregrino e o convertido: a religião em movimento. Petrópolis: Vozes, 2015, p. 50, p. 57.

13 BEGER, Peter Ludwig. *Os múltiplos altares da modernidade rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.

14 SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: romanização - ultramontanismo - reforma. *Temporalidades*: revista discente do programa de pós-graduação em história da UFMG. Vol. 2, n. 2, ago/dez, 2010, p. 25.

daquela orientada pelo documento. Contudo, se o programa de erros tranquilizou momentaneamente os meios mais reacionários, católicos ou não, fez de forma geral crescer o mal-estar no catolicismo.

O Syllabus ou o Programa de Erros de Pio IX foi subdividido em nove parágrafos contendo oitenta supostas proposições de acusações contra a Igreja. O primeiro parágrafo, com sete inserções, tratou das objeções proferidas pelo panteísmo, naturalismo e racionalismo, dentre as quais, “não existe divindade alguma suprema e sapientíssima e providentíssima, distinta desta universalidade das coisas e Deus é o mesmo que a natureza das coisas”. Sobre as imprecisões defendidas pelo racionalismo, o programa destacou o erro de que a filosofia e a teologia devem ser tratadas, com isonomia e, por isso, a “Igreja não deve repreender a filosofia, mas tolerar os seus erros e deixá-la que se autocorrija”. No terceiro parágrafo, acerca do Indiferentismo, a Igreja rejeitou a ideia de que “é livre a qualquer um abraçar e professar aquela religião que ele, guiado pela luz da razão, julgar verdadeira” e, que o “protestantismo não é senão outra forma da verdadeira religião cristã, na qual se pode agradecer a Deus do mesmo modo que na Igreja Católica”²².

No parágrafo dedicado ao socialismo, sociedades secretas, sociedades bíblicas e sociedades de clérigo-liberais, o programa foi enfático ao afirmar: “estas pestes, muitas vezes e, com palavras gravíssimas, foram reprovadas na encíclica Qui Pluribus”²³. No quinto parágrafo, sobre os erros contra os direitos da Igreja, o Syllabus acusou a modernidade de negar o direito da Igreja de ser uma “sociedade verdadeira e perfeita, inteiramente livre”. No que concernia aos erros da sociedade civil, o programa rejeitou as ideias de que a “Igreja devesse estar separada do Estado e o Estado da Igreja”. No sexto parágrafo, sobre os erros acerca da moral natural e moral cristã, as objeções da Igreja foram dirigidas às proposições que afirmavam que “as leis morais não carecem da sanção divina e que uma injustiça de fato, coroada de bom êxito, em nada prejudica a santidade do direito”. No último parágrafo, do programa acerca do principado civil do pontífice romano, destaca-se o erro 77 que condenava a ideia de que “hoje não é mais conveniente que a religião católica seja mantida como a única religião do Estado, excluído as outras formas de culto”. E o de número 80, mais abrangente, afirmava que “é um equívoco achar que o pontífice romano pode e deve se reconciliar e aceitar o progresso, o liberalismo e a civilização moderna”²⁴.

Todavia, a política ultramontana de Pio IX se consolidou definitivamente com a realização do Concílio Vaticano I (1869-1870). Convocada pela bula Aeterni patris (1868)²⁵, demonstrou a preocupação da Igreja em estabelecer uma estratégia de permanência, diante da escalada de desafios cada vez mais exigente. A bula recordou que sempre os pontífices cuidaram com atenção da sociedade religiosa e civil quando estas se desviaram do caminho, anteriormente estabelecido. Dentre as atribuições dos papas ao longo dos séculos estavam, a defesa dos dogmas, a condenação dos erros, a manutenção e restauração da disciplina eclesiástica e correção dos costumes. O documento de convocação ressaltou ainda que, “todos têm o conhecimento dos males que assombram a sociedade e, são inimigos de Deus e dos homens” e, que, a Igreja deveria “reunir todas as forças

22 PIO IX. Syllabus Errorum, (Online), 1864. Disponível em: <https://www-papalencyclicals-net.translate.googleusercontent.com/pt-BR/p9syll.htm?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt&_x_tr_pto=sc>. Acesso em 07 de agosto de 2022.

23 Ibidem.

24 Ibidem.

25 PIO IX. Bula Aeterni patris, (Online), 1868. Disponível em: <https://www-vatican.va/content/pius-ix/it/documents/litterae-apostolicae-aeterni-patris-29-iunii-1868.html?_x_tr_sl=it&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt&_x_tr_pto=sc>. Acesso em 07 de agosto de 2022.

para reparar estes males”²⁶.

No quarto capítulo da Constituição Dogmática *Pastor aeternus*, intitulado “De romani pontificis infallibili magisterio” (o magistério infalível do romano pontífice), promulgada em 1870 e, que faz parte do documento final do Vaticano I, Pio IX defendeu uma eclesiologia que concebia a Igreja como *societas perfectas*. Nesta eclesiologia já havia a tradição do primado e da infalibilidade do papa, bastante defendida pelos ultramontanos. Deduz-se, portanto, que o papa desejava ampliar o alcance dessa tradição. A proclamação dogmática da infalibilidade papal realçou a tarefa da Igreja de guardar a *regula fidei* e a extensão do primado apostólico ao poder supremo do magistério eclesiástico. Utilizando-se da tese fundamental do Concílio de Florença (1431 e 1445), explicitou-se o primado da Igreja de Roma e do pontífice romano sobre toda a Igreja Católica, a qual possui a plenitude da verdade revelada, recebida do próprio Cristo, na pessoa de Pedro, o príncipe dos apóstolos e, que tem o papa como o seu sucessor²⁷.

Baseada na tradição defendida por outros Concílios a Igreja declarou que:

Apegando-nos à Tradição recebida desde o início da fé cristã, para a glória de Deus, nosso Salvador, para exaltação da religião católica, e para a salvação dos povos cristãos, com a aprovação do Sagrado Concílio, ensinamos e definimos como dogma divinamente revelado que o Romano Pontífice, quando fala *ex cathedra*, isto é, quando, no desempenho do ministério de pastor e doutor de todos os cristãos, define com sua suprema autoridade apostólica alguma doutrina referente à fé e à moral para toda a Igreja, em virtude da assistência divina prometida a ele na pessoa de São Pedro, goza daquela infalibilidade com a qual Cristo quis munir a sua Igreja quando define alguma doutrina sobre a fé e a moral; e que, portanto, tais declarações do Romano Pontífice são por si mesmas, e não apenas em virtude do consenso da Igreja, irreformáveis²⁸.

Souza e Gonçalves²⁹ enfatizaram que, a infalibilidade papal foi proclamada dogmaticamente *ex cathedra* em matéria de fé e de costume. Isso significou que o dogma estava eclesialmente situado na *professio fidei* e na moralidade, destinadas a todos os cristãos. De maneira que, não se proclamou de forma arbitrária e isenta de critérios de fé eclesial e de moral cristã, nem foi assumida a tese de que o papa não possui nenhum tipo de infalibilidade. Sendo assim, realçou apenas a sua eclesialidade e, por conseguinte, a configuração da verdade infalível oriunda do *sensus fidelium* de toda a Igreja. E, também, o caráter pneumatológico de seu ministério, uma vez que sua ação infalível só foi possível em função da assistência divina recebida do Espírito Santo.

Na esteira das objeções contra a modernidade, assim como fez com o comunismo, a Igreja Católica também criticou o advento do capitalismo. Segundo o sociólogo Michel Löwy, a instituição defendeu haver um conflito “de princípios entre a racionalização ética e econômica da economia”³⁰. A gênese da controvérsia estaria ancorada no caráter impessoal e, eticamente irracional dos relacionamentos comerciais. Essa condição fez surgir, nas religiões éticas, esse sentimento de desconfiança. Enquanto que nas relações pessoais é possível estabelecer normas éticas, a coisifi-

26 Ibidem.

27 PIO IX. *Constituição Dogmática Pastor Aeternus*, (Online), 1870. Disponível em: <<https://www.veritatis.com.br/constituicao-dogmatica-pastor-aeternus-18-07-1870/>>. Acesso em 07 de agosto de 2022, cap. IV.

28 *Ibidem*.

29 SOUSA, Ney de; GONÇALVES, Paulo S. L. *Catolicismo e sociedade contemporânea*: do Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Vaticano II. Paulus: São Paulo, 2013.

30 LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação?* Religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016.

cação da economia segue suas próprias leis objetificadas. Além do mais, o universo coisificado do capitalismo não oferece espaço para uma ação caritativa.

A Igreja criticou, também, a racionalização do pensamento ocidental e recorreu ao romantismo alemão para defender o seu viés antimoderno. Löwy e Sayre, ressaltaram que, a Igreja deu ênfase a defesa dos valores morais da sua tradição e, que por isso, inspirou-se em uma visão romântica de sociedade, em nome de ideais pretéritos, como forma de criticar a modernidade capitalista. Em tese, o cristianismo alimentou-se do sentimento de revolta e de melancolia. Inspirada na primeira fase do romantismo alemão, nutriu-se por um saudosismo pelo medievo e, defendeu o movimento como um modo de vida, uma busca incessante pelo passado perdido. A Igreja ensinava encontrar:

De novo, seu lar, voltar à pátria, no sentido espiritual e, é precisamente a nostalgia que está no âmago da atitude romântica. O que falta no presente existia antes, em um passado mais ou menos longínquo. A característica essencial desse passado é sua diferença com o presente: é o período em que as alienações modernas ainda não existiam. A nostalgia incide sobre um passado pré-capitalista ou pelo menos, sobre um passado em que o sistema socioeconômico moderno ainda não tinha chegado a seu pleno desenvolvimento³¹.

O historiador Eric Hobsbawm destacou ainda que, o retorno da religião militante, literal e ultrapassada representava para as massas um método de luta contra a sociedade cada vez mais fria, desumana e tirânica do liberalismo, que Marx denominava de “o coração de um mundo sem coração”. Para as classes médias, proporcionava civilização aos pagãos, enquanto aumentaria a vendas de seus produtos. E para a questão sociopolítica, a religião forneceria estabilidade social para as monarquias e aristocracias. Diante desse modelo romântico de sociedade, os povos analfabetos e religiosos viveriam contentes na pobreza para a qual Deus os havia conclamado, sob a liderança de governantes que lhes foram dados pela divina providência, de maneira simples, digna e ordenadamente e imunes aos efeitos subversivos da razão. Em termos religiosos, Hobsbawm apontou ainda que:

Este período foi de uma crescente secularização e de indiferença religiosa (na Europa), combatidas pelo despertar da religião em suas formas mais intransigentes, irracionais e emocionalmente compulsivas. Se Tom Paine está em um dos extremos, no outro se encontra o adventista William Miller. O materialismo mecânico francamente ateu do filósofo alemão Feuerbach (1804-1872), na década de 1830 se confrontava com os jovens antiintelectualistas do “Movimento de Oxford”, que defendiam a literal exatidão das vidas dos santos medievais³².

É no bojo de objeções contra a modernidade que a Igreja lançou as bases do que ficou conhecido como Doutrina Social da Igreja - inspirada nos movimentos que refutavam o século das luzes. O papa Leão XIII, no final do século XIX, publicou a encíclica *Rerum Novarum* com duras críticas contra as consequências da Revolução Industrial na Europa. A discussão sobre o tema teve como precursor, o bispo de Munique, Alemanha, Emanuel Guilherme Von Ketteler, que ao falar de

31 LÖWI, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia*: romantismo na contramão da modernidade. Petrópolis: Vozes, 1995, p. 40.

32 HOBBSAWM, Eric J. *A era das revoluções (1789-1848)*. 15ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001, p. 251.

social catolicismo, ressaltou que as injustiças sociais devem se tratadas como problema de justiça e não de caridade³³.

Leão XIII denunciou que o modo de produção capitalista possibilitou a acumulação desenfreada de propriedade e de capital, fazendo crescer o abismo entre as classes sociais e proporcionou à maior parte dos homens a uma servidão assalariada. Segundo a encíclica:

A usura voraz veio agravar ainda mais o mal praticado por homens ávidos de ganância, e de insaciável ambição. A tudo isto deve acrescentar-se o monopólio do trabalho e dos papéis de crédito, que se tornaram o quinhão dum pequeno número de ricos e de opulentos, que impõem assim um jugo quase servil à imensa multidão dos proletários³⁴.

No início do século XX, o termo modernidade ganhou uma variante dentro do catolicismo. Le Goff apontou que dentre as variações de interpretações do termo, surgiu uma espécie de modernismo religioso, descrito como um “movimento interno da instituição católica”³⁵. O termo modernismo foi utilizado pelo papa Pio X na encíclica *Pascendi Dominici Gregis*. No documento, o papa descreveu os modernistas como astutos enganadores que “apresentam suas doutrinas não coordenadas e juntas como um todo, mas dispersas e como separadas umas das outras, a fim de serem tidas por duvidosos e incertos”³⁶. E ainda, que os modernistas católicos se apresentam transvertidos em variados personagens de filósofo, de crente, de teólogo, de historiador, de apoloquista e de reformador.

A encíclica apontou ainda como a causa do modernismo, dois vetores: “o amor de novidades e o orgulho”. Para o pontífice, o amor de novidades basta por si só para explicar toda a sorte de erros. “Quando o homem corre em busca de novidades, empenhando-se em saber mais do que convém, acaba encontrando a verdade fora da Igreja”. Quanto ao orgulho, a carta chamou a atenção para os que “confiaram tanto em si que se julgaram e dão a si mesmos como regra dos outros”. Para se chegar ao modernismo, portanto, não há um caminho mais direto do que o orgulho. Se algum leigo ou também algum “sacerdote católico, esquecer o preceito da vida cristã, naturalmente estará disposto a abraçar o modernismo”³⁷.

Se antes, em tese, as inflexões estavam acontecendo fora da Igreja, agora a instituição precisou lidar com os descontentamentos vindos de dentro da própria hierarquia. Para o historiador Eamon Duff, o documento representou “o primeiro disparo de algo que se transformaria rapidamente em nada menos que um regime de terror”³⁸. As denúncias oferecidas por Pio X desencadearam uma onda de desconfiança e suspeição. Roma embargou várias publicações católicas e vários professores e padres foram acusados e afastados das suas atribuições por aceitar as novidades modernas. Com a pretensão de controlar os sediciosos, em 1910, os clérigos e os professores de instituições católicas foram obrigados a prestar uma espécie de

33 JUNIOR, A. F. de Melo. Sim, para frente, mas primeiro para trás: o pensamento católico Alemão e o mundo do trabalho no final do século XIX. *XXVII Simpósio Nacional de História* – ANPUH. Natal/RN, 22 a 26 de julho de 2013, p. 5.

34 LEÃO XIII. *Carta Encíclica Rerum Novarum*. São Paulo: Paulinas, 2009, n. 2.

35 LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 1990.

36 PIO X. Carta Encíclica *Pascendi dominici gregis*: sobre as doutrinas modernistas, (Online), 1904. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html>. Acesso em 23 junho de 2022.

37 *Ibidem*.

38 DUFF, Eamon. *Santos e pecadores: a história dos papas*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

juramento antimodernista. A situação só começou a ser revertida após o falecimento do pontífice, em 1914.

4. O Catolicismo no Brasil e suas querelas

Durante a segunda metade do século XIX até a realização do Vaticano II (1962-1965), a Igreja Católica no Brasil, sob os auspícios do ultramontanismo/romanização, viveu as suas próprias disputas. Sob a orientação da encíclica *Quanta cura*, passou a defender a autonomia das Igrejas nacionais contra a interferência do poder político. Embora a encíclica não tenha recebido o placet do imperador Dom Pedro II e, conseqüentemente, não tenha sido publicada no Brasil, alguns padres que haviam estudado na Europa e que retornaram ao país, começaram a tornar pública a nova concepção de Igreja defendida por Pio IX³⁹.

Todavia, esse período ficou marcado por uma querela que envolveu, além da Igreja, o Império brasileiro e a maçonaria que reivindicava mais espaço na instituição católica e, que ficou conhecida como “a questão religiosa”. A questão religiosa envolveu os bispos Dom Antônio Macedo Costa, bispo do Pará e Dom Vital Maria G. de Oliveira, bispo de Olinda. Na tentativa de limitar a atuação da maçonaria, Dom Vital proibiu uma missa em comemoração ao aniversário de fundação da loja maçônica em Pernambuco, além de determinar a interdição de todas suas casas/lojas no Estado. Sensibilizado com a questão, Dom Antônio Macedo manifestou apoio à Dom Vital. Os maçons, insatisfeitos, apelaram ao imperador, que mantinha a Igreja sob a sua jurisdição, graças ao regime de padroado. Em 12 de julho de 1873, o Conselho de Estado atendeu o recurso da maçonaria e o Supremo Tribunal de Justiça condenou os bispos a quatro anos de prisão, acusados pelo crime de sedição. Em 1875, o governo reconsiderou as condenações e concedeu-lhes um indulto, mas determinou que os bispos ficassem em perpétuo silêncio. A questão religiosa foi apontada como umas das causas que resultou no golpe da proclamação da República⁴⁰.

Com a mudança de regime (1889) em função do golpe de Estado, destacou Vieira, a nova República promulgou o decreto de 07 de janeiro 1890, que estabeleceu a separação entre Igreja/Estado e, conseqüentemente, pôs fim ao regime de padroado. Temendo que as determinações do decreto a tornasse irrelevante, social e religiosamente, a Igreja publicou um documento com críticas aos ataques da “impiedade moderna que igualaria o catolicismo a qualquer seita”⁴¹. Entretanto, destacou Matos⁴² (2011), a ruptura proporcionou duas visões distintas entre os clérigos, uns defendiam que haveria mais liberdade de culto, enquanto que os regalistas lamentavam os maus tempos de uma política sem Deus, demonstrando nostalgia dos privilégios que o catolicismo dispôs durante o período monárquico.

Embora aparentemente em disputa, o regime republicano e a Igreja Católica, se-

39 ALVES, Marcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979, p. 31.

40 SCHERER, Irineu Roque. *Concílio Plenário na Igreja do Brasil: a Igreja no Brasil de 1900 a 1945*. São Paulo: Paulus, 2014, p. 31-35.

41 VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida/SP: Editora Santuário, 2007.

42 MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. 2ª edição, São Paulo: Paulinas, 2011.

gundo Miceli⁴³, comungavam de objetivos, vezes semelhantes, ambos pretendiam exercer influência na sociedade brasileira. No entanto, a Igreja pós-separação teve que lidar com duas forças justapostas, o Vaticano com o seu projeto de romanização que se caracterizava com uma espécie de imposição doutrinária às Igrejas das periferias e, os benfeitores oligárquicos. Diante do empasse, a política mediada pelos governos e lideranças estaduais e municipais ao mesmo tempo em que trabalhavam para limitar a influência social da Igreja, permitia que a mesma atuasse em alguns extratos da sociedade.

O projeto de romanização é um capítulo a parte para a História do catolicismo brasileiro, muito autores pesquisaram o assunto e produziram hermenêuticas variadas. Ítalo D. Santirocchi⁴⁴ destacou que, as grandes transformações teóricas sobre a história da Igreja no Império, especificamente em relação à reforma idealizada pelos bispos ultramontanos, aconteceram a partir das décadas de 1950 e 1960, por meio dos trabalhos realizados por Roger Bastide e Ralph Della Cava. Roger Bastide, em 1950, utilizou o termo romanização, com a intenção de fazer uma análise sociológica da Igreja Católica no Brasil. Sua intenção era compreender a sua institucionalização.

Todavia, o catolicismo romanizado promoveria uma espécie de institucionalização das variações populares do catolicismo e o colocaria sob a égide da ortodoxia doutrinária. Desse modo, ao se romanizar, a instituição se tornaria desnacionalizada. Como consequência desse processo, houve um forte apelo pela centralização da Igreja Católica em torno do pontífice, além de um expressivo reaparelhamento da sua burocracia administrativa e a clara definição da sua doutrina e disciplina. O objetivo era eliminar interpretações heterodoxas que nasciam das ingerências estatais e políticas. Na busca por esses objetivos, o episcopado ultramontano brasileiro agiu independentemente e mesmo contra os interesses políticos locais, que se baseavam no regalismo de tradição lusitana⁴⁵. Entretanto, como ortopraxia nem sempre pode ser compreendida como ortodoxia, essa visão representou aquilo que era desejo da Igreja, muitas vezes, sem conexão com a vida cotidiana das comunidades eclesiais.

Na obra *Milagre em Joazeiro*, Ralph Della Cava, apresentou Dom Luís Antônio dos Santos (1817-1891), bispo da então, diocese de Ceará (1861-1881), como o vanguardista em divulgar os ideais da romanização e responsáveis pela restauração do prestígio da Igreja, da ortodoxia de sua fé e do clero. De modo que, as práticas e crenças religiosas do Brasil pudessem ficar de acordo com a fé católica, apostólica e romana⁴⁶. Della Cava denominou o movimento de reforma ultramontana como a europeização da cultura religiosa brasileira, que buscava eliminar os traços nacionais e populares do catolicismo. Esta oposição entre o catolicismo romanizado e o catolicismo nacional, popular ou tradicional, permeou as reflexões sobre o conceito de romanização no Brasil da segunda metade do século XX⁴⁷.

43 MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

44 SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Historiografia sobre a Igreja Católica no Brasil imperial. *Anais do XVI encontro regional de História da Anpuh-Rio*, 28 de jul/ 1º agos. 2014.

45 BASTIDE, Roger. *Religion and the Church in Brazil*. Em: Smith, T. Lynn – Marchant, Alexander, Brazil: Portrait of Half Continent. New York: The Dryden Press, 1951, p. 343.

46 DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976, p. 44.

47 SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Historiografia sobre a Igreja Católica no Brasil imperial. *Anais do XVI encontro regional de História da Anpuh-Rio*, 28 de jul/ 1º agos. 2014, p. 3.

O documento “Pontos de reforma na Igreja do Brasil” (1890) de Dom Macedo Costa, recém-escolhido arcebispo de Salvador, apontou as linhas de atuação do episcopado brasileiro como um programa da Igreja na virada do século e, foi visto pelo sociólogo Pedro Ribeiro de Oliveira (1985) como, a súpula do processo de romanização do catolicismo brasileiro. Com 20 páginas e dividido em 9 capítulos, o projeto de reforma versou sobre as conferências episcopais, o episcopado, o clero, os seminários, as missões, os colonos imigrantes, as ordens religiosas, as confrarias e as dioceses. Como objetivo central, o bispo ressaltou a reforma do aparelho eclesiástico como estratégia de sobrevivência no novo contexto sociopolítico, já que a instituição não poderia mais contar com Estado. Diante dos fatos, dever-se-ia organizar para conseguir novas bases de sustentação, ancorada na fé, na piedade e nos bons costumes.

No entanto, a partir da década de 1970, quando a Teologia da Libertação estava em tensão com a Santa Sé, como será apresentado posteriormente, novas teorias sobre o ultramontanismo nacional foram elaboradas pelos membros da Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA). O conceito de romanização indicou algo que está para além da língua. Passou a indicar as tensões entre diferentes teologias e ecle-siologias no interior do catolicismo brasileiro desde a perspectiva da Teologia da Libertação, comungada por Boff, Hoornaert e Beozzo, em um ambiente historiográfico propício a novas abordagens, novos objetos e novos problemas. Para eles a romanização destituiu o padre e o leigo de sua autonomia, além de desfigurar o catolicismo luso-brasileiro enraizado no cotidiano do povo⁴⁸. A romanização como imposição passou, portanto, a ser revista em função de paradoxos existentes entre o catolicismo oficial e as maneiras diversas de vivências da fé no campo social brasileiro.

Em julho de 1899, o papa Leão XIII convocou por meio da Carta Cum Diuturnum, o primeiro Concílio Plenário Latino-Americano. Realizado em Roma, contou com a presença de treze arcebispos e quarenta bispos, sendo onze do Brasil. O Concílio Plenário marcou uma nova fase da Igreja Latino-americana, pois lhe garantiu uma saída do isolamento e pôde estabelecer uma coesão do episcopado⁴⁹. Dentre as prerrogativas propostas pelo Concílio, sobressaiu a perspectiva de alinhar a Igreja da América Latina às diretrizes romanas. Nos dezesseis títulos que compuseram o documento final do Concílio apareceu de forma explícita uma tendência ramanizante⁵⁰. Dentre os objetivos defendidos pelo Concílio, pode-se destacar a defesa e a propagação da fé católica; o fomento da religião e da piedade católica; o esplendor das Igrejas; o decoro e a disciplina do clero e, a defesa e a ampliação da ordem episcopal⁵¹.

Durante a primeira metade do século XX, a Igreja Católica no Brasil procurou se organizar. Entre os personagens que se empenharam, destaca-se Dom Sebastião Leme, arcebispo de Olinda/PE e, posteriormente, do Rio de Janeiro. Em 1916 escreveu uma car-

48 AQUINO, Maurício de. O conceito de romanização do catolicismo brasileiro e a abordagem histórica da Teologia da Libertação. *Horizonte*. Belo Horizonte v. 11, n. 32, out/dez 2013, p. 1500.

49 SILVA, Franscino Oliveira. O Concílio Plenário Latino-Americano (1899) primeiras aplicações na Diocese de Diamantina. *Revista de Cultura Teológica*, v. 16 - n. 64 - Jul/Set 2008, p. 109.

50 MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa história*: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil. 2ª edição, São Paulo: Paulinas, 2011, p. 32.

51 SCHERER, Irineu Roque. *Concílio Plenário na Igreja do Brasil*: a Igreja no Brasil de 1900 a 1945. São Paulo: Paulus, 2014, p. 40.

ta pastoral com uma série de críticas à situação religiosa vivida pelos católicos no Brasil. Em uma breve análise do pensamento político e religioso do arcebispo Sebastião Leme, Bruneau⁵² destacou que ele reconhecia que o Brasil era um país, tradicionalmente e historicamente, católico, bastava ver os nomes das cidades e a crença do seu povo. No entanto, o que se observava era uma situação antagônica, pois ao mesmo tempo em que representava a maioria dos brasileiros, tinha pouca influência nos campos sociais, políticos, nas artes, nas letras e entre os intelectuais. Como causa do problema, o bispo apontou a falta de educação religiosa. O povo não era instruído na fé, por isso, ignorava os ensinamentos da religião.

Como solução, sugeriu que a Igreja devesse se organizar, unificar e pressionar o governo para conseguir a posição que lhe cabia por direito nos negócios públicos. Uma vez alcançado esse objetivo, se tornaria mais fácil promover a educação católica, abolir a ignorância religiosa e, conseqüentemente, fazer recrudescer a influência da Igreja. Em linhas gerais, as suas pretensões se resumiriam em usar a ideia de que os católicos representavam a maioria da população brasileira para pressionar o poder público e conquistar espaço no cenário político e relevância na sociedade. Dom Leme, portanto, demonstrava defender que se quisesse consolidar no Brasil um modelo de neocristandade, deveria exercer certo monopólio cultural e, que para isso, dependeria do braço do Estado⁵³.

Com a preocupação de que a Igreja deveria ocupar todos os espaços na sociedade, Em 1935, Dom Leme refundou a Ação Católica e foram criadas as chamadas ligas católicas, a Juventude Agrária Católica (JAC), a Juventude Estudantil Católica (JEC), a Juventude Independente Católica (JIC), a Juventude Operária Católica (JOC) e a Juventude Universitária Católica (JUC)⁵⁴. Após a sua morte (1942), o padre Helder Câmara foi nomeado assistente nacional da Ação Católica e, nos anos seguintes, assim como Dom Leme, foi responsável por um forte dinamismo, dentro e fora da Igreja⁵⁵.

5. A década de 1950 no Brasil: a Igreja aperta o passo.

A partir da segunda metade do século XX, o Brasil viveu um período de grandes transformações sociais, políticas e religiosas. Se até a década de 50, a Igreja concentrou os seus esforços em viabilizar o seu projeto de neocristandade com o apoio de Roma e do Estado brasileiro, com o fim da era Vargas (1945) e o retorno do Brasil ao regime de garantias democráticas, a instituição precisou disputar com outros agentes sociais a sua relevância na sociedade. As disputas, portanto, ganharam novos contornos com a criação das ligas camponesas pelo Partido Comunista Brasileiro (PCB)⁵⁶. No entanto, apesar dos embates ideológicos, um setor do episcopado brasileiro, de alguma forma, comungou das mesmas ideias defendidas pelo PCB e passou a defender a realização de reforma agrária,

52 BRUNEAU, Thomás C. *Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Editora Loyola, 1974.

53 *Idem*, p. 74.

54 OLIVEIRA, Alexandre Luís de, Dom Sebastião Leme e as estratégias de atuação do catolicismo nos anos 1930. *Faces de Clio*, Revista discente do programa de pós-graduação em História – UFJF. Vol. 2 | N. 4 | jul./dez. 2016, p. 90.

55 SOUZA, Luiz Alberto Gómez de. As várias faces da Igreja Católica. *Estudos avançados*, v.18 n. 52; São Paulo Set./Dez. 2004, p. 78.

56 MORAIS, Clodomir Santos de. História das ligas camponesas do Brasil. In: STEDILE, João Pedro e ESTEVAM, Douglas (org.). *A questão agrária no Brasil: O debate na esquerda: 1954-1964*. Expressão Popular, 2012, p. 21.

melhorias na educação e na distribuição de renda.

Diante deste contexto, o estudo da Igreja Católica no Brasil, ressaltou Bruneau⁵⁷, deve considerar a década de 1950 como um marco histórico na luta por mudanças sociais, motivada por várias exigências sociais, dentre elas: a necessidade de discutir um projeto de reforma agrária e auxiliar na elaboração de um plano de alfabetização popular. Desse modo, a Igreja se apoiou em estratégias políticas para ganhar e exercer influência – iniciativa tradicionalmente praticada pela Igreja e que havia dado certo durante o regime varguista. A partir de um discurso ancorado em pressupostos sociopolíticos, entrincheirou-se em vários *fronts* com o objetivo de combater leis contrárias à moral cristã; influenciar os poderes do Estado para que dificultasse a prática de outras religiões e assegurar que o Estado continuasse subvencionando os seus projetos.

Lima⁵⁸ destacou ainda que, as transformações sofridas pela Igreja Católica foram influenciadas pela crise pela qual estava passando a sociedade brasileira. Diante de desafios de caráter econômico, político e social, o país se encontrava diante de duas modalidades de desenvolvimento. A primeira sugeria que fossem feitas transformações profundas na estrutura de produção e distribuição da propriedade da terra e, a segunda, sugeria mudança sem alterar a estrutura econômica e social, dentro de um modelo que permitisse a satisfação dos interesses internacionais e da burguesia nacional.

Na sequência de eventos que apontaram para uma inflexão de um grupo de bispos brasileiros com relação às questões sociais, vale destacar algumas iniciativas que demonstraram que havia um movimento em curso dentro da instituição Católica. Em 1950, foi publicada uma proposta de reforma agrária apresentada por meio da publicação da carta pastoral “Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural”. No mesmo ano, foram criadas as escolas radiofônicas pela arquidiocese de Natal/RN, com o objetivo de organizar as comunidades, sobretudo as rurais, com a formação de grupos e treinamento de líderes. Em 1952, foi fundada a CNBB, que se dedicou aos estudos sobre os mais relevantes temas da realidade brasileira e tornou-se o centro das decisões políticas da Igreja⁵⁹. No início da década de 60, foi criado o Movimento Educação de Base (MEB) com o objetivo de desenvolver um programa de educação de base, por meio da instalação de quinze mil escolas radiofônicas nas zonas rurais das regiões Norte, Nordeste e Centro-Oeste⁶⁰.

Vale lembrar também que, a Igreja Católica durante a década de 50, precisou lidar com o radicalismo do PCB, que defendia uma reforma agrária na lei ou na marra. O partido, por meio do manifesto de agosto de 1950, adotou um discurso rígido em relação à luta pela terra. Nesse sentido, propôs o confisco das grandes propriedades latifundiárias, sem indenização e a entrega aos camponeses⁶¹. Os bispos defensores da reforma agrária também tiveram que enfrentar um tipo de “negacionismo agrário” defendido pelo movi-

57 BRUNEAU, Thomás C. *Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Editora Loyola, 1974.

58 LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil*: hipótese para uma interpretação. Petrópolis RJ: Vozes, 1979.

59 ALVES, Marcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979, p. 45.

60 FARIAS, Sara Oliveira. MEB-Igreja-sindicatos rurais: As histórias do MEB na diocese de Amargosa-Bahia (1970-1980). *XXVII Simpósio nacional de história: conhecimento histórico e diálogo social*. Natal/RN, 22 a 26 de junho de 2013), p. 23.

61 GUIMARÃES, Alberto Passos. Quatro séculos de latifúndio – 1963. In: STEDILE, João Pedro. ESTEVAM, Douglas. (Orgs). *A questão agrária no Brasil*: O debate tradicional – 1500-1960. 2ª Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011, p. 54.

mento “Tradição, Família e Propriedade” (TFP). Os bispos Castro Mayer, Geraldo Sigaud e o sociólogo Plínio de Oliveira, fundadores da TFP, questionaram se “sendo um direito o acesso do trabalhador à propriedade rural, a divisão compulsória das terras deveria ser aplaudida”. Visto que, essa divisão teria, como consequência, o fim do regime dos assalariados, por tornar os trabalhadores proprietários. Além do mais, não era de responsabilidade da Igreja defender a reforma agrária⁶².

Na tentativa de explicar as causas das mudanças que ocorreram na Igreja, sobretudo, após a década de 1950, Brenda Carranza⁶³ defendeu que as transformações eram frutos de um movimento denominado de catolicismo social. Responsável por reposicionar a Igreja no Brasil e teve o seu marco histórico na publicação da encíclica *Rerum Novarum* do Papa Leão XIII (1891). O documento defendeu uma nova organização de base social da Igreja em que o ideário civilizador católico deveria estar presente em toda estrutura da sociedade. Dessa forma, a instituição passou a se preocupar com as questões sociais e, ao mesmo tempo, pretendeu retomar a sua influência política, não mais centrada na utopia de ressacralização do mundo, mas como cristandade profana. Isso fez com que despontasse, no catolicismo social, um novo papel de Igreja.

Para concretizar as propostas do catolicismo social, a hierarquia investiu nos movimentos eclesiais. Herdeiros da utopia de um catolicismo intransigente e fundamentado no ideal de cristandade como civilização, os movimentos, aos poucos, foram se tornando verdadeiros laboratórios de reflexão, de mobilização e de ação social. Eles apontavam para uma utopia globalizante e radical de reconciliação cristã com o mundo⁶⁴.

O sociólogo Michel Löwy⁶⁵, diferente daquilo que apontou Carranza, observou que as inflexões da Igreja foram frutos da combinação e convergência de transformações internas e externas à Igreja que ocorreram na década de 50 e, que se desenvolveram a partir da periferia e na direção do centro da instituição. O surgimento de novas correntes filosóficas, teológicas e das ciências sociais, juntamente com o pontificado de João XXIII (1958-1963) e o Concílio Vaticano II (1962-1965), legitimaram e sistematizaram essas orientações, lançando as bases para uma nova era na história da Igreja.

Todavia, ao mesmo tempo em que ocorriam essas transições na Europa, mudanças sociais e políticas estavam a caminho na América Latina. A partir dos anos 1950 em diante, a industrialização do continente, sob a hegemonia do capital multinacional fez com que recrudescesse a dependência econômica dos países periféricos com os grandes centros financeiros. O resultado foi o aprofundamento das divisões sociais, do êxodo rural e o crescimento de uma nova classe trabalhadora concentrada nas cidades⁶⁶. No entanto, com a revolução cubana, em 1959, um novo período histórico abriu-se na América Latina com a intensificação das lutas sociais.

A convergência desse conjunto, muito distinto, de mudanças, criou as condições que

62 MAYER, Castro, SIGAUD, Proença, OLIVEIRA, Plínio. *Reforma agrária, problema de consciência*. (Online), 1960, p. 65. Disponível em: <<http://www.pliniocorreadeoliveira.info/livros/1960%20-%20ReformaAgrariaQuestConci%C3%AAncia.pdf>>. Acesso em 18 de abril de 2018.

63 CARRANZA, Brenda. *Catolicismo midiático*. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2011.

64 *Idem*, p. 256.

65 LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação?* Religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016.

66 LÖWY, Michael. *A Guerra dos Deuses* – religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 84.

possibilitaram a emergência de um reposicionamento da Igreja Católica, cujas origens remontam um período anterior ao Concílio do Vaticano II. De maneira simbólica, ressaltou Löwy⁶⁷, poderíamos dizer que a corrente cristã radical nasceu em janeiro de 1959, no momento em que Fidel Castro, Che Guevara e seus camaradas entraram marchando em Havana, enquanto que, em Roma, João XXIII publicava a primeira convocação para o Vaticano II.

Dentre as tantas mudanças que ocorrem a partir da década de 1950, vale destacar a participação de católicos leigos nos espaços públicos e nos campos de poder. Inspirados no reposicionamento oficial da Igreja sintetizados nas encíclicas *Mater et Magistra* (João XXIII) e *Populorum Progressio* (Paulo VI), as novas forças auxiliaram na reelaboração de uma teologia voltada para o desenvolvimento econômico e humano e inauguraram uma ética religiosa construída no diálogo ora amistoso ora conflitivo com o marxismo e que almejava a necessidade de reorganização do sistema capitalista em vista do bem-estar social⁶⁸.

A Igreja católica no Brasil passou, portanto, a interferir de maneira engajada e militante nos mais diversos espaços sociais e políticos em vista do diagnóstico, planejamento e desenvolvimento socioeconômico do país. De maneira que:

Ao projetar uma linha de pensamento e de ação – que chamaremos aqui de Teologia do Desenvolvimento –, essa instituição religiosa estabeleceu valores ético-sociais que ajudaram a constituir o cenário político-econômico do pós-guerra e que afirmaram o ideal reformador e disciplinar da sociedade. Portanto, embalada por uma proposta humanista e redefinidora do traço capitalista-liberal, a Igreja estimulou a constituição de um Estado intervencionista de bem-estar social – Welfare State – e promoveu uma política de moralização e higienização, de reformas de condutas e fomento à produção agrícola, baseada na profilaxia do corpo socialmente ajustado e na organização do trabalho disciplinado, produtivo e solidário⁶⁹.

Uma geração de militantes católicos no Brasil, apontou Souza⁷⁰, contribuiu para a fundação do Partido Democrata Cristão (PDC) (1945), para a definição das políticas de governo apresentadas pelas comissões federais e estaduais de desenvolvimento social, econômico, educacional e habitacional. Esses sujeitos engajados, capazes de operacionalizar um *ethos* de maneira atuante e influente nos campos de poder da sociedade, construíram uma rede de relações de força extremamente significativa. Como destacou Bourdieu⁷¹, dentro dos campos e, em específico, no campo religioso católico do pós-1945 no Brasil, percebeu-se uma relações de força entre os agentes e a instituição que lutavam pela hegemonia, isto é, pelo monopólio da autoridade, que concede o poder de ditar as regras e de repartir o capital específico do seu campo de poder.

Alceu Amoroso Lima um dos fundadores do PDC e uma das lideranças leigas do ca-

67 LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação?* Religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016.

68 SOUZA, Rogério Luiz de. O pensamento de Jacques Maritain e de Emmanuel Mounier no campo católico brasileiro. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 39, nº 82, 2019, p. 180.

69 SOUZA, Rogério Luiz de. A ética católica e o capitalismo de bem-estar social. *Lisboa: Esfera do Caos*: FCT/CLEPUL/Universidade de Lisboa, 2015, p. 379.

70 SOUZA, Rogério Luiz de. O pensamento de Jacques Maritain e de Emmanuel Mounier no campo católico brasileiro. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 39, nº 82, 2019.

71 BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1983.

tolicismo no Brasil, referindo-se aos objetivos do partido, ressaltou que “não se tratava de uma iniciativa confessional, mas de um movimento de fraternidade cívica inspirado nos princípios políticos que a Igreja propõe a seus filhos e que uma sã filosofia do homem e da sociedade descobre e aprofunda”⁷². O PDC foi fundado sob a orientação do pensamento do católico francês Jacques Maritain que, em 1936, publicou a obra **Humanismo Integral**, que defendia dentre outras coisas: a constituição de um Estado secular, democrático, leigo, pluralista e tolerante, constituído por católicos engajados politicamente e outros agentes sociais, avessos aos regimes liberais tradicionais, às democracias burguesas e aos regimes totalitários. Tinha-se por finalidade criar democraticamente uma ordem temporal-estatal apoiada pelo humanismo integral cristão⁷³.

Ao referir-se a ideia de humanismo integral, Jacques Maritain (1945) apontou que, a democracia cristã era mais que um sistema de governo pela maioria, era uma maneira participativa de viver em sociedade, construída pelo princípio vital da justiça social e do amor solidário a todas as pessoas e sob a condição de uma filosofia política do desenvolvimento humano integral, pautada no heroísmo militante de ser cristão. Por essa razão, todo ambiente social deveria permitir a comunicação socialmente ampla entre as pessoas para que elas viessem a desenvolver plenamente suas habilidades, reivindicar progressivamente seus direitos e garantir a sua dignidade.

O teólogo Frei Betto ao comentar as influências exercidas pelo pensamento de Maritain nas transformações do campo social brasileiro afirmou que:

As novas vocações dominicanas brasileiras eram enviadas à França para cursar Filosofia e Teologia. Imbuíam-se da filosofia de Jacques Maritain e da teologia do padre Congar; do pensamento militante de Emmanuel Mounier e dos exemplos de ação conjunta de marxistas e cristãos na resistência francesa. Esse influxo renovador encontrou, no Brasil, a terra fértil arada pela atuação pioneira de dom Helder Câmara, fundador da CNBB e incentivador da Ação Católica, respaldada pelas ideias arejadas de Alceu Amoroso Lima. Os jovens dominicanos retornados da França se envolviam com o mundo operário e o movimento estudantil, interessados em formar lideranças leigas⁷⁴.

O humanismo integral inspirou também Paulo Freire, descrito por Souza⁷⁵, como um educador da encarnação social e militante católico. Freire inseriu-se no campo das ciências da educação, disputando a legitimidade de atuação entre os que tinham posições dominantes no campo. Esta atuação mostrou a relevância da educação libertadora como dispositivo privilegiado no processo de conscientização social, de difusão mais ampla do pensamento democrático cristão em sua relação com a análise marxista, de conversão dos sujeitos à ação participativa e de transformação da realidade a partir do desenvolvimento de uma economia humanista.

Todavia, apesar de sua relação com o catolicismo, Freire⁷⁶ reconhecia que o campo

72 LIMA, Alceu Amoroso. **Sugestões de um Partido Político**. A Ordem, Rio de Janeiro, 1945, p. 105.

73 SOUZA, Rogério Luiz de. O pensamento de Jacques Maritain e de Emmanuel Mounier no campo católico brasileiro. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 39, nº 82, 2019, p. 182.

74 BETTO, Frei. **Batismo de Sangue: guerrilha e morte de Carlos Marighella**. Rio de Janeiro: Rocco, 2006, p. 69.

75 SOUZA, Rogério Luiz de. O pensamento de Jacques Maritain e de Emmanuel Mounier no campo católico brasileiro. **Revista Brasileira de História**. São Paulo, v. 39, nº 82, 2019.

76 FREIRE, Paulo. **Os cristãos e a libertação dos oprimidos**. Lisboa: Base, 1978.

católico brasileiro agia de maneira parcial, ora interferindo ora se abstendo de exercer a sua influência junto aos diferentes setores da sociedade. Por essa razão, criticou duramente aquele catolicismo reformista que tentava apenas harmonizar as classes e que buscava o entendimento mútuo de base moral. Souza⁷⁷ destacou que, o olhar crítico e analítico de Freire nasceu de sua experiência de vida, ampliou-se em razão das leituras de vivência e conversão de Jacques Maritain e Alceu Amoroso Lima e consolidou-se pelas experiências dos padres operários nas fábricas e de certas lideranças católicas nas zonas rurais, nas favelas, nas comunidades carentes e nos espaços escolares de periferia.

Ao descrever o catolicismo no Brasil na metade do século XX, O teólogo João B. Libânio⁷⁸ apontou como sendo uma mistura que envolvia práticas da devoção popular, com ritos medievais e romano-tridentinos. Essa composição difusa mantinha a Igreja distante das novas exigências do mundo moderno. É nesse contexto de indefinição e, ao mesmo tempo, de busca por transformação que ocorrera a eleição do papa João XXIII (1958) - que convocou, no ano seguinte, o Concílio Vaticano II (1959) e publicou duas encíclicas com temas sociais: *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris*.

Este conjunto de transformação, portanto, despertou o catolicismo para a necessidade de dialogar com os novos desafios advindos da modernidade, mesmo depois de ter, segundo Peter Berger⁷⁹, adiado, ao máximo esse encontro. A eleição de João XXIII e, conseqüentemente, a convocação do Concílio fizeram com que os ventos da mudança comesçassem a soprar com mais força dentro da Igreja, após o velho dique mostrar seus furos.

Na encíclica *Mater et Magistra* (1961), João XXIII demonstrou estar em sintonia com a ideia de “reconciliação cristã com o mundo”. No documento, o pontífice afirmou que “a Igreja, apesar de ter a missão de santificar as almas, não deixa de preocupar-se com as exigências da vida cotidiana dos homens”. Na mesma direção, a realização do Vaticano II pretendeu demonstrar que chegara a hora de “abrir as portas da Igreja ao mundo”⁸⁰. Nas palavras de Brenda Carranza, o papa João XXIII se mostrou predisposto a revisar “as diversas formas de presença da Igreja na sociedade moderna”⁸¹. O Concílio reconheceu a inadequação cultural e social da Igreja e a insuficiência da linguagem teológica.

O Vaticano II não foi convocado para propor novos dogmas, mas para reformular a fé de sempre em linguagem nova, “em termos que os homens de hoje pudessem entender”⁸². Sendo assim, os padres conciliares optaram por dialogar com o sujeito moderno que se mostrava preocupado, não só com questões teológicas, mas com a vivência cristã a partir de sua situação existencial⁸³.

O conceito central que ajuda a compreender as vicissitudes do Concílio, como tam-

77 SOUZA, Rogério Luiz de. O pensamento de Jacques Maritain e de Emmanuel Mounier no campo católico brasileiro. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 39, nº 82, 2019.

78 LIBÂNIO, João Batista. *Igreja Contemporânea: encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000.

79 BEGER, Peter Ludwig. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis: Vozes, 2018.

80 JOÃO XXIII. *Encíclica Social Mater et Magistra*, (Online), 1961. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.htm>. Acesso em 18 de junho de 2019.

81 CARRANZA, Brenda. *Catolicismo midiático*. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2011.

82 KOSSER, Constantino. Os grandes temas da constituição dogmática *Lumen Gentium*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v.24, Fasc. 4, dez. 1964, p. 959.

83 LIBÂNIO, João Batista. *Concílio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 84.

bém a sua recepção no contexto brasileiro, foi a ideia de *aggiornamento*. Welder Marchini, parafraseando alguns teólogos como, João B. Libânio, K. Rahner e o cardeal Montini, definiu a expressão nos seguintes termos “quis se pensar a Igreja inserida na atualidade, na contemporaneidade, na modernidade”⁸⁴. O *aggiornamento* traz consigo a ideia de que o catolicismo seria adaptável inclusive ao mundo moderno, apropriando-se de alguns valores e pressuposições. Indica, ainda, a relação entre os valores eternos da verdade cristã e a sua inserção na realidade dinâmica, hoje, extremamente mutável.

Durante a realização do Concílio, dezesseis documentos foram aprovados, com destaque para o *Gaudium et Spes*. Nesse documento, a Igreja defendeu que as alegrias e as esperanças; as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres, deveriam ser, também, as mesmas dos discípulos de Cristo. A instituição demonstrou sentir, real e intimamente, ligada ao gênero humano e à sua história e, para realizar a sua missão, deveria “conhecer e compreender o mundo em que vivemos, as suas esperanças e aspirações, e o seu carácter tantas vezes dramático”⁸⁵.

A *Gaudium et Spes* inspirou a ação da Igreja na América Latina. O documento, como apontou Marchini⁸⁶, trouxe consigo uma perspectiva de diálogo efetivo entre a Igreja Católica e os acontecimentos históricos. Por outro lado, a eclesiologia conciliar, assim como a revelação, passou a ser pensada a partir da realidade local e das circunstâncias contemporâneas. Na mesma direção, Boaventura Kloppenburg, afirmou que o Vaticano II propôs uma espécie de eclesiologia da colegialidade estruturada sobre dois pressupostos: a autonomia do episcopado e a colegialidade dos bispos. Com relação à autonomia dos bispos, o papa não teria poder e competência de modificar a estrutura hierárquica, incluindo aquilo que caracteriza a natureza do episcopado. Sendo assim, os bispos não seriam vigários do papa em suas dioceses, mas teriam autonomia em suas funções. Seriam ordinários e não delegados. “A unidade não precisa transformar-se em uniformidade”⁸⁷.

As atividades que surgiram no contexto da renovação que se seguiu ao Concílio, finalmente começaram a influenciar a Igreja em todo o continente. Quando os bispos se reuniram em Medellín/Colômbia (1968), adotaram novas resoluções que, pela primeira vez, não só denunciavam as estruturas existentes, acusando-as de terem como base a injustiça, a violação dos direitos fundamentais da população e a violência institucionalizada, mas, também, reafirmavam a solidariedade da Igreja com a aspiração do povo à libertação de toda a servidão⁸⁸ (LÖWY, 2016, p. 91). Essas iniciativas episcopais consolidaram outra configuração interna de Igreja que se fundamentou no compromisso de fazer a “opção preferencial pelos pobres”⁸⁹.

A Conferência de Medellín representou, portanto, o reposicionamento da Igreja Ca-

84 MARCHINI, L. Welder. *Descolonizando um concílio Europeu: a Revista Eclesiástica Brasileira e a recepção do Vaticano II*. Tese (doutorado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2018.

85 Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*: sobre a Igreja no mundo actual, 1965. In: *Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2007.

86 MARCHINI, L. Welder. *Descolonizando um concílio Europeu: a Revista Eclesiástica Brasileira e a recepção do Vaticano II*. Tese (doutorado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2018.

87 KLOPPENBURG, Boaventura. O primado pontifício e a competência episcopal. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 23, Fasc. 2, jun. 1963, p. 369-393.

88 LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação?* Religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016, p. 91.

89 CARRANZA, Brenda. *Catolicismo midiático*. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2011, p. 260.

tólica com as questões sociais. A libertação e a opção pelos mais pobres, com a sua consequente inserção no seu meio, configuraram os traços principais do imaginário de Medellín. O modelo das Comunidades Eclesiais de Bases (CEBs) foi escolhido como principal forma de expressão da Igreja no meio dos pobres. A Igreja na América Latina, originariamente, se ancorou sobre três princípios básicos: na opção pelos pobres, no *modus operandis* das CEBs, na teologia e na pastoral da libertação⁹⁰.

O que motivou o propósito da Igreja em fazer opção pelos pobres parece que remonta ao papado de Pio XI (1922-1939). O pontífice, preocupado com o esvaziamento da Igreja Católica, afirmou que o “maior escândalo da instituição no século XIX foi ter perdido a classe operária”⁹¹. O teólogo José Comblin⁹² em um comentário sobre a fala do papa, ressaltou que na verdade a Igreja abandonou a classe operária, mas eles permaneceram fiéis durante várias gerações, apesar da indiferença da Igreja à sua miséria. No entanto, desistiram quando se sentiram totalmente abandonados. A promessa de optar pela defesa dos pobres foi uma tentativa da instituição em reparar este equívoco.

A opção pelos pobres defendida pela Conferência de Medellín não foi uma invenção latino-americana, mas ganhou relevância na segunda metade do século XX. A Conferência trouxe a temática para o âmbito eclesial e denunciou a pobreza como consequência da injustiça. Os pobres, renegados à insignificância social, foram, na América Latina, entendidos como interlocutores da mensagem do Evangelho. A opção implicou para a Igreja um deslocamento de sua atenção pastoral. Um movimento de refluxo da sua atuação. A instituição começou a se mover paulatinamente do centro das cidades às periferias^{93 94 95 96}.

Quanto ao termo libertação, apesar da sua polissemia, assumiu, dentro desse processo dialético, uma contraposição às ideias de opressão e de dependência. A perspectiva da libertação se relacionou com aspecto político, pois inspirou as classes oprimidas a lutarem contra modelos excludentes e se preocupou com o papel da pessoa humana na história, garantindo o seu protagonismo e sua autonomia⁹⁷. Segundo Löwy, “é preciso acrescentar que para a nova teologia, estes pobres são os agentes de sua própria libertação e o sujeito de sua própria história - e não simplesmente, como na doutrina tradicional da Igreja - objeto da atenção caridosa”⁹⁸.

A Conferência de Medellín deve ser interpretada como a recepção que a América Latina fez ao Concílio. A Conferência pôs em prática aquilo que ficou estabelecido nos documentos conciliares. Dentre as novidades, vale ressaltar, o diálogo com a modernidade, com as diferentes religiões e com as Igrejas cristãs, além da abertura à colegialidade e a

90 LIBÂNIO, João Batista. *Igreja Contemporânea: encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 127.

91 ENGELKE, Dom Inocêncio. Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural. In: CNBB, *Pastoral da Terra*. São Paulo: Paulinas, 1977 (Estudos da CNBB 11), p. 44.

92 COMBLIN, José. Os pobres na Igreja latino-americana. In: SOTER; AMERÍDIA (Orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina: novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 263-277.

93 GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: Perspectivas*. Vozes: Petrópolis, 1986.

94 LIBÂNIO, João Batista. *Igreja Contemporânea: encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000.

95 COMBLIN, José. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

96 DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2007, p. 1066.

97 GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: Perspectivas*. Vozes: Petrópolis, 1986, p. 77.

98 LÖWY, Michael. *A Guerra dos Deuses - religião e política na América Latina*. Petrópolis: Vozes, 2000.

participação ativa dos fiéis na vida eclesial⁹⁹.

Dez anos após a Conferência de Medellín, os bispos latino-americanos se reuniram em Puebla/México, com objetivo de avaliar e aprimorar a efetividade das propostas feitas anteriormente. Neste momento três fatores eclesiais mereceram destaque: a pujante vida eclesial da América Latina, marcada pelo crescimento vertiginoso das CEBs; a presença do recém-eleito papa João Paulo II e, uma certa coesão ideológica entre a maioria dos seus organizadores.

A Conferência ratificou a sua decisão de estar ao lado dos pobres, mas fez uma nova hermenêutica do sentido de “opção preferencial pelos pobres”. Ressaltou que, eles têm como objetivo o anúncio de Cristo Salvador, que os ajudará em seus esforços de libertação de todas as suas carências e os levará à comunhão com o Pai. O termo “libertação” também foi ressignificado. Se em Medellín a expressão estava ligada diretamente ao protagonismo dos oprimidos de saírem da condição de marginalizados, em Puebla ganhou um contorno teológico. A opressão teria como causa o pecado pessoal e a libertação seria a superação dessa condição de afastamento de Deus¹⁰⁰.

A eclesiologia pós-conciliar intensificou a interação entre as comunidades Católicas e as periferias das cidades, além disso, foi possível perceber que a melhor maneira de evangelizar os pobres seria estar no meio deles¹⁰¹. Houve uma mudança de perspectiva da Igreja, antes vista, como sociedade perfeita, para o modelo eclesial de participação e comunhão¹⁰². As CEBs definiram a instituição como povo de Deus, enquanto a Teologia da Libertação propôs a “descentralização da Igreja, que deixou de se considerar o lugar exclusivo da salvação e orientou-se para o novo e radical serviço aos homens”¹⁰³.

As Conferências de Medellín e Puebla consolidaram a organização das CEBs, prática eclesial comum, mesmo antes do Vaticano II. Esse movimento, sob a égide de que a Igreja deveria ir ao encontro das pessoas, foi inaugurado pela Ação Católica com auxílio de vários grupos, dos quais faziam parte estudantes, universitários e operários vindos das classes mais pobres. Foram organizadas em pequenas comunidades que permitiam a vivência da fé cristã, o relacionamento e a troca de experiência entre os seus membros. As CEBs se constituíram como lugar privilegiado de convívio eclesial, da construção da consciência social e da leitura popular da Bíblia¹⁰⁴.

Todavia, a Conferência de Puebla, apesar de ter reafirmado alguns compromissos da Igreja com as mudanças que foram propostas pelo Concílio, também deu voz a um grupo dentro do próprio catolicismo, que acusava um setor do clero de estar mais preocupado

99 MARCHINI, L. Welder. *Descolonizando um concílio Europeu: a Revista Eclesiástica Brasileira e a recepção do Vaticano II*. Tese (doutorado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2018, p. 391.

100 DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2007, p. 1094.

101 MARCHINI, L. Welder. *Descolonizando um concílio Europeu: a Revista Eclesiástica Brasileira e a recepção do Vaticano II*. Tese (doutorado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2018, p. 391.

102 BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. *Como fazer Teologia da Libertação*. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 84.

103 GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: Perspectivas*. Vozes: Petrópolis, 1986, p. 210.

104 MARCHINI, L. Welder. *Descolonizando um concílio Europeu: a Revista Eclesiástica Brasileira e a recepção do Vaticano II*. Tese (doutorado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2018, p. 324.

com as questões sociais e políticas. Esse fato estaria criando uma instituição popular paralela à Igreja institucional, por estar usando elementos da análise marxista na sua prática pastoral¹⁰⁵. Estas acusações serviram de pressupostos para novas disputas na instituição Católica, sobretudo, após o conclave que elegeu o polonês Karol Józef Wojtyła ao posto de sucessor de Pedro.

6. A modernidade antimoderna: o retorno à grande disciplina do papa João Paulo II.

O paradigma de Igreja colegiada, particular, preocupada com as injustiças sociais, dialógica, inserida no meio do povo que estava sendo pensada na América Latina, sobretudo no Brasil, parece ter encontrado o seu ponto de inflexão no projeto de retorno à grande disciplina de João Paulo II. Eleito em, 22 de outubro de 1978, com o slogan “não tenhas medos”, o novo pontífice assumiu o comando da Igreja em um momento histórico marcado por divisões e conflitos ideológicos causados pelo espectro da crise de autoridade que se iniciou no século das luzes, mencionada anteriormente, como também, com as consequências das reformas estruturais do Concílio do Vaticano II (1962-1965).

Um setor do episcopado, destacou Cornwell¹⁰⁶, defendia o espírito de renovação pós-conciliar, enquanto outro grupo vislumbrava a possibilidade do polonês restabelecer a disciplina. Havia também aqueles que desejavam um papa que conseguisse garantir a unidade, que dialogasse com as distintas visões de Igreja e evitasse que a instituição mergulhasse no caos litúrgico, doutrinário e institucional. Contudo, o cardeal Ratzinger¹⁰⁷, escolhido para assumir a Congregação para a Doutrina da Fé, ao afirmar que as mudanças do Concílio estavam sob uma “luz crepuscular”, deixou claro que João Paulo II iria trabalhar para desmobilizar as práticas eclesiais que estavam surgindo inspiradas no Vaticano II, por meio da aplicação da ideia de retorno à grande disciplina.

O retorno à grande disciplina tem relação com uma série de medidas defendidas pela instituição Católica e parece fazer parte de um deslocamento contra as transformações socioeclesiais impressas pela modernidade. Dentre elas, rejeição à filosofia racionalista; reafirmação da escritura e da tradição como as duas fontes da revelação; defesa da infalibilidade da Igreja, do primado do papa e da perpetuidade da tradição¹⁰⁸. Leonardo Boff¹⁰⁹, ao falar do retorno à grande disciplina, ressaltou que não foi uma reforma, mas uma contra-reforma e, que este processo foi uma tentativa de sustar um *aggiornamento* - processo de modernização - que irrompera na Igreja a partir dos anos 60 e que estava tomando conta de toda a cristandade a pretexto de salvaguardar a identidade católica.

Na mesma direção, Carranza denominou este processo de “modernização antimoderna”¹¹⁰. Considerada uma reação defensiva da Igreja, que não só restabeleceu o antimodernismo da cúria romana, como ainda, retomou a estabilidade doutrinal sem qualquer

105 LIBÂNIO, João Batista. *Igreja Contemporânea: encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 130.

106 CORNWELL, John. *A face oculta do papado de João Paulo II*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

107 RATZINGER, Cardeal. *Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé: Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação*, 1984.

108 DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2007, p. 610.

109 BOFF, Leonardo. *O Papa da volta à grande disciplina*, (Online), 2014. Disponível em: <<http://www.padrescasados.org/archives/23820/o-papa-da-volta-a-grande-disciplina/>>. Acesso em 28 de janeiro de 2023.

110 CARRANZA, Brenda. *Catolicismo midiático*. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2011.

compromisso com as exigências da racionalidade moderna. Na perspectiva de Veiga¹¹¹, houve uma adesão a um tipo de espiritualidade divorciada da reflexão sobre problemas concretos da vida social. Utilizou-se de um imaginário típico do século XIX, pietista e quietista que desembocou numa compreensão enclausurada e privada do sagrado.

Por outro lado, Roma ressaltou que recuperar a disciplina era uma tentativa de frear o desmonte da identidade católica promovida pela secularização que atribuiu autonomia e capacidade crítica às instâncias econômicas, políticas, culturais e sociais. A Igreja via como forma possível de manter a sua identidade, um processo que reforçasse a ideia de autoridade e que conseguisse controlar a produção das ideias, dos valores e da maneira de pensar¹¹². Referindo-se ao termo, o cardeal Ratzinger o definiu como “a busca por um novo equilíbrio”¹¹³.

A definição de disciplina apresentadas por Santo Agostinho indicou algumas pistas do sentido atribuído pela Igreja ao tratar do tema. Para Tall Asad¹¹⁴, Agostinho, ao analisar a relação entre poder e verdade, desenvolveu uma visão sobre a função religiosa criativa do poder após sua experiência com a heresia donatista, insistindo que a coação seria uma condição para a realização da verdade, assim como, a disciplina seria essencial para a sua manutenção.

Agostinho, mesmo não tendo abandonado a defesa do ato de fé como uma escolha consciente (livre-arbítrio) e a possibilidade de persuasão que poderia transformar uma congregação de cristãos irrefletidos em bons católicos espirituais, reconhecia que havia uma grande disparidade entre as situações e intenções humanas e o propósito invencível de um Deus onipresente. O ato individual poderia ser espontâneo, mas amiúde, era imposto por Deus, contra a vontade humana. Esse era um processo corretivo de ensinamento, *eruditio* e admoestação, *admonitio*, que até mesmo poderia incluir o medo, a coerção e a inconveniência externa. Diante de uma situação de ameaça à autoridade eclesial deveria aplicar a disciplina, definida como um processo essencialmente ativo de correção punitiva, um processo de abrandamento, uma instrução pelas inconveniências, *per molestias eruditio*¹¹⁵.

Brown¹¹⁶ destacou que Agostinho ressignificou a ideia de disciplina, antes entendido pela cultura greco-romana como a “preservação estática de um estilo de vida”. Na obra *Ética a Nicômaco*, Aristóteles¹¹⁷, sem mencionar o termo disciplina, forneceu algumas indicações das variantes desse conceito. Ao sistematizar a sua teoria moral, ancorada na ideia de hábito, apontou que o caráter de uma pessoa não é determinado por ações isoladas, mas por ações repetidas que se concretizam em hábitos e que tem como finalidade última, pessoal e comunitária, a vida feliz, eudaimonia.

111 VEIGA, Alfredo César da. Teologia da Libertação: A luta pela sobrevivência do rosto do oprimido em meio à Restauração Conservadora na Igreja Católica após os anos 1980. *Sacrilegens*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 09-126, jul-dez, 2018, p. 23-34.

112 LIBÂNIO, João Batista. *Igreja Contemporânea: encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000, p. 157.

113 RATZINGER, J. & MESSORI, V. *A fé em crise? O cardeal Ratzinger se interroga*. São Paulo, EPU, 1985, p. 23.

114 ASAD, Tall. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de campo*, São Paulo, nº. 19, 2010.

115 BROWN, Peter R. L. *Santo Agostinho, uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2017, p. 294.

116 *Ibidem*.

117 ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

A concepção apresentada por Agostinho, de alguma forma, auxilia na busca pela compreensão do *modus operandis* de João Paulo II. A ideia de disciplina corretiva parece ter relação com os meios utilizados para a execução do projeto de retorno à grande disciplina. De maneira que, ao analisar as medidas adotadas pela Igreja, durante este papado, depara-se com uma bibliografia farta de casos em que a disciplina foi invocada contra agentes do próprio clero com a finalidade de salvaguardar a autoridade papal e a homogeneidade eclesial.

O sistema Wojtila em cumprimento à disciplina divina, destacou Küng¹¹⁸, consistia em tornar bispos e padres submissos a Roma e, não raro, submissos à própria figura do papa. Nomeações por critério de excelência eram exceções. Muitos padres qualificados foram ignorados por se mostrarem de mentalidades desviantes. Antes da sua admissão oficial nas hostes romanas, o novo bispo sufragâneo deveria pronunciar solenemente seu voto de obediência, razão pela qual deveria se sentir responsável menos pelos fiéis e mais para com o pontífice, devendo, também, regulamentemente, viajar a Roma para se reportar *ad limina Apostolorum*.

No bojo dos embates, vale ressaltar também, a discussão contra a Teologia da Libertação. Em agosto de 1984, o cardeal Ratzinger publicou o documento com o título: *Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação* contra os novos teólogos latino-americanos. O cardeal acusou a Teologia da Libertação de usar conceitos marxistas, como luta de classes. A Igreja dos pobres da tradição cristã tornou-se, uma Igreja baseada em classes, que se conscientizou das necessidades da luta revolucionária como uma fase no caminho da libertação. Entretanto, celebrar esta libertação em sua liturgia, pode levar a um questionamento da estrutura sacramental e hierárquica da Igreja. E, ainda, os teólogos da libertação substituíram os pobres da tradição cristã pelo proletariado marxista.

Ao analisar o documento do cardeal Ratzinger, Löwy¹¹⁹ argumentou que o conceito de pobre para os teólogos da libertação tem uma conotação moral, bíblica e religiosa. Quanto à acusação de que os teólogos defenderam uma “luta de classes dentro da Igreja”, pode-se constatar que sim, na medida em que certas posições correspondem aos interesses das elites dominantes e outras aos dos oprimidos. E não, na medida em que bispos, jesuítas ou padres que chefiam a Igreja da libertação não são eles próprios, pobres. Sendo assim, não se pode deduzir que os teólogos da libertação aderiram totalmente ao marxismo. Contrário, estiveram em comunhão com a ortodoxia da Igreja que não aceitaram a filosofia materialista e a ideologia ateia.

7. Considerações finais

Basta uma breve análise para perceber que a História do catolicismo está eivada de conflitos, seja político, social, cultural ou religioso. Os embates ao longo dos séculos demonstraram que foi da sua vocação assumir uma postura crítica quando algo ameaçava a sua ortodoxia. Foi assim durante os primeiros séculos. Os padres da Igreja “combateram o bom combate” contra as heresias. Diante dos fatos, não são nenhuma novidade os em-

118 KÜNG, Hans. *A Igreja tem Salvação?* São Paulo: Paulus, 2012.

119 LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação?* Religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016.

bates vivido pela Igreja Católica contra as transformações proporcionadas pelo mundo moderno.

Todavia, apesar de não caracterizar uma novidade, as transformações advindas da modernidade possuem características pontuais que desafiaram a instituição católica. Ancorada na ideia de Tradição, Magistério e Sagrada Escritura, as inflexões do mundo moderno transformaram estas verdades dogmáticas em compreensões particulares. Como lembrou o historiador Eric Hobsbawm¹²⁰ referindo-se ao conceito de tradição, não é uma proposição inquestionável, mas uma invenção social. Quanto ao Magistério encarregado pela ortodoxia da revelação divina também teve a sua pretensão universalizante cerceada pela visão de mundo baseada na subjetividade, relatividade e individualidade.

Mesmo com todos os esforços e conflitos, a instituição precisou conviver com as vozes dissonantes que passaram a engrossar, cada vez mais, as fileiras dentro e fora da sua hierarquia. No Brasil, o processo de romanização que pretendeu unificar e centralizar a prática da fé foi mal sucedido. Surgiram novas forças auxiliares que, ao serem acolhidos por um grupo do episcopado, contribuíram na elaboração de estratégias, que de alguma forma, mantiveram a Igreja mais atuante no campo social brasileiro. Talvez, a presença leiga compondo diversas frentes de ação ajude a compreender as dificuldades enfrentadas pela hierarquia em se reposicionar e manter a sua relevância socioeclesial e política, além de sugerir que a ideia de romanização precisa ser melhor interpretada.

Referências

- ALVES, Marcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- ASAD, Tall. A construção da religião como uma categoria antropológica. *Cadernos de campo*, São Paulo, nº. 19, 2010.
- AQUINO, Maurício de. O conceito de romanização do catolicismo brasileiro e a abordagem histórica da Teologia da Libertação. *Horizonte*. Belo Horizonte v. 11, n. 32, out/dez 2013, p. 1485-1505.
- BASTIDE, Roger. *Religion and the Church in Brazil*. Em: Smith, T. Lynn – Marchant, Alexander, Brazil: Portrait of Half Continent. New York: The Dryden Press, 1951.
- BEGER, Peter Ludwig. *Os múltiplos altares da modernidade rumo a um paradigma da religião numa época pluralista*. Petrópolis: Vozes, 2017.
- _____. *Rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural*. Petrópolis: Vozes, 2018
- BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Editora Schwarcz Ltda, 1986.
- BETTO, Frei. *Batismo de Sangue: guerrilha e morte de Carlos Marighella*. Rio de Janeiro: Rocco, 2006.
- BOFF, Leonardo; BOFF, Clodovis. Como fazer Teologia da Libertação. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 84.

120 HOBBSAWM, Eric J. *A era das revoluções (1789-1848)*. 15ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

_____. *O Papa da volta à grande disciplina*, (Online), 2014. Disponível em: <<http://www.padres-casados.org/archives/23820/o-papa-da-volta-a-grande-disciplina/>>. Acesso em 28 de janeiro de 2023.

BOURDIEU, Pierre. O campo científico. In: ORTIZ, Renato (org.). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1983.

_____. *Os usos sociais da ciência: por uma sociologia clínica do campo científico*. São Paulo: Ed. Unesp, 2004.

BROWN, Peter R. L. *Santo Agostinho, uma biografia*. Rio de Janeiro: Record, 2017.

BRUNEAU, Thomás C. *Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Editora Loyola, 1974.

CARRANZA, Brenda. *Catolicismo midiático*. Aparecida/SP: Ideias & Letras, 2011.

COMBLIN, José. Os pobres na Igreja latino-americana. In: SOTER; AMERÍDIA (Orgs.). *Caminhos da Igreja na América Latina: novos desafios*. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 263-277.

_____. *O povo de Deus*. São Paulo: Paulus, 2002.

Constituição Pastoral Gaudium et Spes: sobre a Igreja no mundo actual, 1965. In: *Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2007.

CORNWELL, John. *A face oculta do papado de João Paulo II*. Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Imago, 2005.

DELLA CAVA, Ralph. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

DENZINGER, H. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas; Edições Loyola, 2007.

DUFF, Eamon. *Santos e pecadores: a história dos papas*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

ENGELKE, Dom Inocêncio. Conosco, sem nós ou contra nós se fará a reforma rural. In: CNBB, *Pastoral da Terra*. São Paulo: Paulinas, 1977 (Estudos da CNBB 11).

FALBEL, Nachman. Os fundamentos históricos do romantismo. In: GUINSBURG, Jacó (org.). *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

FARIAS, Sara Oliveira. MEB-Igreja-sindicatos rurais: As histórias do MEB na diocese de Amargosa-Bahia (1970-1980). *XXVII Simpósio nacional de história: conhecimento histórico e diálogo social*. Natal/RN, 22 a 26 de junho de 2013).

FREIRE, Paulo. *Os cristãos e a libertação dos oprimidos*. Lisboa: Base, 1978.

GREGÓRIO XVI. *Encíclica Mirari vos*, (Online), 1832. Disponível em: <https://www-vatican.va.translate.google/content/gregorius-xvi/it/documents/encyclica-mirari-vos-15-augusti.1832.html?_x_tr_sl=it&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt-BR&_x_tr_pto=sc>. Acesso em 10 de julho de 2022.

GUIMARÃES, Alberto Passos. Quatro séculos de latifúndio – 1963. In: STEDILE, João Pedro. ESTEVAM, Douglas. (Orgs.). *A questão agrária no Brasil: O debate tradicional – 1500-1960*. 2ª Ed. São Paulo: Expressão Popular, 2011, p. 35-78.

GUINSBURG, Jacó. Romantismo, historicismo e história. In: GUINSBURG, Jacó (org.). *O Romantismo*. São Paulo: Perspectiva, 2011.

GUTIÉRREZ, Gustavo. *Teologia da libertação: Perspectivas*. Vozes: Petrópolis, 1986.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. *O peregrino e o convertido: a religião em movimento*. Petrópolis: Vozes,

2015.

HOBBSAWM, Eric J. *A era das revoluções (1789-1848)*. 15ª Ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

JOÃO XXIII. *Encíclica Social Mater et Magistra*, (Online), 1961. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.htm>. Acesso em 18 de junho de 2019.

JUNIOR, A. F. de Melo. Sim, para frente, mas primeiro para trás: o pensamento católico Alemão e o mundo do trabalho no final do século XIX. *XXVII Simpósio Nacional de História* – ANPUH. Natal/RN, 22 a 26 de julho de 2013, p. 1-13.

KLOPPENBURG, Boaventura. O primado pontifício e a competência episcopal. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 23, Fasc. 2, jun. 1963, p. 369-393.

KOSSER, Constantino. Os grandes temas da constituição dogmática *Lumen Gentium*. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v.24, Fasc. 4, dez. 1964, p. 959 – 976.

KÜNG, Hans. *A Igreja tem Salvação?* São Paulo: Paulus, 2012.

LEÃO XIII. *Carta Encíclica Rerum Novarum*. São Paulo: Paulinas, 2009.

LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 1990.

LIBÂNIO, João Batista. *Igreja Contemporânea: encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *Concílio Vaticano II: Em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 84

LIMA, Luiz Gonzaga de Souza. *Evolução política dos católicos e da Igreja no Brasil: hipótese para uma interpretação*. Petrópolis RJ: Vozes, 1979.

LIMA, Alceu Amoroso. *Sugestões de um Partido Político*. A Ordem, Rio de Janeiro, 1945, p.105.

LÖWI, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e melancolia: romantismo na contramão da modernidade*. Petrópolis: Vozes, 1995.

LÖWY, Michael. *O que é cristianismo da libertação?* Religião e política na América Latina. São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo: Expressão Popular, 2016.

_____. *A Guerra dos Deuses* – religião e política na América Latina. Petrópolis: Vozes, 2000.

MAYER, Castro, SIGAUD, Proença, OLIVEIRA, Plínio. *Reforma agrária, problema de consciência*, (Online), 1960. Disponível em: <<http://www.pliniocorreadeoliveira.info/livros/1960%20-%20ReformaAgrariaQuestConci%C3%AAncia.pdf>>. Acesso em 18 de abril de 2018.

MARCHINI, L. Welder. *Descolonizando um concílio Europeu: a Revista Eclesiástica Brasileira e a recepção do Vaticano II*. Tese (doutorado em Ciência da Religião) - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. São Paulo, 2018.

MARITAIN, Jacques. *Cristianismo e democracia*. Rio de Janeiro: Agir, 1945.

MATA, Sérgio da. “Entre Syllabus e Kulturkampf: revisitando o “reformismo” católico na Minas Gerais do Segundo Reinado”. In: CHAVES, Cláudia M.; SILVEIRA, Marco A. (Orgs). *Território, conflito e identidade*. Belo Horizonte: Argumentum, 2007.

MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. 2ª edição, São Paulo: Paulinas, 2011.

MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

MORAIS, Clodomir Santos de. História das ligas camponesas do Brasil. In: STEDILE, João Pedro e

ESTEVAM, Douglas (org.). **A questão agrária no Brasil**: O debate na esquerda: 1954-1964. Expressão Popular, 2012, p. 21-70.

OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. **Religião e dominação de classe**: Gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Alexandre Luís de, Dom Sebastião Leme e as estratégias de atuação do catolicismo nos anos 1930. **Faces de Clio**, Revista discente do programa de pós-graduação em História – UFJF. Vol. 2 | N. 4 | jul./dez. 2016, p. 88-98.

PIO IX. Encíclica **Qui Pluribus**, (Online), 1846. Disponível em: <https://www-vatican.va.translate.google/content/pius-ix/it/documents/enciclica-qui-pluribus-9-novembre-1846.html?_x_tr_sl=it&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt-BR&_x_tr_pto=sc>. Acesso em 06 de agosto de 2022.

_____. **Quanta Cura: sobre os principais erros da época**, (Online), 1864. Disponível em: <<https://www.montfort.org.br/bra/documentos/enciclicas/quantacura/>>. Acesso em 10 de julho de 2022.

_____. **Syllabus Errorum**, (Online), 1864. Disponível em: <https://www-papalencyclicals-net.translate.google/pius09/p9syll.htm?_x_tr_sl=en&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt-BR&_x_tr_pto=sc>. Acesso em 07 de agosto de 2022.

_____. **Bula Aeterni patris**, (Online), 1868. Disponível em: <https://www-vatican.va.translate.google/content/pius-ix/it/documents/litterae-apostolicae-aeterni-patris-29-iunii-1868.html?_x_tr_sl=it&_x_tr_tl=pt&_x_tr_hl=pt-BR&_x_tr_pto=sc>. Acesso em 07 de agosto de 2022.

_____. **Constituição Dogmática Pastor Aeternus**, (Online), 1870. Disponível em: <<https://www.veritatis.com.br/constituicao-dogmatica-pastor-aeternus-18-07-1870/>>. Acesso em 07 de agosto de 2022.

PIO X. Carta Encíclica **Pascendi dominici gregis**: sobre as doutrinas modernistas, (Online), 1904. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html>. Acesso em 23 junho de 2022.

RATZINGER, J. & MESSORI, V. **A fé em crise? O cardeal Ratzinger se interroga**. São Paulo, EPU, 1985.

RATZINGER, Cardeal. **Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé**: Instrução sobre alguns aspectos da Teologia da Libertação, 1984.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: romanização – ultramontanismo – reforma. **Temporalidades**: revista discente do programa de pós-graduação em história da UFMG. Vol. 2, n. 2, ago/dez, 2010.

_____. Historiografia sobre a Igreja Católica no Brasil imperial. **Anais do XVI encontro regional de História da Anpuh-Rio**, 28 de jul/ 1º agos. 2014.

SCHERER, Irineu Roque. **Concílio Plenário na Igreja do Brasil**: a Igreja no Brasil de 1900 a 1945. São Paulo: Paulus, 2014.

SILVA, Francino Oliveira. O Concílio Plenário Latino-Americano (1899) primeiras aplicações na Diocese de Diamantina. **Revista de Cultura Teológica**, v. 16 - n. 64 - Jul/Set 2008, p. 109 – 125.

SOUSA, Ney de; GONÇALVES, Paulo S. L. **Catolicismo e sociedade contemporânea**: do Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Vaticano II. Paulus: São Paulo, 2013.

SOUZA. Luiz Alberto Gómez de. As várias faces da Igreja Católica. **Estudos avançados**, v.18 n. 52; São Paulo Set./Dez. 2004, p. 78.

SOUZA, Rogério Luiz de. O pensamento de Jacques Maritain e de Emmanuel Mounier no campo católico brasileiro. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, v. 39, nº 82, 2019, p. 177-198.

_____. A ética católica e o capitalismo de bem-estar social. *Lisboa: Esfera do Caos*: FCT/CLEPUL/Universidade de Lisboa, 2015.

VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida/SP: Editora Santuário, 2007.

VEIGA, Alfredo César da. Teologia da Libertação: A luta pela sobrevivência do rosto do oprimido em meio à Restauração Conservadora na Igreja Católica após os anos 1980. *Sacrilogens*, Juiz de Fora, v. 15, n. 2, p. 09-126, jul-dez, 2018, p. 23-34.

Vozes dissonantes e a crítica ao Concílio Vaticano II, ontem e hoje

Adélio Fernando Abreu¹

A 11 de outubro de 1962 abria o II Concílio do Vaticano, anunciado em 25 de janeiro de 1959, pelo recém-eleito papa João XXIII, para surpresa e esperança da Igreja e do mundo. No discurso de abertura, distinguia o depósito da fé, que havia de manter-se, e o modo de o transmitir em diálogo com a modernidade². A Igreja precisava de ter uma palavra que o mundo pudesse ouvir, mas era necessário que essa palavra fosse sensível à realidade do mundo a que queria chegar, superando o confronto e o fechamento diante modernidade, que caracterizaram a níveis diversos o magistério e a ação pastoral da Igreja desde o século XIX. É certo que o binómio tese/hipótese servira para muitas aproximações e compromissos, mas suportava uma compreensão viciada pela nostalgia de um passado sem regresso. O Concílio anunciado com surpresa realizou-se num ambiente de grande otimismo e foi tido ao tempo e sucessivamente como o grande acontecimento eclesial contemporâneo.

A uma distância de 60 anos do início do Concílio, é possível uma visão panorâmica sobre a sua receção, que este Simpósio, subordinado ao tema *Concílio Vaticano II: O catolicismo de João XXIII a Francisco*, ajuda a cumprir numa pluralidade de temas e dimensões. Foi-nos pedido que tratássemos das vozes dissonantes e da crítica ao Concílio, ontem e hoje, neste percurso de várias décadas. Uma leitura restrita do tema poderia fixar-se na recusa expressa do Concílio e na crítica ao conteúdo dos seus textos. Seria, contudo, uma abordagem redutora, que não contemplaria as modulações das abordagens e posicionamentos, não só na oposição expressa ao Concílio, mas também na compreensão do seu alcance, reduzindo-o, amplificando-o, interrogando o significado, no fundo, interpretando-o. Neste percurso há lugar para a dissonância e para a crítica, expressa ou veladamente. É este percurso que nos propomos abordar no pós-Concílio e até aos nossos dias, em etapas sucessivas, não prescindindo do trabalho historiográfico e hermenêutico de que o Concílio foi alvo.

Há cerca de uma década, o historiador italiano Massimo Faggioli procurou fazer o ponto da situação do debate hermenêutico sobre o Concílio, desde o seu encerramento e até ao ano 2000³. Identificou claramente três fases, colocando as cesuras em 1980 e 1990. A fase de 1965 a 1980 pautou-se pelo reconhecimento, receção e recusa do Concílio. A de 1980 a 1990, pela sua celebração e aplicação. Os anos 90 foram dedicados à “historização” do Concílio. Acrescentaríamos que o período subsequente ficou marcado pelo debate hermenêutico, trazido à ordem do dia pelo

1 Universidade Católica Portuguesa, Centro de Estudos de História Religiosa.

2 IOANNES XXIII. Alocução “Gaudet Mater Ecclesia”, 11 de outubro de 1962. AAS 54, p. 792, 1962. Tradução portuguesa: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html>. Acesso em 27 de janeiro de 2022.

3 FAGGIOLI, M. *Interpretare il Vaticano II: Storia di un dibattito*. Bologna: EDB, 2013, p. 9-25; FAGGIOLI, M. Tendenze in atto nel dibattito sul Vaticano II. *Cristianesimo nella storia* 34, p. 15-28, 2013.

discurso de Bento XVI à cúria romana de dezembro de 2005, em que contrapôs a “hermenêutica da descontinuidade e da rutura” à “hermenêutica da reforma”⁴. É um debate que, remontando ao tempo subsequente ao Concílio, ganhou entretanto novo vigor, na decorrência dos estudos teológicos e historiográficos e do mencionado discurso pontifício. As posições não são unânimes, não faltando intervenções que o valorizam no quadro eclesial contemporâneo, mesmo na diversidade com que se configuram, paralelamente a outras que procuram minimizá-lo ou reduzir-lhe o impacto e o significado, imputando-lhe responsabilidades na crise eclesial do nosso tempo. Em todo o caso, também aqui há lugar para a dissonância e para a crítica ao Concílio e sobretudo ao seu significado. O nosso estudo procura apresentar as interpretações emergentes no pós-Concílio e desde logo também a dissonância, a hermenêutica subjacente ao Sínodo de 1985, o processo de elaboração da história do Concílio a partir de meados dos anos 80, o debate hermenêutico que foi emergindo sobretudo no contexto do pontificado de Bento XVI e as novas perspectivas de abordagem do Concílio no pontificado de Francisco como releitura atualizada do evangelho⁵.

1. A diversidade hermenêutica e a contestação após o Concílio

Quando encerrou em 1965, o Concílio oferecia à Igreja imediatamente os seus 16 documentos conciliares. Abria-se então o tempo da sua tradução e divulgação naquele contexto eclesial. Se a interpretação ficou a cargo da Congregação do Concílio, muitos foram, porém, os teólogos que se dedicaram a estudar e comentar os documentos. Nesta tarefa tiveram particular importância os teólogos que conheciam o Concílio e que nele tinham sido peritos. Paralelamente, o episcopado entregou-se a iniciativas de execução e receção conciliar, nomeadamente sínodos diocesanos e nacionais ou mesmo assembleias de caráter continental, como foi a do episcopado latino-americano de 1968, em Medellín.

Apesar da aceitação praticamente unânime do Concílio, não demoraram a fazer-se sentir divergências interpretativas no quadro da maioria conciliar. Não sendo este o espaço para desenvolver todas as perspectivas e evoluções, pode, todavia, referir-se que a diversidade de tendências dos teólogos gravitou em torno de duas grandes revistas internacionais fundadas no contexto do Concílio e do pós-Concílio: a *Concilium* e a *Communio*. Numa dissertação sobre o debate historiográfico na receção do concílio, Francesco Saverio Venuto apresenta as duas revistas, referindo-as como exemplo de duas modalidades de receção conciliar. Enquanto a primeira nasceu da “intenção de promover e difundir os presumidos ideais que inspiraram o Concílio”, a segunda procurou “um diálogo entre teologia e cultura, através de uma releitura do Vaticano II e da valorização dos seus conteúdos à luz da grande Tradição da Igreja”⁶.

A *Concilium* nasceu na Holanda em 1964, depois de um tempo de preparação que remonta já a 1962, em torno de um grupo de teólogos pertencentes à maioria conciliar, como Hans Küng, Yves Congar, Karl Rahner e Edward Schillebeeckx, com o intuito de propagar e o espírito, a graça e a mensagem do II Concílio do Vaticano. A partir de uma sugestão do cardeal Alfrink, arcebispo

4 BENEDICTUS XVI. Allocutio ad Romanam Curiam ob omina natalicia, 22 de dezembro de 2005. *Acta Apostolicae Sedis* AAS 98, p. 46, 2006. Tradução portuguesa: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html>, Acesso em 27 de janeiro de 2022.

5 O nosso estudo retoma um nosso trabalho anterior, desenvolvendo agora a contestação ao Concílio e acrescentando o referente ao pontificado de Francisco: ABREU, A. II Concílio do Vaticano: Hermenêuticas e visões historiográficas. *Humanística e teologia*, 36/1, p.145-182, 2015.

6 VENUTO, F. S. *La ricezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985: Riforma o discontinuità*. Cantalupa (Torino): Effatà, 2011, p. 147.

de Utrecht e um dos bispos ativos da maioria conciliar, pretendia-se que o periódico prolongasse a nova orientação após o encerramento da assembleia. A revista começou a publicar-se em 1965, precisamente no ano do seu termo, com uma dimensão internacional em vários idiomas. Relativamente à relação com o Concílio, sublinhava a fidelidade ao diálogo entre teólogos e magistério própria da experiência conciliar e o pluralismo de posições. Procurando justificar o título da revista, Karl Rahner e Edward Schillebeeckx, no seu primeiro número, referiam que ela quer “continuar a construir sobre o Concílio Vaticano II” e que era “necessário manter um diálogo permanente”, sublinhando o papel dos teólogos⁷.

A revista viveu anos agitados, suscitando preocupações na hierarquia, nomeadamente no que se refere ao papel da investigação teológica na relação com o magistério eclesial, sobretudo a partir do momento em que, em 1969, publicou a *Declaração sobre a liberdade e sobre a função da teologia na Igreja*. No quinquénio da *Concilium*, mantinha-se o projeto de renovar a Igreja e a teologia, prolongando a obra do Concílio e no seguimento do seu espírito. Assim o exprimiu Antoine Van den Boogaard em setembro de 1970, no congresso celebrativo, subordinado ao tema *O futuro da Igreja*⁸. No termo do congresso foram votadas e aprovadas 16 proposições finais que, não se referindo explicitamente ao Concílio, refletiam as aspirações do grupo de teólogos que gravitava em torno da revista, no que se refere ao diálogo da teologia com o mundo através de um método crítico, ao ensino e expressão teológica dos leigos, ao diálogo e liberdade na relação entre teologia e magistério, ao pluralismo teológico e a algumas proposições mais reivindicativas no quadro teológico e no que se refere a algumas injustiças dentro da Igreja. No parecer de Francesco Venuto,

No termo do Congresso de Bruxelas, parecia que para a maioria dos congressistas o Vaticano II com os seus documentos se tinha tornado num facto longínquo e inadequado às novas problemáticas; um facto do qual, no máximo, havia que valorizar aquele “espírito” que o tornou possível e animou⁹.

Francesco Venuto alude desde logo ao contraponto entre letra e espírito que se perpetuou ao longo das décadas seguintes. Em causa estava a perceção de que os temas do pós-Concílio levantados pela *Concilium* iam além do próprio Concílio, abrindo espaço a uma dicotomia entre Concílio e pós-Concílio. Este contraponto dava azo a cesuras no universo teológico da época, mesmo entre os teólogos que inscreveram o seu nome na maioria conciliar. Já antes tinha havido teólogos que se tinham afastado da revista, o mais conhecido dos quais o jesuíta francês Henri de Lubac que, tendo participado da fase preparatória da revista, abandonou a comissão diretiva durante o primeiro ano de publicação. Os anos 70 trouxeram, porém, outros nomes que deixaram de colaborar com a revista, nomeadamente Walter Kasper, Hans Urs von Balthasar e Joseph Ratzinger. O periódico que nascera sob o impulso conciliar, fornecendo à Igreja instrumentos de análise e formação que iam além dos comentários, apelava cada vez mais ao espírito do Concílio, face à perceção de um refluxo reformador posterior, em reação às convulsões sociais do tempo, de que o maio de 1968 era expressão. A publicação da *Humanae vitae* no mesmo ano era interpretada como

7 RAHNER, K. & SCHILLEBEECKX, E. Para quê e para quem uma nova Revista Internacional de Teologia?. *Concilium* 1: p. 5-6, 1965.

8 BOOGAARD, A. Allocuzione. In: *L'avvenire della Chiesa, 1970: Il libro del Congresso*. Brescia: Queriniana, 1970, p. 25.

9 VENUTO, F. S. *La ricezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985: Riforma o discontinuità*. Cantalupa (Torino): Effatà, 2011, p. 168.

manifestação de tal refluxo¹⁰.

Depois das diligências necessárias que remontam a 1969, nasceu em 1972 uma nova revista, a *Communio*, fundada por Henri de Lubac, Hans Urs von Balthasar e Joseph Ratzinger¹¹. Apareceram nesse ano as edições alemã e italiana, seguindo-se-lhe outras nos anos seguintes. O projeto deixava entrever o ambiente eclesialmente agitado de pós-Concílio. Balthasar revelava logo de início, num texto programático de cariz teológico sobre a *communio*, que “o diálogo pode ajudar a suportar e resolver as tensões entre cristãos, mas só a comunhão lhes porá um termo”¹². Acrescentava ainda que “em cada diálogo é sempre a verdade maior quem tem razão, e as partes devem referir-se sempre a ela”¹³. Faggioli refere que os teólogos que gravitavam em torno da revista privilegiavam “uma hermenêutica de continuidade”, enquanto enfatizavam “a solidariedade do concílio com toda a tradição católica e com os concílios precedentes e uma abordagem mais agostiniana da questão da relação entre a Igreja e o mundo moderno”¹⁴. De facto, a revista, distanciando-se diretamente de um posicionamento contrário à *Concilium*, procurou compreender positivamente a Igreja como comunhão, favorecendo a relação mais profunda com o magistério, enquanto se opunha à contraposição da eclesiologia conciliar à do I Concílio do Vaticano.

É fácil identificar nas duas revistas um modo diverso de abordagem do Concílio, de tal forma que a *Concilium* foi identificada com o progressismo, que pretendia continuar e ir além do Concílio, e a *Communio* com uma busca de reequilíbrio diante de perspectivas mais ousadas. O problema será, contudo, mais complexo e a diversidade de perspectiva resulta de metodologias diversas. Enquanto para a *Concilium* “o Vaticano II constitui antes de mais, para além dos seus conteúdos específicos, o modelo operativo para um mais profícuo trabalho teológico e uma incisiva ação pastoral em contínuo progresso”, de modo a considerá-lo uma viragem na história da Igreja, para a *Communio* “o Concílio Vaticano II era um facto eclesial entregue à Tradição e, todavia, dado à Igreja a partir da mesma Tradição”¹⁵. A partir destas premissas, não é difícil colher de cada linha respetivamente o sublinhado da viragem e da continuidade, do compromisso e da unanimidade, da atenção ao espírito e à letra do Concílio. Aqui podem radicar tendências que se perpetuaram nas décadas seguintes.

Outras posições houve de perplexidade e pessimismo sobre a evolução dos acontecimentos no pós-Concílio. Subscrevendo a referida dicotomia entre Concílio e pós-Concílio, situavam-se, contudo, em campo contrário ao dos que se reviam na *Concilium*. É conhecido o retrato obscuro traçado pelo cardeal Alfredo Ottaviani, prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, em carta aos bispos de julho de 1966, em que assinalava em 10 pontos um conjunto de erros devidos a uma incorreta interpretação do Concílio, nomeadamente no que se refere à revelação bíblica, ao carácter histórico e evolutivo das formulações dogmáticas, ao domínio do opinável a que se remetia o magistério ordinário sobretudo do papa, aos equívocos na compreensão dos sacramentos da eucaristia e a penitência, ao perigoso irenismo e indiferentismo subjacentes aos esforços ecumênicos¹⁶. Ottaviani, no seu elenco de perigos e desvios, como que

10 MELLONI, A. Breve guida ai giudizi sul Vaticano II. In: MELLONI, A. & RUGGIERI, G. (Dir.). *Chi ha paura del Vaticano II?*. Roma: Carocci, 2009, p. 116-117.

11 RATZINGER, J. “Communio”: um programa. *Communio* 14: p. 513-523, 1992.

12 BALTHASAR, H. U. Un programme: Communio. *Communio* 1: p. 12, 1975.

13 *Idem*, p. 16.

14 FAGGIOLI, M. *Interpretare il Vaticano II: Storia di un dibattito*. Bologna: EDB, 2013, p. 16.

15 VENUTO, F. S. *La ricezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985: Riforma o discontinuità*. Cantalupa (Torino): Effatà, 2011, p. 183.

16 OTTAVIANI, A. Carta “Cum Oecumenicum Concilium”, 24 de julho de 1966. AAS58: p. 659-661, 1966. Tradução portuguesa: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19660724_epistula_po.html>. Acesso em 19 de fevereiro de 2022.

celebrava uma espécie de desforra relativamente ao que que tinha tido de ouvir e sofrer no Concílio, mesmo se o seu forte sentido de instituição o impedia, provavelmente contra a sua própria persuasão profunda, de pôr em causa diretamente os documentos produzidos, para descarregar todas as responsabilidades nos presumidos exageros do pós-Concílio¹⁷.

Os receios relativos às erróneas interpretações conciliares repercutir-se-iam na revista *Renovatio*, fundada em Génova em 1966, por iniciativa do cardeal Giuseppe Siri, com o apoio do próprio Ottaviani, que serviu de contraponto conservador à *Concilium*. A revista empreenderia sucessivamente “uma crítica serrada aos desvios conciliares, sem, contudo, envolver publicamente a autoridade suprema”¹⁸, designadamente mediante os editoriais atribuídos a Siri. Manteve-se em publicação até 1993 e para o seu encerramento terá contribuído o desaparecimento em 1989 do seu fundador.

O período pós-conciliar também conheceu a contestação aberta ao Concílio. A minoria tradicionalista aglutinou-se em torno do arcebispo Marcel Lefebvre, que já durante a assembleia contestara o seu rumo, designadamente em temas como a colegialidade, a liberdade religiosa, o ecumenismo, a relação com as outras religiões, o posicionamento face ao mundo. Ele emergiu como expoente do *Coetus Internationalis Patrum*, que reuniu um grupo significativo de opositores ao rumo do Concílio a partir da sua segunda sessão. Segundo Giovanni Miccoli, “o modernismo, já antes do Concílio uma das bestas negras de Lefebvre, juntamente com a maçonaria, o protestantismo e o comunismo, forma aos seus olhos a massa de impacto que se serve do Concílio para mudar a doutrina e destruir a Igreja”¹⁹. À *Gaudium et Spes*, que trata da relação da Igreja com o mundo, Lefebvre reagiu, dizendo que “esta voz não podemos escutá-la, porque não é a voz da Esposa de Cristo”, e acrescentando que se tratava “porventura da do lobo”²⁰. Em 1970, nasceu por sua iniciativa a Fraternidade de São Pio X, que, recusando o II Concílio do Vaticano ou destituindo-o de valor em razão da sua pastoralidade, se manteve presa “a uma cultura teológica pré-moderna e a uma conceção política do mundo antidemocrática”²¹. Para o seu aparecimento contribuiu o rumo tomado pela primeira receção do Concílio e o desenvolvimento da reforma litúrgica, designadamente a publicação em 1969 da Constituição Apostólica *Missale Romanum*²², que aprovava e promulgava o novo *Ordo Missae*, e que Lefebvre entendia como uma destruição da missa pela sua aproximação ao protestantismo, designadamente no que respeita ao sacrifício, à presença real e ao sacerdócio.

Em 1974 foi promovida por determinação romana a visita canónica a Êcone, onde se situava o seminário da Fraternidade, no seguimento das preocupações expressas pelos bispos de Sion e de Friburgo. Ainda nesse ano surgiu a declaração de Lefebvre, em que recusava “seguir a Roma de tendência neomodernista e neoprotestante, que se manifestou claramente no Concílio Vaticano II, e depois do Concílio em todas as reformas que dele surgiram”²³. Seguiram-se em 1975 a retirada

17 MICCOLI, G. *La Chiesa dell'anticoncilio: I tradizionalisti alla riconquista di Roma*. Roma; Bari: Laterza, 2011, p. 66.

18 *Ibidem*.

19 *Idem*, p. 62.

20 LEFEBVRE, M. *Ils l'ont découronné: Du libéralisme à l'apostasie, la tragédie conciliaire*. Paris: Clovis, 2009, p. 185.

21 FAGGIOLI, M. *Interpretare il Vaticano II: Storia di un dibattito*. Bologna: EDB, 2013, p. 17.

22 PAULUS VI. Constituição apostólica “Missale Romanum”, 3 de abril de 1969. AAS 61: p. 217-222, 1969. Tradução portuguesa: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19690403_missale-romanum.html>. Acesso em 21 de fevereiro de 2022.

23 LEFEBVRE, M. *Declaração de 1974*. Disponível em: <<https://www.fsspx.com.br/declaracao-de-1974>>. Acesso em 21 de fevereiro de 2022.

da aprovação canónica da Fraternidade pelo bispo de Friburgo e uma exigência de Paulo VI de submissão, por ato público, ao Concílio, às reformas conciliares e às orientações papais, assim como em 1976 a suspensão *a divinis* do bispo e do grupo de sacerdotes que recentemente ordenara.

Não podemos acompanhar aqui em detalhe todo o percurso desta dissidência, designadamente os passos negociais sob Paulo VI e João Paulo II, que manteriam o movimento lefebriano numa irreduzível oposição ao Concílio e desembocariam no seu afastamento da comunhão eclesial, no seguimento das ordenações episcopais de 1988. Diríamos ainda assim que o movimento não teve um papel muito significativo no debate teológico pós-conciliar, tanto mais que a recusa do Concílio foi apanágio de um grupo militante mas restrito, comparativamente com os que sintonizavam com a assembleia conciliar, mesmo na pluralidade das próprias hermenêuticas. Ainda assim foi deixando a sua marca, designadamente pelas aproximações romanas para evitar a rutura ou trazer o movimento à comunhão eclesial.

2. Celebração do Concílio e hermenêutica romana

Os anos 80 denotam uma viragem na receção e interpretação conciliar, marcada pela chegada de João Paulo II ao papado em 1978, pela nomeação em 1981 do teólogo Joseph Ratzinger como prefeito da Congregação da Doutrina da Fé, pela publicação do Código de Direito Canónico de 1983 e sobretudo pela assembleia extraordinária do Sínodo dos Bispos de 1985, convocada para celebrar o 20º aniversário do Concílio e para verificar e orientar a sua receção na Igreja. Se a celebração não levantava grandes problemas, a verificação da sua aplicação e receção gerava mais perplexidades e reações nos ambientes eclesiais. As fações mais tradicionalistas consideravam que a promoção pontifícia do Concílio continuaria a contribuir para a crise eclesial, enquanto os mais progressistas receavam que a referida verificação fosse ocasião para regredir no alcance e significado do acontecimento conciliar. Em todo o caso, a perspetiva de uma orientação hermenêutica oficial da Santa Sé ganhava vigor relativamente ao debate académico dos anos 70²⁴.

Não nos sendo possível neste espaço um olhar detalhado sobre a preparação e o desenvolvimento do Sínodo, ficamo-nos pela sua relação final. Ela refere que o Sínodo teve como fim “a celebração, a verificação e a promoção do Concílio Vaticano II”, que os padres sinodais o celebraram “unanimemente [...] como graça de Deus e dom do Espírito Santo” e verificaram “unanimemente e com alegria [...] que o Concílio Vaticano II é uma legítima e válida expressão e interpretação do depósito da fé, tal como se encontra na Sagrada Escritura e na tradição viva da Igreja”²⁵. Numa ressonância do binómio letra/espírito, a relação acrescenta que “houve pleno consenso entre nós sobre a necessidade de *promover* ulteriormente o conhecimento e a aplicação do concílio quer na letra quer no espírito”²⁶. A relação, sublinhando a grande aceitação do Concílio em contraponto com a diminuta resistência, reconhecia, porém, dificuldades na sua receção, como denotava a frequente “desafeição face à Igreja”²⁷ no primeiro mundo. Ilibando o Concílio dos problemas surgidos, apontava como causas externamente “um certo imanentismo que leva à idolatria dos bens materiais (o

24 VENUTO, F. S. *La ricezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985: Riforma o discontinuità*. Cantalupa (Torino): Effatà, 2011, p. 55-59.

25 Rapporto finale “Exeunte coetu secundo”, 7 de dezembro de 1885. In: *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi*. Vol. 1: 1965-1988. Bologna: EDB, 2005, n. 2719.

26 *Ibidem*.

27 *Idem*, n. 2721.

chamado consumismo)²⁸ e internamente “uma leitura parcial e seletiva do concílio assim como uma interpretação superficial da sua doutrina”²⁹. Olhando para o futuro e com o objetivo duma mais profunda receção do Concílio, referia:

A interpretação teológica da doutrina conciliar tem de ter em conta todos os documentos em si mesmos e na sua conexão entre si, de modo que seja possível compreender e expor cuidadosamente o significado integral das sentenças do concílio, frequentemente muito complexas. Dedique-se uma atenção especial às quatro constituições maiores do concílio, que são a chave interpretativa dos outros decretos e declarações. Não é lícito separar a índole pastoral da força doutrinal dos documentos, como também não é legítimo separar espírito e letra do concílio. Além disso o concílio deve ser compreendido em continuidade com a grande tradição da Igreja³⁰.

Da relação infere-se que o Sínodo situa o Concílio na tradição da Igreja sem definir expressamente uma interpretação, não separa as dimensões doutrinal e pastoral, atende à totalidade dos documentos, mesmo valorizando as constituições, e situa os problemas eclesiais no quadro da receção do Concílio e não no próprio Concílio. O teólogo alemão Walter Kasper, secretário da assembleia, formulou por essa altura quatro princípios para a sua receção, em sintonia com a reflexão sinodal: o princípio de integridade; o princípio de unidade letra e espírito; o princípio de tradição global da Igreja; o princípio de atualização viva ou de interpretação na atenção à situação concreta³¹.

Há, contudo, aspetos do Sínodo que evidenciam uma nova fase na receção do Concílio, no quadro da orientação doutrinal do pontificado de João Paulo II. O Sínodo veiculou uma visão menos otimista das relações Igreja/mundo do que aquela que tinha vingado na constituição pastoral *Gaudium et Spes*, como exprime a relação final ao referir que “os sinais do nosso tempo são em parte diversos dos do tempo do concílio, com problemas e angústias maiores”³². Neste sentido, não excluindo a teologia da criação e da encarnação, a relação sublinha, no contexto das dificuldades enunciadas, “a importância e a centralidade da cruz de Jesus Cristo”³³. Seguem-se observações sobre a inculturação, o diálogo com as religiões não cristãs e os não crentes, a opção preferencial pelos pobres e a promoção humana. Estas referências sintonizam com o modo como João Paulo II interpretava o Concílio, destacando os temas da relação da Igreja com o exterior, concretamente, a doutrina social, o ecumenismo, o diálogo inter-religioso, e mostrando-se menos aberto no que respeita às temáticas internas.

Também do ponto de vista teológico se percebia a orientação interpretativa do Concílio. O Sínodo distinguia a colegialidade episcopal, enquanto princípio teológico, das suas realizações parciais, nomeadamente o sínodo dos bispos, as conferências episcopais, as visitas *ad limina*, referindo que “todas estas atuações não podem ser deduzidas diretamente do princípio teológico da colegialidade”³⁴, com a consequente moderação do alcance da colegialidade episcopal. O papel

28 *Idem*, n. 2722.

29 *Idem*, n. 2723.

30 *Idem*, n. 2724.

31 KASPER, W. *Teología e Iglesia*. Barcelona: Herder, 1989, p. 408-410.

32 Rapporto finale “Exeunte coetu secundo”, 7 de dezembro de 1885. In: *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi*. Vol. 1: 1965-1988. Bologna: EDB, 2005, n. 2749.

33 *Idem*, n. 2750.

34 *Idem*, n. 2743.

das conferências episcopais é assim situado no domínio da “utilidade pastoral”³⁵, sugerindo-se, todavia, o “estudo do seu *status* teológico”³⁶ e do alcance da sua autoridade doutrinal. Do ponto de vista teológico, são notórias também as preocupações com as formulações teológicas que inquietaram a hierarquia da Igreja. A relação sublinha a importância do diálogo entre bispos e teólogos, referindo que os padres sinodais lamentam que “por vezes as discussões teológicas nos nossos dias tenham sido motivo de confusão entre os fiéis”³⁷. Também o pedido de um catecismo – seria publicado em 1992 – exprime o desejo de robustecer o corpo doutrinal³⁸.

A orientação interpretativa da Santa Sé exprimia-se de algum modo no pronunciamento do cardeal Joseph Ratzinger, então prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, veiculado sobretudo no seu *Rapporto sulla fede*, publicado em 1985, precisamente em período coevo ao Sínodo. Num livro de grande difusão na época, resultante de um colóquio com o jornalista Vittorio Messori, Joseph Ratzinger fazia uma leitura pessimista da realidade eclesial do pós-Concílio. Não atribuía, porém, ao “Concílio ‘verdadeiro’” a responsabilidade pelo ocorrido, mas “ao desencadear, no *interior* da Igreja, de forças latentes agressivas, centrífugas, talvez irresponsáveis ou simplesmente ingênuas, de fácil otimismo”, e externamente à afirmação da “ideologia liberal-radical de cariz individualista, racionalista e hedonista”³⁹. Por concílio verdadeiro ou autêntico, entendia um concílio lido em continuidade com a tradição e valorizado nos seus documentos: “Defender hoje a Tradição verdadeira da Igreja significa defender o Concílio. [...] É ao *hoje* da Igreja que temos de permanecer fiéis [...]: e este *hoje* da Igreja são os documentos do Vaticano II na sua autenticidade”⁴⁰. Ao insistir nos documentos do Concílio, Ratzinger opunha-se ao “pretense ‘espírito do Concílio’ que na realidade é um verdadeiro ‘antiespírito’”, segundo o qual “dever-se-ia fazer começar a história da Igreja a partir do Vaticano II, visto como um ponto zero”⁴¹. Para o prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé, era tempo de uma viragem na interpretação do Concílio.

A celebração do 20º aniversário do encerramento do Concílio trazia consigo expressamente uma afirmação da vigência e do valor do mesmo para a Igreja, ao mesmo tempo que oferecia uma clara separação entre Concílio e pós-Concílio⁴², destituindo as hermenêuticas opostas: quer as que se opunham à letra do Concílio, expressa nos seus documentos, como acontecia com o movimento lefebriano; quer as que se valiam do seu espírito para reclamar uma continuação da reforma em aspetos em que o Concílio, em razão da busca de equilíbrios e de maior unanimidade, não pôde ir tão longe.

A receção romana do Concílio, marcada pelo entendimento anterior, refletiu-se nos anos seguintes nos pronunciamentos da Comissão Teológica Internacional, presidida por Joseph Ratzinger, e da Congregação para a Doutrina da Fé, de que era prefeito. Desta última, recordamos a carta aos bispos *Communio notio* (1992), sobre alguns aspetos da Igreja entendida como comunidade, designadamente no que se refere à relação entre Igreja universal e Igrejas particulares, com repercussão também no quadro ecuménico⁴³, e a declaração *Dominus Iesus* (2000), sobre a unici-

35 *Idem*, n. 2744.

36 *Idem*, n. 2748.

37 *Idem*, n. 2735.

38 *Idem*, n. 2736.

39 RATZINGER, J. *Rapporto sulla Fede*. Roma: Paoline, 1985, p. 28.

40 *Idem*, p. 29.

41 *Idem*, p. 30.

42 VILLAR, J. R. El Sínodo de 1985: El Concilio 20 años después. *Scripta Theologica*, 38: p. 63-64, 2006.

43 Na *Communio notio* alerta-se para o risco de afirmar que “cada Igreja particular é um sujeito em si mesmo

dade e universalidade salvífica de Jesus Cristo e da Igreja, percebida como uma reinterpretação redutora da eclesiologia conciliar, mediante a afirmação da identidade plena da Igreja de Cristo com a Igreja Católica⁴⁴. João Paulo II, sublinhando a necessidade de interpretar o Concílio dentro da tradição eclesial, olhava para ele com uma perspectiva otimista, visível por exemplo quando no dobrar do milénio o afirmou como “a grande graça de que beneficiou a Igreja do século XX” e “uma bússola segura para nos orientar no caminho do século que começa”⁴⁵.

3. Historiografia do Concílio e debate sobre o seu significado

A preocupação de narrar o acontecimento conciliar remonta praticamente à sua época. Depois dos primeiros relatos quase ao jeito de crónica, ainda em cima do acontecimento⁴⁶, como Kloppenburg, Wenger, Roquette e Ribeiro & Costa: s.a., apareceram progressivamente alguns relatos historiográficos breves, publicados em obras de história da Igreja sucessivamente editadas, como Aubert e Jedin.

Foi necessário esperar pelos anos 90, para que aparecesse com outra expressão a história do II Concílio do Vaticano. Então já havia um distanciamento de 30 anos relativamente à assembleia conciliar e já era possível contar em grande parte com os diversos volumes de *Acta et documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando* (1960-1995) e de *Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II* (1970-1999), assim como com estudos sobre os documentos, crónicas, relatos jornalísticos, cartas ou diários de padres conciliares.

Três décadas depois do encerramento da assembleia conciliar, começou a vir a lume a obra historiográfica mais relevante. Trata-se da *Storia del Concilio Vaticano II*, em cinco volumes, dirigida por Giuseppe Alberigo, publicada entre 1995 e 2001, com edições em várias línguas (italiano, inglês, português, alemão, francês, espanhol e posteriormente russo)⁴⁷. Alberigo era o principal expoente da Fundação para as Ciências Religiosas João XXIII de Bolonha, discípulo do P. Giuseppe Dossetti, que foi colaborador do cardeal Giacomo Lercaro de Bolonha durante o Concílio. O início do projeto remonta aos anos 80 e contou com um amplo conjunto de colaboradores reconhecidos, de grande abrangência internacional.

completo, e que a Igreja universal é o resultado do *reconhecimento recíproco* das Igrejas particulares” (n. 8). Refere-se que “‘a Igreja universal não pode ser concebida como a soma das Igrejas particulares nem como uma federação de Igrejas particulares’. Ela não é o resultado da sua comunhão, mas, no seu essencial mistério, é uma realidade *ontologicamente e temporalmente* prévia a toda Igreja particular *singular*” (n. 9). A repercussão no âmbito ecuménico resulta do facto de o documento referir que não sendo “a comunhão com a Igreja universal, representada pelo sucessor de Pedro [...] um complemento externo da Igreja particular, [...] a situação dessas veneráveis comunidades cristãs implica também uma *ferida* na sua condição de Igreja particular”, designadamente “nas comunidades eclesiais que não conservaram a sucessão apostólica e a Eucaristia válida” (n. 17).

44 Atente-se no significado e alcance do *subsistit in* referido no n. 8 da *Lumen gentium* (Congregatio pro Doctrina Fidei, 2000: n. 16 -17)

45 Ioannes Paulus II. Carta apostólica “Novo Millennio Ineunte”, 6 de janeiro de 2001. AAS, 93, p. 308. Tradução portuguesa: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html>. Acesso em de março de 2022.

46 KLOPPENBURG, B. *Concílio Vaticano II*. 4 vol. Petropolis: Vozes: 1962-1965; WENGER, A. *Vaticain II*. 4 vol. Paris: Centurion, 1963-1966; ROUQUETTE, R. *Vatican II: La fin d'une chrétienté*. 2 vol. Paris: Cerf, 1968; RIBEIRO, A. & COSTA (Dir.). M. S. *A Igreja do presente e do futuro: História do Concílio Ecuménico Vaticano II*. 3 vol. [Lisboa]: Estampa, [s.a.]; AUBERT, R. *Le demi-siècle qui a préparé Vaticaïn II*. In: AUBERT, R. & KNOWLES, M. D & ROGIER, L. J. (Dir). *Nouvelle Histoire de l'Église*. Vol. 5: *L'Église dans le monde modern (1948 à nos jours)*. Paris: Seuil, 1975, p. 674-689; JEDIN, H. *El Concilio Vaticano II*. In: JEDIN, H. (Dir.) *Manual de Historia de la Iglesia*. Vol. 9. Barcelona: Herder, 1984, p. 157-235.

47 Da edição portuguesa só saíram os dois primeiros volumes. A obra foi reeditada em Itália em 2012-2013, cuidada por Alberto Melloni.

A ideia de uma história do Concílio começou a girar-se em meados dos anos 80, nomeadamente quando, ao tempo do Sínodo de 1985, Giuseppe Alberigo e Jean-Pierre Jossua coordenaram *Il Vaticano II e la Chiesa*, um balanço do Concílio e da sua receção⁴⁸. Alberigo já liderava, desde os inícios dos anos 80, um grupo, no âmbito do Instituto para as Ciências Religiosas de Bolonha, orientado para o estudo de Angelo Roncalli, o papa João XXIII, que desembocaria na realização de um colóquio internacional em Bergamo em 1986. Os estudos em torno do primeiro papa do Concílio abriam caminho ao estudo do próprio Concílio. Uma outra instituição vinha promovendo estudos sobre o papa Paulo VI. Referimo-nos ao Instituto Paulo VI de Brescia, fundado em 1979, como centro internacional de estudos e documentação, que realizou colóquios sobre o pontífice na relação com o Concílio em 1983, 1986 e 1989⁴⁹. Outros elementos contribuíram também para o despertar da *Storia del Concilio Vaticano II*, designadamente o colóquio sobre o Concílio, realizado em 1985 pela *École Française de Rome* ou o influxo da abordagem historiográfica de Hubert Jedin relativamente à história do Concílio de Trento, nomeadamente no que se refere às consequências da sua “desistorização” e à valorização do mesmo como acontecimento⁵⁰.

O projeto liderado por Alberigo teve início numa reunião internacional realizada em dezembro de 1988, no *Centre Sèvres* da Companhia de Jesus, em Paris:

O encontro definiu a questão central da obra imaginada como um ato de emancipação da lógica dos comentários e da história redacional: tal como recitava o documento de trabalho “a pergunta que nos colocávamos não é ‘como é que se chegou à aprovação do *corpus* das decisões do Vaticano II?’, mas antes ‘como é que se desenvolveu efetivamente o Vaticano II e qual foi o seu significado?’”⁵¹.

Seguiram-se oito congressos organizados pelo grupo da obra, o primeiro dos quais realizado em Lovaina em 1989, sobre as fontes locais. Entre a enorme quantidade de fontes que entretanto foram ficando disponíveis, nomeadamente de arquivos locais, merecem destaque o epistolário do teólogo lovaniense Gérard Philips e o fundo dado ao instituto bolonhês pelo cardeal Lercaro e por Giuseppe Dossetti. Seguiu-se a aquisição de muitos outros documentos de que Giuseppe Alberigo vai dando conta na abertura de cada volume da obra⁵².

Prescindindo de uma análise da obra em detalhe, fixemo-nos um pouco no texto de abertura, da pena de Alberigo. Aí não só descreve brevemente o processo iniciado em 1988, como refere a perspetiva hermenêutica tida em conta: o Concílio como acontecimento. Constata que logo após o Concílio os estudos se centraram no comentário aos textos aprovados, criando a ideia de que o “Vaticano II foi conhecido de um modo demasiado abstrato, quase como se fosse só um conjunto – exuberante até ao excesso! – de textos”⁵³. Contudo, segundo a intenção do próprio João XXIII, não

48 ALBERIGO, G. & JOSSUA J. P. *Il Vaticano II e la Chiesa*. Brescia: Paideia, 1985; MELLONI, A. *Il Vaticano II e la sua storia: Introduzione alla nuova edizione, 2012-2014*. In: ALBERIGO, G. (Dir). *Storia del concilio Vaticano II*. Vol. 1: *Il cattolicesimo verso una nuova stagione: L'annuncio e la preparazione: Gennaio 1959 - settembre 1962*. 2ª ed. Bologna: Il Mulino, 2012, p. XIV.

49 CHENAUX, Ph. *Il Concilio Vaticano II*. Roma: Carocci, 2012, p. 144.

50 MELLONI, A. *Il Vaticano II e la sua storia: Introduzione alla nuova edizione, 2012-2014*. In: ALBERIGO, G. (Dir). *Storia del concilio Vaticano II*. Vol. 1: *Il cattolicesimo verso una nuova stagione: L'annuncio e la preparazione: Gennaio 1959 - settembre 1962*. 2ª ed. Bologna: Il Mulino, 2012, p. 16-18.

51 *Idem*, p. XVIII-XIX.

52 *Idem*, p. XXII-XXIV.

53 ALBERIGO, G. *Premessa alla prima edizione: A trent'anni dal Vaticano II*. In: *Storia del concilio Vaticano II*. Vol. 1, Bologna: Il Mulino, 2012, p. 9.

se pretendia do Concílio uma suma doutrinal. Assim, o diretor da obra refere:

Atualmente cada vez mais se reconhece a prioridade do acontecimento conciliar inclusivamente a respeito das suas decisões, que não podem ser lidas como decisões abstratas normativas, mas antes como expressão e prolongamento do próprio acontecimento. A carga de renovação, a ânsia de procura, a disponibilidade para o confronto com o Evangelho, a atenção fraterna para com todos os homens, que caracterizaram o Vaticano II, não são aspetos folclóricos, marginais ou passageiros. Pelo contrário, este é o espírito do acontecimento conciliar, a que uma hermenêutica sã e correta das suas decisões não pode deixar de fazer referência⁵⁴.

O acolhimento romano da obra não se revelou favorável, como revelam as sucessivas reações aos volumes, pela pena do arcebispo Agostino Marchetto, com carreira diplomática como núncio apostólico e já crítico de outras obras de Alberigo, nas páginas de diário vaticano *L'osservatore romano*, entretanto reunidas em livro⁵⁵, a que se seguiria um outro com um conjunto alargado de recensões de obras sobre a hermenêutica conciliar⁵⁶. Entendendo que a iniciativa historiográfica empreendida era prematura, mesmo tendo considerado e assimilado as fontes oficiais, Marchetto punha em causa a valorização do Concílio como acontecimento, enquanto acusava a obra de ignorar a necessária identidade entre magistério conciliar e pontifício, de sublinhar uma perspectiva conflitual na abordagem das questões, quando o Concílio privilegiara o consenso, e de fazer emergir o privado relativamente ao público, o trabalho das comissões face às assembleias. Era também generoso em comentários menos abonatórios a respeito de especialistas de valor firmado. Alberto Melloni recenseou-os, trazendo à evidência o exagero da crítica⁵⁷.

O último volume encontraria uma reação diferente, não só por não ter tido uma recensão como os demais no *L'osservatore romano*, mas também porque a ele se seguiu uma longa recensão do cardeal Roberto Tucci, um participante no Concílio, na revista *La civiltà cattolica* que sublinha a riqueza de documentação que sustenta a obra, o seu seguimento a par e passo do percurso conciliar, a sua organicidade e unicidade, reconhecendo que se trata da “primeira tentativa de uma interpretação ‘histórica’, particularizada e global, do maior e mais importante acontecimento eclesial católico do século XX”. Concorda ainda que “com ele se fecha a época tridentina e contrarrefor-mista e se abre uma época nova da vida e do ensino da Igreja, fundado principalmente no método indutivo, na aceitação da história”⁵⁸. Dissociando-se de “certas críticas radicais e obstinadas, em mais de um caso mais afirmadas do que bem motivadas”⁵⁹, Roberto Tucci não deixava também de apresentar algumas reservas a certas interpretações sobretudo do terceiro e quarto volumes. Entendia que nem sempre foram tidos em conta os graves problemas subjacentes a algumas propostas da maioria conciliar que pareciam colocar em perigo o depósito da fé e que o juízo historiográfico sobre Paulo VI o coloca por vezes em excessiva contraposição a João XXIII, quando ele

54 *Ibidem*.

55 MARCHETTO, A. *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: Contrappunto per la sua storia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005.

56 MARCHETTO, A. *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: Per la sua corretta ermeneutica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012.

57 MELLONI, A. Breve guida ai giudizi sul Vaticano II. In: MELLONI, A. & RUGGIERI, G. (Dir.). *Chi ha paura del Vaticano II?*. Roma: Carocci, 2009, p. 130, 143-144.

58 TUCCI, R. Una storia del Concilio Vaticano II. *La Civiltà cattolica*, 3640, 2002, p. 362.

59 *Idem*, p. 363.

assumiu os elementos essenciais do Concílio (*aggiornamento*, pastoralidade, compromisso com a unidade) e quis sobretudo evitar ruturas. Com esta recensão muito equilibrada, publicada em *La civiltà cattolica*, a obra era oficiosamente reabilitada pela Santa Sé.

A obra dirigida por Alberigo não foi a única a concretizar o esforço historiográfico sobre o Concílio ao longo dos anos 90⁶⁰. Foi, contudo, a obra historiográfica de maior vulto sobre o II Concílio do Vaticano e aquela que gerou maior debate e animou a crítica ao Concílio e à sua historiografia. Num tempo em que a hermenêutica romana insistia na justificação da crise eclesial pelos excessos da recepção no pós-Concílio e na necessidade de valorização dos textos conciliares, a historiografia dava particular atenção ao Concílio enquanto acontecimento. É neste contexto, certamente também condicionado pelas aproximações romanas aos lefebvrianos, que se fez ouvir o discurso de Bento XVI em 2005, sobre as hermenêuticas conciliares.

4. As hermenêuticas do Concílio segundo Bento XVI

No discurso aos membros da cúria romana por ocasião do Natal de 2005, Bento XVI, no quadro do 40º aniversário do encerramento do Concílio, referiu-se às hermenêuticas conciliares em termos que não lhe eram novos. Neste discurso, contrapôs a “hermenêutica da descontinuidade e da rutura” à “hermenêutica da reforma, da renovação na continuidade do único sujeito-Igreja”, referindo que “os problemas da recepção derivaram do facto de que duas hermenêuticas contrárias se embateram e disputaram entre si. Uma causou confusão, a outra, silenciosamente mas de modo cada vez mais visível, produziu e produz frutos”⁶¹. No seu entender, a hermenêutica da descontinuidade ou da rutura não considera os textos conciliares como a verdadeira expressão do espírito do Concílio. Este espírito residiria “nos impulsos rumo ao novo, subjacentes aos textos”. Tendo em conta que os textos não evidenciam o verdadeiro espírito do Concílio, “seria preciso ir corajosamente além dos textos, deixando espaço à novidade em que se expressaria a intenção mais profunda, embora indistinta, do Concílio”⁶².

A hermenêutica da reforma, que Bento XVI situa na linha de João XXIII e Paulo VI e que apresenta citando João XXIII na abertura do Concílio, passa por “transmitir a doutrina pura e íntegra sem atenuações nem desvios”, na consciência de que “é necessário que esta doutrina certa e imutável, que deve ser fielmente respeitada, seja aprofundada e apresentada de modo que corresponda às exigências do nosso tempo”⁶³. Mesmo nos temas da antropologia, em que poderia notar-se alguma descontinuidade – a relação entre fé e ciências modernas; a relação entre a Igreja e o estado moderno; a relação entre a fé cristã e as grandes religiões do mundo, nomeadamente o judaísmo, no âmbito das problemáticas de tolerância religiosa –, não era abandonada, segundo Bento XVI, a continuidade nos princípios. Segundo ele, “é exatamente neste conjunto de continuidade e descontinuidade a diversos níveis que consiste a natureza da verdadeira reforma”⁶⁴.

O discurso de Bento XVI gerou um debate em torno do significado das duas hermenêuticas

60 GUASCO, M. & GUERRIERO, E. (Dir.). *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*. 2 vol. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1994-1995; PESCH, O. H. *Il Concilio Vaticano Secondo: Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*. Brescia: Queriniana, 2005 [1ª edição alemã de 1993].

61 BENEDICTUS XVI. Allocutio ad Romanam Curiam ob omnia natalicia, 22 de dezembro de 2005. *Acta Apostolicae Sedis* AAS 98, p. 45, 2006. Tradução portuguesa: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html>. Acesso em 27 de janeiro de 2022.

62 *Idem*, p. 46.

63 *Idem*, p. 47.

64 *Idem*, p. 49.

e dos eventuais destinatários da crítica pontifícia à hermenêutica da rutura, porventura a ampla *Storia del Concilio Vaticano II*, dirigida por Giuseppe Alberigo. Não era impossível pensar-se que Bento XVI tivesse em mente esta obra, quando se referiu à hermenêutica da rutura, tanto mais que Alberigo na abertura do primeiro volume valorizava o espírito do acontecimento conciliar relativamente às decisões. A identificação da hermenêutica da rutura com a escola de Bolonha teve também em conta o facto de, em 17 de junho de 2005, cerca de meio ano antes do discurso, o cardeal Camillo Ruini, ao tempo vigário de Roma e presidente da Conferência Episcopal Italiana, ter apresentado a obra do arcebispo Agostino Marchetto, publicada pela própria Libreria Editrice Vaticana⁶⁵. Marchetto tinha sido, como dissemos, muito crítico relativamente aos vários volumes da obra de Alberigo e procurara rever a aproximação hermenêutica à história conciliar, de tal modo que o Concílio não fosse interpretado como uma rutura com o passado⁶⁶. Camillo Ruini, na apresentação, referiu que esta obra pretendia servir de contraponto à visão historiográfica do Concílio da obra dirigida por Alberigo, que comparou, à história do Concílio de Trento de Paolo Sarpi, publicada em 1619 e de imediato colocada no Índice dos livros proibidos⁶⁷.

O risco de identificação da obra de Alberigo com a hermenêutica da descontinuidade ou da rutura de Bento XVI também se evidencia no artigo *Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II*, de J. Komonchak, um dos colaboradores da obra de Alberigo. Aí contesta a colagem da obra de Alberigo à hermenêutica da descontinuidade ou da rutura, referindo que esta se opõe a uma hermenêutica da continuidade mais do que a hermenêutica da reforma, que implica novidade na continuidade, fidelidade e dinamismo, aceitando também elementos de descontinuidade. A seu ver, não se nega na obra de Alberigo a continuidade da Igreja na fé, e a descontinuidade é apontada onde o papa a colocou: “no esforço do Concílio por um compromisso mais bem-sucedido com o mundo moderno do que o que tinha sido alcançado pelas atitudes antimodernas e pelas estratégias adotadas pelo papado desde a Revolução Francesa”⁶⁸.

Um estudo do canadiano Gilles Routhier, também colaborador da obra de Alberigo, procurou descortinar outro horizonte de compreensão do discurso sobre a hermenêutica conciliar de Bento XVI⁶⁹. Routhier analisa a hermenêutica da rutura nos grupos tradicionalistas do pós-Concílio e a opção estratégica deles por uma hermenêutica da continuidade, a partir do início do pontificado de João Paulo II. Entende que o discurso de Bento XVI de 2005 não pretendia responder à obra de Alberigo, mas enquadrar dois gestos de abertura para com os lefebvrianos, no contexto da retoma das negociações: o *motu proprio Summorum Pontificum*, de 2007, que permite o uso extraordinário da liturgia romana anterior à reforma litúrgica conciliar, e a revogação das excomunhões dos bispos lefebvrianos, de 2009. Contudo, a compreensível não referência expressa a esses gestos vindouros e a contemporaneidade da réplica de Marchetto a Alberigo deram ocasião a uma interpretação diversa.

65 MARCHETTO, A. *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: Contrappunto per la sua storia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005.

66 KOMONCHAK, J. A. *Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II*. *Cristianesimo nella Storia* 28: p. 323, 2007.

67 MAGISTER, S. Vaticano II: la vera storia che nessuno ha ancora raccontato. *chiesa.espressoonline.it*, 26 de junho de 2005. Disponível em: <<http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/34283>>. Acesso em 12 fevereiro de 2022.

68 KOMONCHAK, J. A. *Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II*. *Cristianesimo nella Storia* 28: p. 337, 2007.

69 ROUTHIER, G. *Un Concilio per il XXI secolo: Il Vaticano II cinquant'anni dopo*. Milano: Vita e Pensiero, 2012, p. 91-113.

O discurso de Bento XVI não se esgota, porém, a nosso ver, em qualquer um destes destinatários. Não pretenderá dirigir-se expressamente à obra dirigida por Alberigo, mesmo se este valoriza o espírito do Concílio em detrimento das suas decisões normativas. Não nos parece, contudo, também que se justifique apenas como preparação da aproximação aos lefebvrianos, lembrando-lhes que é absolutamente necessário que aceitem os textos conciliares, até porque as decisões e gestos pontifícios subsequentes não confirmam a interpretação antilefebvrina do discurso. Para além disso, a hermenêutica de rutura dos lefebvrianos não invocava o espírito do Concílio, que Bento XVI vincula àquela hermenêutica. Bento XVI retoma substancialmente no discurso o que já dissera em 1985, antes da publicação dos volumes de Alberigo, conferindo ao seu modo de ler o Concílio autoridade pontifícia. Terá pretendido manter-se apenas numa linha de continuidade relativamente à hermenêutica romana que vinha do pontificado de João Paulo II ou dar início a uma nova fase em que a polaridade otimismo/pessimismo anterior se esbateu em favor do segundo? Massimo Faggioli vê compreensivelmente sinais desta reorientação não só na aproximação aos lefebvrianos como inclusivamente nas *Respostas a questões relativas a alguns aspetos da doutrina sobre a Igreja*, um documento da Congregação para a Doutrina da Fé de 2007, que interpreta a expressão conciliar do n. 8 da *Lumen Gentium*, segundo a qual a Igreja de Cristo “subsistit in Ecclesia catholica”⁷⁰. Neste sentido, admitindo uma atitude revisionista da Igreja católica relativamente ao Concílio, afirma que dentro dela “o debate sobre a interpretação dos temas centrais do Vaticano II (sobretudo a relação entre tradição, renovação da teologia e *aggiornamento*) parece longe se estar concluído”⁷¹. É certo, porém, que o referido documento refere substancialmente o que diz o Concílio sobre a questão e que Bento XVI, referindo-se ao levantamento da excomunhão aos bispos lefebvrianos, afirma que “o Concílio Vaticano II nunca esteve em causa, nem tão-pouco a questão de outras posições teológicas”⁷². Independentemente do alcance do discurso de Bento XVI de 2005, é claro que contribuiu, como aliás os trabalhos historiográficos, com a obra dirigida por Alberigo à cabeça, para animar o debate subsequente sobre as hermenêuticas do Concílio.

5. O debate sobre as hermenêuticas do Concílio

Não há dúvida que, de 2005 em diante, houve quem se esforçasse por distanciar a hermenêutica da rutura da leitura historiográfica da obra dirigida por Alberigo. Os referidos textos de Komonchak e de Routhier evidenciam-no, mesmo se ao jeito de réplica de quem está implicado. Há, contudo, outros estudos que instrumentalizaram as duas linhas hermenêuticas de Bento XVI não só identificando a hermenêutica da rutura com a escola bolonhesa, mas sobretudo transferindo a hermenêutica da reforma para uma equívoca hermenêutica da continuidade, que, não negando totalmente o Concílio, lhe diminui claramente o valor. Entre os protagonistas desta leitura encontra-se o teólogo italiano Brunero Gherardini, então professor emérito da Universidade Lateranense e cónego da Basílica de São Pedro, sobretudo nalgumas obras publicadas a partir de

70 CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Responsa ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus*, 29 de junho de 2007. AAS, 99, p. 604-608, 2007. Tradução portuguesa: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_responsa-quaestiones_po.html>. Acesso em 5 de fevereiro de 2022.

71 FAGGIOLI, M. *Interpretare il Vaticano II: Storia di un dibattito*. Bologna: EDB, 2013, p. 25.

72 BENTO XVI. *Luz do mundo: O Papa, a Igreja e os sinais dos tempos: Uma conversa com Peter Seewald*. Cascais: Lucena, 2010, p. 33.

2009, entretanto falecido em 2017⁷³. Gherardini justifica a crise conciliar pelo próprio Concílio, que, recusando e reelaborando os esquemas previamente preparados, pôs em causa a tradição eclesial. Nas suas palavras, o Concílio desenvolveu-se desde o início “em *rutura* declarada com o magistério secular, retomado e atualizado nos esquemas contestados, e em plena *abertura* a metodologias não teológicas”, evidenciando “disponibilidade para o compromisso, com a presunção de que ninguém – nem mesmo a Igreja – possuísse a verdade: toda e sobre tudo”⁷⁴. Assim, pôde dedicar-se a encontrar “posições ou expressões em *rutura* com o passado” nalguns documentos conciliares, sem exaustividade, pois, a seu ver, tal “daria vida a mais do que um volume”⁷⁵. A proposta de Gherardini questiona não apenas o acontecimento conciliar, mas também os seus textos, encostando-se à hermenêutica lefebvriana da continuidade dos anos 80, que, na desejada interpretação do Concílio à luz da tradição, tinha alguns textos como incompatíveis. Gherardini imputa ao Concílio expressões em *rutura* com o passado e deseja encontrar justificações para algumas doutrinas a que não quer aderir. Sob a capa do acolhimento global do Concílio, estamos, pois, perante uma desvalorização ou menorização do mesmo, retirando-lhe o significado eclesial que comumente lhe é conferido.

O debate em torno das hermenêuticas do Concílio também se fez sentir no plano historiográfico, numa idêntica opção conservadora. O ano de 2010 viu surgir a obra *Il Concilio Vaticano II: Una storia mai scritta*, de Roberto de Mattei, professor da Universidade Europeia de Roma, então vice-presidente do *Consiglio Nazionale delle Ricerche* e colaborador do Comité Pontifício de Ciências Históricas⁷⁶. O autor apresenta a Igreja no pontificado de Pio XII, o surgimento da ideia do Concílio e a sua preparação, cada uma das sessões conciliares, e prolonga o Concílio nalguns aspetos das suas repercussões até 1978. Constatamos tratar-se de uma obra desenvolvida, com um discurso fluente, sustentado bibliograficamente, com abundantes e longas transcrições das fontes, nomeadamente de pendor conservador. Sumariamente, apresenta o Concílio como obra das correntes modernistas que foram emergindo durante o pontificado de Pio XII. Estamos conscientes de que a narrativa historiográfica não se depura de toda a subjetividade, mas não acreditamos que esta história exprima o significado do Concílio e o que nele globalmente se passou. Trata-se, de facto, de “uma história nunca escrita”, no sentido que parte da minoria conservadora que foi vencida no Concílio, para quem este foi uma desgraça que aconteceu à Igreja. Aplaudida nos redutos ultraconservadores, a obra foi criticada quer pela escola bolonhesa⁷⁷, quer mesmo por críticos desta escola, como o insuspeito arcebispo Agostino Marchetto. Nas páginas do diário *L'osservatore romano*, pôde escrever que se trata de uma obra “tendenciosa” e que “os talentos do autor tinham merecido o empenho por uma história finalmente mais objetiva – e não ideológica, polarizada e

73 GHERARDINI, Brunero. *Concilio Vaticano II: Un discorso da fare*. 2ª ed. Frigento: Casa Mariana, 2009; GHERARDINI, Brunero. *Concilio Vaticano II: Il discorso mancato*. Torino: Lindau, 2011; GHERARDINI, Brunero. *Il Vaticano II: Alle radici di un equivoco*. Torino: Lindau, 2012; GHERARDINI, Brunero. *Contrappunto Conciliare*. Torino: Lindau; BIFFI, Inos. Tesi preconcenti portano a ricostruzioni infelici: Riletture conciliari: Reesaminare il Vaticano II è opportuno ma un conto è fare un discorso, un conto è denigrare. *L'osservatore romano*, 15 de abril de 2011, p. 5.

74 GHERARDINI, Brunero. *Concilio Vaticano II: Il discorso mancato*. Torino: Lindau, 2011, p. 31.

75 GHERARDINI, Brunero. *Concilio Vaticano II: Il discorso mancato*. Torino: Lindau, 2011, p. 37. Entre as novidades que “não parecem conciliáveis com a pretensão de um magistério irreformável e dogmático”, refere a colegialidade episcopal (*Lumen Gentium* 22-23), a unificação das duas fontes da revelação (escritura e tradição), a inspiração e inerrância bíblica segundo a *Dei Verbum* 8-12 e outras inovações relativas “à sagrada Liturgia, à soteriologia, à relação entre cristianismo e judaísmo, islamismo e religiões em geral”. GHERARDINI, Brunero. *Concilio Vaticano II: Il discorso mancato*. Torino: Lindau, 2011, p. 95, 96.

76 MATTEI R. *Il Concilio Vaticano II: Una storia mai scritta*. Torino: Lindau, 2010.

77 MELLONI, A. Per la tradizione, contro Pio XII. *Corriere della Sera*, 12 de dezembro de 2010, p. 40.

parcial – sobre um concílio que no final De Mattei apresenta como modernista”⁷⁸.

Sem nos determos no seu vasto conteúdo, centramo-nos na questão hermenêutica. Também Roberto de Mattei recupera o filão das duas hermenêuticas conciliares citando o discurso pontifício de 2005. Mas confere-lhes uma *nuance* de formulação, que instrumentaliza o pensamento de Bento XVI. Contrapõe a hermenêutica da continuidade à hermenêutica da descontinuidade, referindo que a primeira “foi adotada pelas hierarquias eclesiais desde o pontificado de João Paulo II e foi formulada com clareza e convicção por Bento XVI sobretudo no discurso à Cúria romana de 22 de dezembro de 2005”⁷⁹. Segundo esta hermenêutica, o conjunto dos documentos conciliares “exprime um Magistério não infalível, mas autêntico, que deve ser lido em continuidade com os documentos que o precederam e o seguiram, ou seja ‘à luz da Tradição’”. A hermenêutica da descontinuidade é identificada principalmente com a escola de Bolonha e com a obra dirigida por Alberigo, que valoriza o Concílio sobretudo como acontecimento histórico, mas também com “o mundo chamado ‘tradicionalista’, que recolhe um leque de vozes amplo, mas não homogêneo”⁸⁰. A *nuance* da formulação das hermenêuticas resulta precisamente no facto de chamar hermenêutica da continuidade à hermenêutica da reforma de Bento XVI. Podia até ter citado literalmente o discurso papal e falar de “renovação na continuidade”, mas ficou-se pela continuidade, deixando cair a reforma e renovação. Não se estranha, porém, o desvio, para quem, fiel à visão tradicionalista, gostaria certamente que o Concílio tivesse sido um novo espaço da condenação do modernismo que, a seu ver, Pio XII deixou entrar na Igreja ou um novo *Syllabus* contra os erros coevos⁸¹.

O debate sobre a hermenêutica conciliar não se esgota, porém, no referido revisionismo negacionista. Recenseamos, por isso, sumariamente algumas perspectivas hermenêuticas do Concílio que animaram o debate, a partir do desenvolvimento da historiografia conciliar e da própria interpretação pontifícia, na atenção à totalidade do *corpus*, ao estilo e ao acontecimento conciliares. Uma pode ser colhida do teólogo canadiano Gilles Routhier, para quem limitar o Concílio aos seus textos e enunciados é um quadro interpretativo insuficiente, defendendo que a interpretação deles reclama a própria história da Igreja. Importa considerar “a experiência conciliar guardada na memória” da Igreja, “as representações culturais que deram vida a uma autêntica ‘cultura conciliar’” e “o horizonte de espera do povo cristão”⁸². Para tanto, é necessária atenção à receção conciliar na pluralidade de autores e espaços geográficos. A leitura e compreensão dos textos do Concílio devem também considerá-los como *corpus*, superando a atenção a cada documento autonomamente considerado, para “fazer emergir os eixos ou as linhas de força de todos estes documentos”, em detrimento das suas contradições, de modo a “propor uma leitura temática e transversal do *corpus* conciliar”⁸³.

Em 2008, o jesuíta americano John O’Malley, do departamento de teologia da Georgetown University, lançou de uma obra de referência sobre o Concílio, voltada para o que nele aconteceu. Trata-se de uma história do Concílio, que desde o início deixa claro que pretende fornecer “uma chave interpretativa para compreender o que esperavam realizar os padres conciliares”⁸⁴. O Con-

78 MARCHETTO, A. Il Vaticano II nella lettura di Roberto de Mattei: Ma una storia non ideologica si può scrivere. *L'osservatore romano*, 14 de abril de 2011, p. 4.

79 MATTEI R. *Il Concilio Vaticano II: Una storia mai scritta*. Torino: Lindau, 2010, p. 7.

80 *Idem*, p. 10.

81 *Idem*, p. 142, 152.

82 ROUTHIER, G. *Il Concilio Vaticano II: Recezione e ermeneutica*. Milano: Vita e Pensiero, 2007, p. 259.

83 *Idem*, p. 287, 290.

84 O'MALLEY, J. W. *Che cosa è successo nel Vaticano II*. Milano: Vita e Pensiero, 2013, p. 3 [original inglês de 2008].

cílio é aqui considerado no seu acontecer histórico, numa atenção particular à linguagem, tornando-se necessário estudá-lo “no seu caráter e no seu espírito intertextuais”⁸⁵. Para O’Malley, a renúncia do Vaticano II às condenações e definições responde ao percurso da relação entre a Igreja e a modernidade ao longo do século XIX e da primeira metade do século XX. Esta opção faz com que o Concílio tenha começado sem um projeto definido, numa atitude de busca que explica a instabilidade das tendências conciliares sobretudo durante a preparação e a primeira fase. A resistência da minoria levará Paulo VI a não optar por modificações estruturais no governo da Igreja romana, mesmo se fiel à trilogia *aggiornamento*, desenvolvimento e *ressourcement* que já vinha de João XXIII. Na sua análise do Vaticano II, O’Malley identifica três problemas fundamentais – a possibilidade de mudança na Igreja católica, a relação entre centro e periferia, e o Concílio como acontecimento linguístico – em que reconhece que a minoria deixou as suas marcas. O’Malley abriu assim caminho para a valorização do estilo subjacente ao II Concílio do Vaticano, depois desenvolvido por outros autores⁸⁶.

O estilo confere ao II Concílio do Vaticano uma unidade literária única entre os concílios, de tal modo que O’Malley considera que “o Vaticano II foi um ‘acontecimento linguístico’”⁸⁷. A partir dos três problemas referidos, apresentou o seu contributo para a hermenêutica conciliar:

[Os três problemas] são um primeiro passo para uma hermenêutica que transcenda uma aproximação ao Concílio, míope e frequentemente quase de corretor de provas, inteiramente concentrado na formulação dos documentos, que não considera nem o contexto, nem o antes e o depois, nem a terminologia e forma literária e produz frequentemente uma interpretação mínima do Concílio, incapaz de o ver como aquilo que queria ser, ou seja o momento novo na história da Igreja católica⁸⁸.

Christoph Theobald, jesuíta alemão, professor de teologia fundamental no *Centre Sèvres*, em Paris, veio ao debate um ano depois com o primeiro volume de uma obra dedicada à receção do Concílio. Tal receção é considerada na nova situação histórica, marcada pela crise eclesial. Para ele, receção é “a maneira como, depois do acontecimento, um concílio é compreendido, aceite e realizado ou – ao contrário – esbarra contra uma série de resistências nos espíritos, que travam ou impedem a sua aplicação”⁸⁹. Essa receção não é hoje uma realidade unívoca, tanto mais que aquilo que alguns entendem como uma adaptação necessária aos tempos para outros é um desvio. Assim “é a própria identidade do concílio que está em questão na problemática relativa à sua receção”⁹⁰. Aliás o próprio conflito sobre a interpretação é já um ato de receção situado historicamente. A pergunta relativa ao modo como interpretar hoje o Concílio encontra respostas contrapostas sintetizadas nos modelos de descontinuidade/rutura ou continuidade/reforma criando dificuldades à receção. Contudo, Theobald entende que os problemas da receção decorrem essencialmente do próprio Concílio, ou seja “da sua situação histórica bastante específica, da medida excepcional

85 FAGGIOLI, M. *Interpretare il Vaticano II: Storia di un dibattito*. Bologna: EDB, 2013, p. 118.

86 O’MALLEY, J. W. *Che cosa è successo nel Vaticano II*. Milano: Vita e Pensiero, 2013, p. 297-319.

87 *Idem*, p. 13.

88 *Idem*, p. 14.

89 THEOBALD, Ch. *La Recezione del Vaticano II*. Vol. 1: *Tornare alla Sorgente*. Bologna: EDB, 2011, p. 12. Enquanto prometia o segundo volume da obra, Theobald publicou um novo livro sobre o Concílio: THEOBALD, Ch. *L’avvenire del concilio: Nuovi approci al Vaticano II*. Bologna, EDB, 2016 [Original francês de 2015].

90 THEOBALD, Ch. *La Recezione del Vaticano II*. Vol. 1: *Tornare alla Sorgente*. Bologna: EDB, 2011, p. 13.

do seu *corpus* e do caráter único do seu perfil, ao mesmo tempo teologal e social”⁹¹. A recepção remete-nos, por isso, para a própria identidade do Concílio enquanto modo de ser da Igreja diante da revelação. Para ele, esta identidade define-se na interseção de três aspetos: a reinterpretção da “tradição na sua totalidade, discernindo simultaneamente, e numa relação de mútuo condicionamento, os ‘sinais dos tempos’”⁹²; a consideração da totalidade dos documentos promulgados, enquanto constituem um verdadeiro *corpus*; o caráter teologal subjacente ao conjunto do *corpus* conciliar, que o coloca na perspectiva de um novo Pentecostes não só concentrado no acordo final da assembleia, mas também na expectativa de que venham a acontecer outros Pentecostes: “a recepção como processo *imprevisível* ou não programável faz parte da própria identidade do Vaticano II”⁹³.

O Concílio precisa pois, enquanto acontecimento e enquanto *corpus*, de ser abordado numa dupla perspectiva: a teologal e a histórico-social. Gilles Routhier, em obra posterior, vem precisamente ao encontro desta perspectiva de Theobald, quando reflete sobre o II Concílio do Vaticano como estilo, recuperando aliás uma terminologia usada por Theobald em contexto mais amplo. Para Routhier, “o Vaticano II é também um estilo, um estilo que não engana, um estilo que o distingue dos outros concílios”⁹⁴. A partir desta especificidade do II Concílio do Vaticano, pôde analisar os debates atuais e referir o contributo do estilo conciliar para o encontro da teologia com o paradigma hermenêutico fornecido pela história:

Esquecendo este estilo particular, os debates atuais focalizam-se geralmente ou demasiado exclusivamente sobre o ensino do Vaticano II, a sua interpretação e a sua recepção e reservam sem dúvida escassa atenção ao estilo dos documentos (ou do próprio Concílio), que não só exprime a originalidade deste Concílio e testemunha o projeto, mas permite igualmente perceber-lhe o sentido e chegar a uma interpretação coerente. Entretanto os historiadores não cessam de atrair a atenção sobre o acontecimento que de modo mais imediato remete para o estilo do Concílio; pergunto-me se, no fim de contas, o debate atual não remete para dois paradigmas hermenêuticos que se radicam em perspectivas e tradições disciplinares diversas – a história e a teologia – a primeira mais atenta ao acontecimento e a segunda mais marcada por uma hermenêutica dos textos nem sempre suficientemente atenta ao seu contexto histórico⁹⁵.

Gilles Routhier vê inclusivamente na consideração do Concílio como estilo uma possibilidade de superação da dicotomia entre o espírito e a letra, na medida em que para encontrar os pontos de referência ou as regras de leitura “não há qualquer necessidade de recorrer a um vago espírito do Concílio”. Para uma plena e coerente interpretação, é necessária “uma hermenêutica que não separe os textos da história da sua redação”⁹⁶, que as regras de leitura não prescindam do acontecimento.

A atenção à história verifica-se também na proposta de atenção ao Concílio como acontecimento apresentada por Giuseppe Ruggieri, professor emérito de teologia no Estudo Teológico de Catânia e membro da Fundação para as Ciências Religiosas de Bolonha. Num pequeno livro, pu-

91 *Idem*, p. 16.

92 *Idem*, p. 17.

93 *Idem*, p. 18.

94 ROUTHIER, G. *Un Concilio per il XXI secolo: Il Vaticano II cinquent'anni dopo*. Milano: Vita e Pensiero, 2012, p. 68.

95 *Idem*, p. 68-69.

96 *Idem*, p. 146.

blicado em 2012, com o título *Ritrovare il concilio*, refere que aqueles que “querem entrar com profundidade nos recantos do Vaticano II sublinham nele o caráter de ‘acontecimento’”⁹⁷. A seu ver, a interpretação das decisões conciliares não pode abstrair da “história do próprio concílio, dos seus compromissos, das modalidades colocadas em ato para alcançar a unanimidade quase absoluta”⁹⁸. É, pois, necessário que “o concílio seja interpretado na sua totalidade real concreta, sem separar os textos finais da história que deu origem a estes textos”, dado que eles “não desceram do alto, mas são eles próprios produto de uma história”⁹⁹.

O que Giuseppe Ruggieri afirma sobre o Concílio como acontecimento pode ainda ganhar mais largo alcance quando refere que “o aspeto mais inovador do acontecimento conciliar foi a atenção à história”, reportando-se à “história vivida como um lugar teológico”¹⁰⁰. Valendo-se desta atenção conciliar à história e da *interpretazione accrescitiva* de Giuseppe Dossetti, Ruggieri valoriza na atuação do Concílio uma “inevitável interpretação, justamente evolutiva, dos próprios atos, pelo facto do acréscimo histórico e de graça que se realiza no próprio ato do seu cumprimento”¹⁰¹. Segundo ele, “sem trair a letra deles, mas antes para uma melhor interpretação do seu espírito, verifica-se um acréscimo no seu alcance literal”¹⁰², em resultado de interpretações construtivas ou de novos atos subsequentes na mesma linha. A seu ver, este entendimento liberta o Concílio de uma interpretação fixista e presa à letra dos textos e transporta-o para uma possibilidade de se repropor a partir de uma leitura em que “as intenções teológicas inscritas no âmago das pessoas e do tempo têm um peso não secundário a reencontrar repondo no centro as fontes com toda a sua densidade”¹⁰³.

A relação texto/acontecimento também preside ao mais recente *Commentario ai documenti del Vaticano II*, um projeto de nove volumes, que se encontra em edição em Itália. Em introdução à obra, Serena Noceti e Roberto Repole, os curadores, afirmam que a receção não é “uma mera aplicação da letra dos documentos”, mas “um processo de acolhimento vivo por parte da Igreja, do que o acontecimento conciliar e os seus textos maturaram e deram”¹⁰⁴. Também neste comentário se consideram os textos como um *corpus* literário-teológico unitário e se lê cada um deles tendo em conta a receção, colocando “cada documento no acontecimento conciliar e no todo do *corpus* textual-doutrinal”¹⁰⁵.

Vale o Concílio pelo acontecimento ou pelos textos? Deve-se a crise das décadas seguintes, prolongada ao presente, ao Concílio ou às agitações do pós-Concílio? Relativamente à primeira questão, de nada adianta a disjuntiva. O Concílio foi o acontecimento e é também os textos conciliares. Aliás as novas perspectivas hermenêuticas inclusivamente tendem a esbater a dicotomia,

97 RUGGIERI, G. *Ritrovare il concilio*. Torino: Giulio Einaudi, 2012, p. 12.

98 *Idem*, p. 10.

99 *Idem*, p. 21.

100 *Idem*, p. 55. Sobre este assunto, veja-se: GUGLIEMI, G. *Fare teologia dentro della storia: Il contributo de Giuseppe Ruggieri*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2018.

101 RUGGIERI, G. *Ritrovare il concilio*. Torino: Giulio Einaudi, 2012, p. 68-69. Sobre este assunto, veja-se: RUGGIERI, G. Ricezione e interpretazioni del Vaticano II: Le ragioni de un dibattito. In: MELLONI, A. & RUGGIERI, G. (Dir.). *Chi ha paura del Vaticano II?*. Roma: Carocci, 2009, p. 31-33.

102 RUGGIERI, G. *Ritrovare il concilio*. Torino: Giulio Einaudi, 2012, p. 69.

103 MELLONI, A. Il Vaticano II e la sua storia: Introduzione alla nuova edizione, 2012-2014. In: ALBERIGO, G. (Dir.). *Storia del concilio Vaticano II*. Vol. 1: *Il cattolicesimo verso una nuova stagione: L'annuncio e la preparazione: Gennaio 1959 - settembre 1962*. 2ª ed. Bologna: Il Mulino, 2012, p. 51.

104 Noceti, S. & REPOLE, R. Introduzione al Commentario ai documenti del Vaticano II. In: Noceti, S. & REPOLE, R. (Dir.) *Commentario ai documenti del Vaticano II*. Vol.1: *Sacrosanctum concilium*. Inter mirifica. Bologna: EDB, 2014, p. 7.

105 *Idem*, p. 9.

a partir das categorias de recepção ou de estilo. A justificação da crise eclesial pelo Concílio é de leitura muito simplista, como também o pode ser a separação entre Concílio e pós-Concílio. Sobre esta crise, ressoa em conclusão a análise lúcida de Roger Aubert e Claude Soetens:

O Vaticano II não impediu o desenvolvimento da crise nos decénios sucessivos e talvez tenha mesmo contribuído para uma certa desestabilização, pondo em discussão uma imagem simplista de Igreja à qual muitos ainda estavam ligados, mas também – e é o mais importante – contribuiu para atenuar em certa medida as consequências nefastas de tal crise, empenhando resolutamente a Igreja no caminho do futuro com uma tríplice correção ao mesmo tempo pastoral, espiritual e intelectual¹⁰⁶.

A vivacidade do debate contemporâneo sobre o Concílio revela que ele se encontra bem vivo no coração da Igreja, tanto para quem o destitui, como para quem o acolhe mesmo na diversidade das hermenêuticas. Continua, por isso, também a oferecer um fecundo campo de estudo tanto para a teologia como para a história. Mais importante foi, contudo, o novo quadro de recepção proporcionado pelo pontificado de Francisco.

6. Francisco e o Concílio como leitura atualizada do evangelho

O ambiente proporcionado pelo pontificado de Francisco, bem ao jeito da atmosfera conciliar, terá contribuído para que o debate hermenêutico subsequente ao discurso papal de 2005 não se tenha eternizado e desviado do fundamental: uma leitura atualizada do evangelho. Sem que encontremos no seu magistério a consagração de uma hermenêutica, cruzamo-nos desde o início com pronunciamentos claros sobre o alcance do II Concílio do Vaticano, o mais explícito porventura na entrevista a Antonio Spadaro, de agosto de 2013, publicada na revista *La civiltà cattolica*:

O Vaticano II foi uma releitura do Evangelho à luz da cultura contemporânea. Produziu um movimento de renovação que vem simplesmente do próprio Evangelho. Os frutos são enormes. Basta recordar a liturgia. O trabalho da reforma litúrgica foi um serviço ao povo como releitura do Evangelho a partir de uma situação histórica concreta. Sim, há linhas de hermenêutica de continuidade e de descontinuidade. Todavia, uma coisa é clara: a dinâmica de leitura do Evangelho atualizada no hoje que foi própria do Concílio é absolutamente irreversível¹⁰⁷.

Francisco também se referiu ao Concílio quando uniu o Jubileu da Misericórdia ao quinquenário do encerramento do Concílio, recuperando as palavras de João XXIII, segundo as quais “nos nossos dias a Igreja prefere usar mais o remédio da misericórdia do que o da severidade”¹⁰⁸. Mais recentemente, em 30 de janeiro de 2021, em discurso aos participantes do encontro promovido pelo Departamento Catequético Nacional da Conferência Episcopal Italiana, Francisco diria:

106 AUBERT, R. & SOETENS, C. I risultati. In: Mayeur, J.-M. & PIETRI, Ch.e L. & VAUCHEZ, A. & VENARD, M. (Dir.). *Storia del Cristianesimo: Religione - Politica - Cultura*. Vol. 13: *Crisi e rinnovamento dal 1958 ai giorni nostri*. Roma: Borla; Città Nuova, 2002, p. 116.

107 SPADARO, A. Entrevista a Papa Francesco. *La civiltà cattolica*, 3818: p. 467, 2013.

108 FRANCISCUS. Bula “Misericordiae vultus”, 11 de abril de 2015. AAS 107: p. 401, 2015. Tradução portuguesa: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html>. Acesso em 27 de fevereiro de 2022.

O Concílio é o magistério da Igreja. Ou estás com a Igreja e por isso segues o Concílio, e se não segues o Concílio ou o interpretares à tua maneira, como quiseres, não estás com a Igreja. Temos que ser exigentes e rigorosos quanto a este ponto. O Concílio não deve ser negociado para ter mais... Não, o Concílio é assim! E este problema que estamos a experimentar, de seletividade em relação ao Concílio repete-se ao longo da história com outros Concílios¹⁰⁹.

Os anos deste pontificado têm testemunhado posições bem marcantes de afirmação do Concílio em vários aspetos, considerado o novo quadro histórico: a atenção aos problemas candentes da sociedade contemporânea particularmente expressos nas exortações apostólicas *Evangelii gaudium* e *Amoris laetitia* e nas encíclicas *Laudato si'* e *Fratelli tutti*, com um discurso aberto também para lá dos espaços intraeclesiais, no horizonte do diálogo com o mundo; o desejo de uma “Igreja pobre e para os pobres”¹¹⁰, em saída missionária e próxima das pessoas que se encontram em situações de exclusão, repercutindo a eclesiologia conciliar subjacente ao n. 8 da *Lumen gentium*; a sinodalidade, que concretiza e amplia a colegialidade episcopal, patente nas assembleias sinodais já ocorridas e ainda no desejo de envolvimento de todos, dentro e fora da Igreja, no âmbito da auscultação relativa ao Sínodo de 2021-2024¹¹¹; a afirmação da reforma litúrgica conciliar, como exprime a carta apostólica *Traditiones custodes*, limitando o uso da liturgia romana anterior à reforma de 1970 e não ultrapassando os bispos na sua autorização, a partir da constatação do “uso instrumental do *Missale Romano* de 1962, cada vez mais caracterizado por uma recusa crescente não só da reforma litúrgica mas do II Concílio do Vaticano, com a afirmação infundada e insustentável de que tenha traído a Tradição e a ‘verdadeira Igreja’”¹¹²; a valorização do apostolado laical e da corresponsabilidade de todos os batizados, “no horizonte de renovação traçado pelo Vaticano II”¹¹³, subjacente também à abertura dos ministérios de leitores e acólitos às mulheres e à criação do ministério do catequista. Não se trata em qualquer dos casos de uma execução direta dos documentos conciliares, mas ainda assim de receção do Concílio na referência aos desafios que hoje se põem à Igreja. Uma receção que perdure no tempo e que precisa de continuar a ser desenvolvida, como evidenciou Francisco em 2017, numa mensagem dirigida a um congresso de direito canónico. Deixamos apenas textualmente o elenco dos temas que se colocam à receção por ele então referidos:

Colegialidade, sinodalidade no governo da Igreja, valorização da Igreja particular, responsabilidade de todos os *christifideles* na missão da Igreja, ecumenismo, misericórdia e proximidade como princípio pastoral primário, liberdade religiosa pessoal, coletiva e institucio-

109 FRANCISCUS. Discurso [...] aos participantes no encontro promovido pelo Departamento Catequético Nacional da Conferência Episcopal Italiana, 30 de janeiro de 2021. <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2021/january/documents/papa-francesco_20210130_ufficio-catechistico-cei.html>. Acesso em 28 de fevereiro de 2022.

110 FRANCISCUS. Exortação apostólica “*Evangelii gaudium*”, 24 de novembro de 2013. AAS, 105, 2013, p. 1103. Tradução portuguesa: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#_ftnref164>. Acesso em 28 de fevereiro de 2022.

111 FRANCISCUS. Constituição apostólica “*Episcopalis communio*”, 15 de setembro de 2018. AAS, 110: p. 1359-1378, 2018. Tradução portuguesa: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html>. Acesso em 28 de fevereiro de 2022.

112 FRANCISCUS. Carta aos Bispos para apresentar o “*Motu proprio*” *Traditionis custodes* sobre o uso da Liturgia Romana anterior a reforma de 1970, 16 de julho de 2021. *Igreja Portuguesa* 56: p. 46, 2021.

113 FRANCISCUS. Carta [...] ao Prefeito da Congregação da Doutrina da Fé sobre o acesso das mulheres aos ministérios do Leitorado e do Acolitado, 10 de janeiro de 2021. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2021/documents/papa-francesco_20210110_lettera-donne-lettorato-accolitato.html>. Acesso em 22 de fevereiro de 2022.

nal, laicidade aberta e positiva, colaboração sadia entre as comunidades eclesial e civil nas suas diversas expressões¹¹⁴.

No atual contexto eclesial, a dissonância não incide tanto diretamente no Concílio quanto na contestação das decisões do pontificado de Francisco filiadas nesta receção abrangente. No meio de múltiplas ressonâncias a que o ambiente digital dos nossos dias dá facilmente expressão, podemos evocar a carta que, no seguimento da *Amoris laetitia*, umas dezenas de teólogos dirigiram a Francisco a 16 de julho de 2017, sob o título *Correctio filialis de haeresibus propagatis*, na qual é acusado de sete posições heréticas relativas ao casamento, à moral e aos sacramentos. Não se tratando obviamente de um texto sobre o Concílio, ecoa ainda assim o horizonte da crítica que a este é feita, designadamente na chamada de atenção para o modernismo e para os ensinamentos de Lutero como “duas fontes gerais de erro que, segundo nos parece, promovem as heresias acima mencionadas”¹¹⁵.

Para a firmeza de Francisco na receção do Concílio mediante uma releitura do evangelho na Igreja e no mundo de hoje, Daniele Menozzi encontra uma justificação que nos parece atendível. Os pontífices anteriores formaram-se nos “anos da hegemonia da cultura católica intransigente” e, face à crise eclesial, procuraram “integrar o passado com o *aggiornamento* conciliar”, de que brotou “um equilíbrio ambíguo que cada pontífice construiu sobre a sua cultura de referência”¹¹⁶. Francisco, por seu lado,

completou totalmente o seu percurso formativo tendo por base os documentos do Vaticano II; extraiu deles uma abordagem cultural muito diferente; a sua juventude foi construída tendo por base esses documentos, não se trata de uma cultura de referência diferente. A sua cultura é a do *aggiornamento*; penso que é importante recordá-lo. A solução para o problema de dar relevância à presença da Igreja Católica no mundo contemporâneo reside na plena realização da renovação pastoral baseada no diálogo entre cristianismo e mundo moderno a que o Concílio confiou a tarefa de restituir à Igreja uma capacidade apostólica eficaz na transmissão da mensagem evangélica aos homens de hoje¹¹⁷.

É neste quadro mais amplo da historicidade da Igreja que se situa hoje a receção do Concílio, mediante um impulso missionário que releia o evangelho na cultura contemporânea, e é também neste que se podem ouvir as vozes dissonantes que repelem tal releitura. Em todo o caso, poder-se-ão superar as fraturas entre Concílio e pós-Concílio, porque a receção do Concílio já não se atém exclusivamente à letra dos seus textos e abre-se ao maior alcance do acontecimento conciliar. É o próprio Francisco a assinalá-lo quando em 2015, evocando os 50 anos do Concílio, referiu que “esta efeméride não pode lembrar apenas a riqueza dos documentos emanados”, possibilitan-

114 FRANCISCUS. *Mensagem [...] por ocasião do XVI Congresso Internacional de Direito Canónico organizado pela “Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo”*, 30 de setembro de 2017. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170930_codice-diritto-canico.html>. Acesso em 28 de fevereiro de 2022.

115 *Correctio filialis de haeresibus propagatis*, 16 de julho de 2017. Disponível em: <http://www.correctiofilialis.org/wp-content/uploads/2017/09/Correctio-filialis_Portuguese.pdf>. Acesso em 28 de fevereiro de 2022.

116 MENOZZI, D. Nuove luci del Vangelo: L’attuazione del Concilio nel governo di papa Bergoglio. *Chiesa di tutti Chiesa di poveri*, 1 de dezembro de 2021. Disponível em: <<https://www.chiesadituttichiesadeipoveri.it/lattuazione-del-concilio-nel-governo-di-papa-bergoglio/>>. Acesso em 28 de fevereiro de 2022. Menozzi menciona o maritainismo de Paulo VI e o personalismo ontológico de João Paulo II.

117 MENOZZI, D. Nuove luci del Vangelo: L’attuazione del Concilio nel governo di papa Bergoglio. *Chiesa di tutti Chiesa di poveri*, 1 de dezembro de 2021. Disponível em: <<https://www.chiesadituttichiesadeipoveri.it/lattuazione-del-concilio-nel-governo-di-papa-bergoglio/>>. Acesso em 28 de fevereiro de 2022.

do o progresso na transmissão da fé, mas o Concílio é

um verdadeiro encontro entre a Igreja e os homens do nosso tempo. Um encontro marcado pela força do Espírito que impelia a Igreja a sair do marasmo que durante muitos anos a tinha fechado em si mesma para retomar com entusiasmo o caminho missionário¹¹⁸.

Sublinha-se o novo impulso na relação entre a Igreja e a cultura contemporânea, atenuado nas décadas que se seguiram ao Concílio, assim como “a percepção de que a Igreja vive na companhia de homens concretos que caminham num tempo histórico concreto”¹¹⁹. Na análise que faz do pontificado de Francisco, Daniele Menozzi julga encontrar uma capacidade de enfrentar “a reivindicação da modernidade de emancipação do sujeito da tutela eclesiástica em todos os âmbitos da vida individual e coletiva”¹²⁰, na fidelidade à autonomia das realidades terrestres proclamada no número 36 da *Gaudium et spes*, a partir da primazia do evangelho, designadamente no que respeita à misericórdia:

A caridade do bom samaritano – na *Fratelli tutti* o bom samaritano é a figura crucial da encíclica –, não a pretensão de conformar à lei natural os comportamentos individuais e os ordenamentos públicos, é o elemento constitutivo, distintivo e qualificativo da presença da Igreja no mundo contemporâneo¹²¹.

A ponte com o Concílio é evidente designadamente se evocarmos novamente o discurso de João XXIII na sua abertura, quando expressou a preferência da Igreja pela misericórdia em detrimento da severidade¹²². O mesmo concluiremos se atendermos à homilia de Paulo VI no encerramento da última sessão, quando referiu que “a religião do nosso Concílio foi, antes de mais, a caridade”¹²³ e evocou a “história do bom samaritano» como «exemplo e norma segundo os quais se orientou o nosso Concílio”¹²⁴. A preocupação foi a de um Concílio com uma palavra pertinente para o mundo, eivada esperança e confiança, que Francisco traduziu como leitura atualizada do evangelho.

Chegamos assim ao fim do percurso relativo à interpretação do Concílio, na atenção às vozes dissonantes e à crítica de que foi objeto, numa análise abrangente que não se esgota numa

118 FRANCISCUS. *Homilia na missa e abertura da Porta Santa do Jubileu da Misericórdia*, 8 de dezembro de 2015. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151208_giubileo-omelia-apertura.html>. Acesso em 28 de fevereiro de 2022.

119 MENOZZI, D. *Nuove luci del Vangelo: L'attuazione del Concilio nel governo di papa Bergoglio. Chiesa di tutti Chiesa di poveri*, 1 de dezembro de 2021. Disponível em: <<https://www.chiesadituttichiesadeipoveri.it/lattuazione-del-concilio-nel-governo-di-papa-bergoglio/>>. Acesso em 28 de fevereiro de 2022.

120 *Ibidem*.

121 *Ibidem*.

122 IOANNES XXIII. *Alocação “Gaudet Mater Ecclesia”*, 11 de outubro de 1962. AAS, 54: p. 792, 1962. Tradução portuguesa: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html> Acesso em 27 de janeiro de 2022.

123 PAULUS VI. *Homilia [...] in ultima Oecumenicae Synodi publica sessione*, 7 de dezembro de 1965. AAS, 58: p. 54, 1966. Tradução portuguesa: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html>. Acesso em 1 fevereiro de 2022.

124 *Idem*, p. 55-56. FRANCISCUS. *Bula “Misericordiae vultus”*, 11 de abril de 2015. AAS, 107: p. 401, 2015. Tradução portuguesa: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html>. Acesso em 27 de fevereiro de 2022.

estrita contestação e rejeição do Vaticano II, que nos poderia encaminhar para uma abordagem apenas do movimento lefebvriano e de quem dele se aproxima. As etapas aqui apresentadas e as obras sumariamente recenseadas confrontam-nos com uma temática ampla, que a hermenêutica romana consagrada por Bento XVI também ajudou a complexificar, dando espaço a perspectivas revisionistas, bem como a abordagens hermenêuticas que valorizaram o estilo e o acontecimento, inscrevendo o Concílio na história e ajudando a superar a dicotomia entre Concílio e pós-Concílio. No presente, terão esmorecido os debates hermenêuticos como, aliás, a dissensão expressa ao Concílio, reequacionada numa contestação ao pontificado de Francisco e à reforma empreendida por aquele que vê o Concílio como leitura atualizada do evangelho.

Referências

- ABREU, A. II Concílio do Vaticano: Hermenêuticas e visões historiográficas. *Humanística e teologia*, 36/1: p. 145-182, 2015.
- ALBERIGO, G. (Dir.). *Storia del Concilio Vaticano II*. 5 vol. Bologna: Il Mulino; Leuven: Peeters, 1995-2001 [2ª edição italiana: Bologna: Il Mulino, 2012-2013].
- ALBERIGO, G. *Breve História do Concílio Vaticano II (1959-1965)*. Aparecida-SP: Santuário, 2006.
- ALBERIGO, G. Premessa alla prima edizione: A trent'anni dal Vaticano II. In: *Storia del concilio Vaticano II*. Vol. 1, Bologna: Il Mulino, 2012, p. 9-12.
- ALBERIGO, G. & JOSSUA J. P. *Il Vaticano II e la Chiesa*. Brescia: Paideia, 1985.
- AUBERT, R. Le demi-siècle qui a préparé Vatican II. In: AUBERT, R. & KNOWLES, M. D & ROGIER, L. J. (Dir.). *Nouvelle Histoire de l'Église*. Vol. 5: *L'Église dans le monde modern (1948 à nos jours)*. Paris: Seuil, 1975, p. 583-689.
- AUBERT, R. & SOETENS, C. I risultati. In: Mayeur, J.-M. & PIETRI, Ch.e L. & VAUCHEZ, A. & VERNARD, M. (Dir.). *Storia del Cristianesimo: Religione – Politica – Cultura*. Vol. 13: *Crisi e rinnovamento dal 1958 ai giorni nostri*. Roma: Borla; Città Nuova, 2002, p. 89-119.
- BALTHASAR, H. U. Un programme: Communio. *Communio*, 1: p. 2-6, 1975 [Edição francesa].
- BENEDICTUS XVI. Allocutio ad Romanam Curiam ob omina natalicia, 22 de dezembro de 2005. *Acta Apostolicae Sedis AAS* 98: p. 46, 2006. Tradução portuguesa: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/speeches/2005/december/documents/hf_ben_xvi_spe_20051222_roman-curia.html>. Acesso em 27 de janeiro de 2022.
- BENEDICTUS XVI. Motu proprio Summorum Pontificum, 7 de julho de 2007. *AAS*, 99: p. 777-781, 2007. Tradução portuguesa: <https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20070707_summorum-pontificum.html>. Acesso em 12 de fevereiro de 2022.
- BENTO XVI. *Luz do mundo: O Papa, a Igreja e os sinais dos tempos: Uma conversa com Peter Seewald*. Cascais: Lucena, 2010.
- BIFFI, Inos. Tesi preconcenti portano a ricostruzioni infelici: Riletture conciliari: Reisaminare il Vaticano II è opportuno ma un conto è fare un discorso, un conto è denigrare. *L'osservatore romano*, 15 de abril de 2011, p. 5.
- BOOGAARD, A. Allocuzione. In: *L'avvenire della Chiesa, 1970: Il libro del Congresso*. Brescia: Queriniana, 1970.
- CASAS GARCÍA, J. C. ¿Continuidad o ruptura?: Dos visiones sobre el significado histórico del Vati-

cano II. *Efemérides mexicana*, 30: p. 387-393, 2012.

CHENAUX, Ph. *Il Concilio Vaticano II*. Roma: Carocci, 2012.

CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI. Carta “Communio notio”, 28 de maio de 1992. AAS, 85: p. 838-850, 1993. Tradução portuguesa: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_28051992_communio-notio_po.html>. Acesso em 3 de fevereiro de 2022.

CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Resposta ad quaestiones de aliquibus sententiis ad doctrinam de Ecclesia pertinentibus, 29 de junho de 2007. AAS, 99: p. 604-608, 2007. Tradução portuguesa: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20070629_resposta-quaestiones_po.html>. Acesso em 5 de fevereiro de 2022.

CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI. Declaração “Dominus Iesus”, 6 de agosto de 2000. AAS, 92: 742-765, 2000. Tradução portuguesa: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_po.html>. Acesso em 3 de fevereiro de 2022.

CONGREGATIO PRO EPISCOPIIS. Decretum, 21 de janeiro de 2009. AAS: p. 150-151, 2009. Tradução portuguesa: <http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_cbishops_doc_20090121_remissione-scomunica_po.html>. Acesso em 12 de fevereiro de 2022.

Correctio filialis de haeresibus propagatis, 16 de julho de 2017. Disponível em: <http://www.correctiofilialis.org/wp-content/uploads/2017/09/Correctio-filialis_Portuguese.pdf>. Acesso em 28 de fevereiro de 2022.

Dichiarazione sulla libertà e la funzione della teologia nella Chiesa. *Conciliium* 1, 1969. <https://www.viandanti.org/website/dichiarazione-sulla-liberta-e-la-funzione-della-teologia-nella-chiesa-1969>>. Acesso em 27 de janeiro de 2022.

FAGGIOLI, M. *Interpretare il Vaticano II: Storia di un dibattito*. Bologna: EDB, 2013.

FAGGIOLI, M. Tendências in atto nel dibattito sul Vaticano II. *Cristianesimo nella storia* 34: p. 5-28, 2013.

FRANCISCUS. Exortação apostólica “Evangelii gaudium”, 24 de novembro de 2013. AAS, 105: p. 1019-1137, 2013. Tradução portuguesa: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html#_ftnref164>. Acesso em 28 de fevereiro de 2022.

FRANCISCUS. Bula “Misericordiae vultus”, 11 de abril de 2015. AAS, 107: p. 339-420, 2015. Tradução portuguesa: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html>. Disponível em 27 de fevereiro de 2022.

FRANCISCUS. *Homilia na missa e abertura da Porta Santa do Jubileu da Misericórdia*, 8 de dezembro de 2015. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/homilies/2015/documents/papa-francesco_20151208_giubileo-omelia-apertura.html>. Acesso em 28 de fevereiro de 2022.

FRANCISCUS. Mensagem [...] por ocasião do XVI Congresso Internacional de Direito Canônico organizado pela “Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo”, 30 de setembro de 2017. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2017/documents/papa-francesco_20170930_codice-diritto-canico.html>. Acesso em 28 de fevereiro de 2022.

FRANCISCUS. Constituição apostólica “Episcopalis communio”, 15 de setembro de 2018. AAS, 110: p. 1359-1378, 2018. Tradução portuguesa: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html>. Acesso em 28 de fevereiro de 2022.

FRANCISCUS. Carta [...] ao Prefeito da Congregação da Doutrina da Fé sobre o acesso das mulheres aos ministérios do Leitorado e do Acolitado, 10 de janeiro de 2021. Disponível em: <[Concílio Vaticano II: O Catolicismo de João XXIII a Francisco](https://www.vatican.va/content/francesco/pt/letters/2021/documents/papa-francesco_20210110_lettera-</p></div><div data-bbox=)

-donne-lettorato-accolitato.html>. Acesso em 22 de fevereiro de 2022.

FRANCISCUS. *Discurso [...] aos participantes no encontro promovido pelo Departamento Catequético Nacional da Conferência Episcopal Italiana*, 30 de janeiro de 2021. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2021/january/documents/papa-francesco_20210130_ufficio-catechistico-cei.html>. Acesso em 28 de fevereiro de 2022.

FRANCISCUS. Carta aos Bispos para apresentar o “Motu proprio” *Traditionis custodes* sobre o uso da Liturgia Romana anterior a reforma de 1970, 16 de julho de 2021. *Igreja Portuguesa*, 56: p. 43-50, 2021.

GHERARDINI, Brunero. *Concilio Ecumenico Vaticano II: Un discorso da fare*. 2ª ed. Frigento: Casa Mariana, 2009.

GHERARDINI, Brunero. *Concilio Vaticano II: Il discorso mancato*. Torino: Lindau, 2011.

GHERARDINI, Brunero. *Il Vaticano II: Alle radici di un equivoco*. Torino: Lindau, 2012.

GHERARDINI, Brunero. *Contrappunto conciliare*. Torino: Lindau, 2013.

GUASCO, M. & GUERRIERO, E. (Dir.). *La Chiesa del Vaticano II (1958-1978)*. 2 vol. Cinisello Balsamo: San Paolo, 1994-1995.

GUGLIEMI, G. *Fare teologia dentro della storia: Il contributo de Giuseppe Ruggieri*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2018.

IOANNES PAULUS II. Carta apostólica “Novo Millennio Ineunte”, 6 de janeiro de 2001. AAS, 93: p. 266-309, 2001. Tradução portuguesa: <http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/apost_letters/2001/documents/hf_jp-ii_apl_20010106_novo-millennio-ineunte.html>. Acesso em 3 de fevereiro de 2022.

IOANNES XXIII. Alocução “Gaudet Mater Ecclesia”, 11 de outubro de 1962. AAS 54: p. 786-795, 1962. Tradução portuguesa: <http://w2.vatican.va/content/john-xxiii/pt/speeches/1962/documents/hf_j-xxiii_spe_19621011_opening-council.html> Acesso em 27 de janeiro de 2022.

JEDIN, H. El Concilio Vaticano II. In: JEDIN, H. (Dir.) *Manual de Historia de la Iglesia*. Vol. 9. Barcelona: Herder, 1984, p. 157-235.

KASPER, W. Commento. In: *Il futuro della forza del Concilio. Sinodo straordinario dei vescovi 1985*. Bescia, Queriniana, 1986.

KASPER, W. *Teología e Iglesia*. Barcelona: Herder, 1989.

KLOPPENBURG, B. *Concilio Vaticano II*. 4 vol. Petropolis: Vozes: 1962-1965.

KOMONCHAK, J. A. Benedict XVI and the Interpretation of Vatican II. *Cristianesimo nella Storia* 28: p. 323-337, 2007.

LEFEBVRE, M. *Declaração de 1974*. Disponível em: <<https://www.fsspx.com.br/declaracao-de-1974>> Acesso em 21 de fevereiro de 2022.

LEFEBVRE, M. *Ils l'ont découronné: Du libéralisme à l'apostasie, la tragédie conciliaire*. Paris: Clovis, 2009.

MADRIGAL TERRAZAS, S. La recepción del Concilio Vaticano II. *Revista Iberoamericana de Teología*, 13: p. 57-90, 2011.

MADRIGAL, S. *Unas lecciones sobre el Vaticano II y su legado*. Madrid: San Paolo; Universidad Pontificia Comillas, 2012.

MAGISTER, S. Vaticano II: la vera storia che nessuno ha ancora raccontato. *chiesa.espressoonline.it*, 26 de junho de 2005. Disponível em: <<http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/34283>>. Acesso em 12 fevereiro de 2022.

- MARCHETTO, A. *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: Contrappunto per la sua storia*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2005.
- MARCHETTO, A. il Vaticano II nella lettura di Roberto de Mattei: Ma una storia non ideologica si può scrivere. *L'osservatore romano*, 14 de abril de 2011, p. 4.
- MARCHETTO, A. *Il Concilio Ecumenico Vaticano II: Per la sua corretta ermeneutica*. Città del Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2012.
- MATTEI R. *Il Concilio Vaticano II: Una storia mai scritta*. Torino: Lindau, 2010 [Edição portuguesa: Porto: Caminhos Romanos, 2011].
- MATTEI R. *Apologia della Tradizione: Poscritto a "Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta"*. Torino: Lindau, 2011.
- MELLONI, A. Breve guida ai giudizi sul Vaticano II. In: MELLONI, A. & RUGGIERI, G. (Dir.). *Chi ha paura del Vaticano II?*. Roma: Carocci, 2009, p. 107-145.
- MELLONI, A. Per la tradizione, contro Pio XII. *Corriere della Sera*, 12 de dezembro de 2010, p. 40.
- MELLONI, A. Il Vaticano II e la sua storia: Introduzione alla nuova edizione, 2012-2014. In: ALBERIGO, G. (Dir.). *Storia del concilio Vaticano II. Vol. 1: Il cattolicesimo verso una nuova stagione: L'annuncio e la preparazione: Gennaio 1959 - settembre 1962*. 2ª ed. Bologna: Il Mulino, 2012, p. 9-70.
- MENOZZI, D. Nuove luci del Vangelo: L'attuazione del Concilio nel governo di papa Bergoglio. *Chiesa di tutti Chiesa di poveri*, 1 de dezembro de 2021. Disponível em: <<https://www.chiesadituttichiesadeipoveri.it/lattuazione-del-concilio-nel-governo-di-papa-bergoglio/>>. Acesso em 28 de fevereiro de 2022.
- MICCOLI, G. *La Chiesa dell'anticoncilio: I tradizionalisti alla riconquista di Roma*. Roma; Bari: Laterza, 2011.
- NOCETI, S. & REPOLE, R. Introduzione al Commentario ai documenti del Vaticano II: In: NOCETI, S. & REPOLE, R. (Dir.) *Commentario ai documenti del Vaticano II. Vol.1: Sacrosanctum concilium. Inter mirifica*. Bologna: EDB, 2014, p. 7-10.
- O'MALLEY, J. W. *Che cosa è successo nel Vaticano II*. Milano: Vita e Pensiero, 2013 [Original inglês de 2008].
- OTTAVIANI, A. Carta "Cum Oecumenicum Concilium", 24 de julho de 1966. AAS 58: 659-661, 1966. Tradução portuguesa: <https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19660724_epistula_po.html>. Acesso em 19 fevereiro de 2022.
- PAULUS VI. Homilia [...] in ultima Oecumenicae Synodi publica sessione, 7 de dezembro de 1965. AAS, 58: p. 51-59, 1966. Tradução portuguesa: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html>. Acesso em 1 fevereiro de 2022.
- PAULUS VI. Constituição apostólica "Missale Romanum", 3 de abril de 1969. AAS, 61: p. 217-222, 1969. Tradução portuguesa: <https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/apost_constitutions/documents/hf_p-vi_apc_19690403_missale-romanum.html>. Acesso em 21 fevereiro de 2022.
- PESCH, O. H. *Il Concilio Vaticano Secondo: Preistoria, svolgimento, risultati, storia post-conciliare*. Brescia: Queriniana, 2005 [1ª edição alemã de 1993].
- RAHNER, K. & SCHILLEBEECKX, E. Para quê e para quem uma nova Revista Internacional de Teologia?. *Concilium* 1: p. 3-7, 1965.
- RATZINGER, J. *Rapporto sulla Fede*. Roma: Paoline, 1985.
- RATZINGER, J. "Communio": um programa. *Communio*, 14: p. 513-523, 1992 [Edição portuguesa].
- RIBEIRO, A. & COSTA (Dir.). M. S. *A Igreja do presente e do futuro: História do Concílio Ecuménico*

Vaticano II. 3 vol. [Lisboa]: Estampa, [s.a.].

ROUQUETTE, R. *Vatican II: La fin d'une chrétienté*. 2 vol. Paris: Cerf, 1968.

ROUQUETTE, R. *El Concilio Vaticano II*. In: FLICHE, M. & MARTIN, V. (Dir.). *Historia de la Iglesia*. Vol. 28. Valencia: Edicep, 1978.

ROUTHIER, G. *Il Concilio Vaticano II: Recezione e ermeneutica*. Milano: Vita e Pensiero, 2007 [Original francês de 2006].

ROUTHIER, G. Sull'interpretazione del Vaticano II: L'ermeneutica di riforma, compito per la teologia. *Rivista del Clero Italiano*, 92: p. 744-759, p. 827-841, 2011.

ROUTHIER G. *Un Concilio per il XXI secolo: Il Vaticano II cinquant'anni dopo*. Milano: Vita e Pensiero, 2012.

RUGGIERI, G. Ricezione e interpretazioni del Vaticano II: Le ragioni de un dibattito. In: MELLONI, A. & RUGGIERI, G. (Dir.). *Chi ha paura del Vaticano II?*. Roma: Carocci, 2009, p. 17-44.

RUGGIERI, G. *Ritrovare il concilio*. Torino: Giulio Einaudi, 2012.

SPADARO, A. Intervista a Papa Francesco. *La civiltà cattolica*, 3818: p. 449-477, 2013.

SYNODUS EPISCOPORUM. Rapporto finale "Exeunte coetu secundo", 7 de dezembro de 1885. In: *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi*. Vol. 1: 1965-1988. Bologna: EDB, 2005, n. 2718-2757.

THEOBALD, Ch. *La Recezione del Vaticano II*. Vol. 1: *Tornare alla Sorgente*. Bologna: EDB, 2011 [Original francês de 2009].

THEOBALD, Ch. *L'avvenire del concilio: Nuovi approci al Vaticano II*. Bologna, EDB, 2016 [Original francês de 2015].

TUCCI, R. Una storia del Concilio Vaticano II. *La Civiltà cattolica*, 3640: p. 360-365, 2002.

VENUTO, F. S. *La ricezione del Concilio Vaticano II nel dibattito storiografico dal 1965 al 1985: Riforma o discontinuità*. Cantalupa (Torino): Effatà, 2011.

VENUTO, F. S. *Il Concilio Vaticano II: Storia e ricezione a cinquant'anni dall'apertura*. Cantalupa (Torino): Effatà, 2013.

VILLAR, J. R. El Sinodo de 1985: El Concilio 20 años después. *Scripta Theologica*, 38: p. 61-72, 2006.

WENGER, A. *Vaticain II*. 4 vol. Paris: Centurion, 1963-1966.

Catolicismo, Estado, direitos humanos e liberdade religiosa a partir do Concílio Vaticano II

Pedro Vaz Patto¹

O percurso histórico da Igreja Católica no âmbito do reconhecimento do valor da liberdade religiosa não foi, como bem sabemos, inteiramente linear. Mas esse percurso culminou no reconhecimento clara desse valor na declaração *Dignitatis Humanae*, do concílio Vaticano II². A liberdade religiosa é aí apresentada como corolário da dignidade da pessoa humana. Não deixando de reconhecer, de acordo com a doutrina tradicional, o dever de todas as pessoas de “procurar a verdade, particularmente no que se refere a Deus e à sua Igreja e, uma vez conhecida a abraçar e a pôr em prática”, aí se afirma, de forma lapidar, que “a verdade se impõe pela sua própria força e se difunde, suave mas vigorosamente, na mente de todos”.

O percurso em causa não foi linear, porque nem sempre se compreendeu isto mesmo: que a verdade se impõe “pela sua própria força” e de forma simultaneamente “suave” e “vigorosa”. Os direitos da verdade foram contrapostos a uma liberdade que poderia conduzir ao erro.

Este percurso que culmina na *Dignitatis Humanae* é, porém, o de uma aproximação mais fiel à genuinidade da mensagem evangélica e à sua originalidade em relação a experiências históricas anteriores de relacionamento entre a religião e a política. O alcance revolucionário da separação dessas duas esferas que decorre da máxima evangélica *Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus* (Mt 22, 21) - premissa necessária ao reconhecimento da liberdade religiosa - é posto em relevo no livro clássico de Fustel de Coulanges *A Cidade Antiga*, onde se caracteriza deste modo a sociedade política pré-cristã:

A cidade havia sido fundada sobre uma religião e constituída como uma igreja. Daí a sua força, daí também a sua onipotência e o império absoluto que exercia sobre os seus membros. Em sociedades organizadas sobre tais bases, a liberdade individual não podia existir. O cidadão estava, em todas as suas coisas, submetido e sem reserva alguma, à cidade, pertencia-lhe inteiramente. A religião que tinha gerado o Estado e o Estado que conservava a religião, apoiavam-se mutuamente e formavam um só corpo; estes dois poderes associados e confundidos formavam um poder quase sobre-humano, ao qual a alma e o corpo se achavam igualmente submetidos.³

Neste contexto, surge o cristianismo, onde a relação íntima de cada pessoa com Deus antecede qualquer relação política e onde a comunidade eclesial também antecede as relações políticas. Durante três séculos, o cristianismo há de expandir-se e chegar aos lugares mais díspares sem qualquer apoio político. Os mártires testemunham a força de uma fidelidade que está acima do Estado.

Bento XVI, no seu célebre discurso à Cúria Romana de 22 de dezembro de 2005, em que indicou a “hermenêutica da reforma”, em contraponto à “hermenêutica da descontinuidade e da rutura”, mas também de uma simples “hermenêutica da continuidade”, como a linha correta de interpretação do magistério do Concílio Vaticano II no contexto geral do magistério da Igreja

1 Juiz Desembargador. Presidente da Comissão Nacional Justiça e Paz (Portugal).

2 Ver https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_1965_1207_dignitatis-humanae_po.html

3 *A Cidade Antiga*, tradução portuguesa, Clássica Editora, Lisboa, 1981, pgs 278-279

católica, exemplifica essa linha de reforma, como articulação de continuidade e descontinuidade, precisamente com o exemplo da liberdade religiosa. A doutrina conciliar sobre liberdade religiosa pode parecer colocar-se numa descontinuidade com afirmações anteriores (de Gregório XVI e Pio IX, designadamente), que associavam a liberdade de consciência necessariamente à negação da existência de uma religião verdadeira. Afirma Bento XVI nesse discurso que “o Concílio Vaticano II, com a sua nova definição da relação entre a fé da Igreja e determinados elementos básicos do pensamento moderno, reelaborou ou corrigiu algumas decisões tomadas no passado”. Mas fê-lo em fidelidade a uma «herança profundamente arraigada na Igreja», pois “os mártires da Igreja primitiva morreram pela sua fé em Deus revelado em Jesus Cristo e, assim, morreram também pela liberdade de consciência e pela liberdade de confessar a sua fé – uma profissão que por nenhum Estado pode ser imposta, porém pode ser realizada somente com a graça de Deus, na liberdade de consciência”. Assim, uma aparente descontinuidade, ou uma descontinuidade a um nível superficial, corresponde a uma continuidade a um nível mais profundo⁴.

Reconhecer e valorizar a liberdade religiosa não significa, pois, negar uma verdade absoluta, não implica a adesão ao relativismo. Significa reconhecer que a verdade se impõe pela sua própria força, sem necessidade de recurso a algum meio de coação externo. Que força intrínseca teria uma “verdade” que necessita da força física para se impor? Essa imposição não deixará de ser sinal evidente de fraqueza intrínseca.

E quando essa Verdade se revela como Amor, como a fonte do amor em todas as suas matizes, mais nítida se torna essa conclusão. O amor não recorre à força para se impor, respeita a liberdade e apela a uma resposta de amor que, por ser amor, não pode deixar de ser livre.

Nesta linha, será oportuno aludir ao documento da Comissão Teológica Internacional *A Liberdade Religiosa para o Bem de Todos*⁵, de 2019, onde se salienta como a *Dignitatis Humanae* reflete uma “mais aprofundada inteligência da fé que permite reconhecer a necessidade de um progresso na exposição da doutrina» e «uma melhor inteligência da natureza e das implicações da fé cristã, que se baseia nas raízes da Revelação e da tradição eclesial” (n. 14). Na verdade, essa declaração conciliar afirma com clareza (n.ºs 9 a 11) que a liberdade religiosa tem as suas raízes na Revelação, está de acordo com a doutrina teológica sobre a fé (por sua natureza voluntária) e está de acordo com o comportamento de Cristo e os apóstolos.

Explicitando esta ideia, afirma a *Dignitatis Humanae* (n. 11):

(...) Com efeito, Cristo, nosso Mestre e Senhor, manso e humilde de coração, atraiu e convidou com muita paciência os seus discípulos. Apoiou e confirmou, sem dúvida, com milagres, a sua pregação; mas para despertar e confirmar a fé dos ouvintes, e não para exercer sobre eles qualquer coação. Censurou, é verdade, a incredulidade dos ouvintes, mas reservando para Deus o castigo, no dia juízo. Ao enviar os Apóstolos pelo mundo, disse-lhes: “aquele que acreditar e for batizado, será salvo; quem não acreditar, será condenado” (Mc. 16, 16). Mas Ele próprio, sabendo que a cizânia (o joio) tinha sido semeada juntamente com o trigo, mandou deixar que ambos crescessem até à ceifa que terá lugar no fim dos tempos. Não querendo ser um Messias político e dominador pela força (18), preferiu chamar-se Filho do homem, que veio “para servir e dar a sua vida para redenção de muitos” (Mc. 10, 45). Apresentou-se como o perfeito Servo de Deus, que “não quebra a cana rachada, nem apaga a mecha fumegante” (Mt. 12, 20). Reconheceu a autoridade civil e seus direitos, mandando dar o tributo a César, mas lembrando claramente que se deviam observar os direitos superiores de Deus: “dai, pois, a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus” (Mt. 22, 21). Finalmente, realizando na cruz a obra da redenção, com a qual alcançava para os homens a salvação e verdadeira liberdade, completou a sua revelação. Pois deu testemunho da verdade, mas não a quis impor pela força aos seus contraditores. O seu reino não se defende pela violência, mas implanta-se pelo testemunho e pela audição da verdade; e cresce pelo

4 Ver, sobre esta questão, entre outros, MARTIM RHONHEIMER, *Cristianismo y laicidad. Historia y actualidad de una relación compleja*, (tradução espanhola), Rialp, Madrid, 2009; e PEDRO MARIA REYES-VIZCAINO, *La Declaración Dignitatis Humanae ante la Doctrina Tradicional de la Iglesia*, in *Forum Canonicum, Revista do Instituto Superior de Direito Canónico*- Universidade Católica Portuguesa, vol. VII -1, ano VII, janeiro-junho 2012, pgs. 57 a 78.

5 Ver https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_2019_04_26_liberta-religiosa_po.html

amor com que Cristo, elevado na cruz, a Si atrai todos os homens.

Os Apóstolos, ensinados pela palavra e exemplo de Cristo, seguiram o mesmo caminho. Desde os começos da Igreja, os discípulos de Cristo esforçaram-se por converter os homens a Cristo Senhor, não com a coação ou com artifícios indignos do Evangelho, mas primeiro que tudo com a força da palavra de Deus. A todos anunciavam com fortaleza a vontade de Deus Salvador “o qual quer que todos os homens se salvem e venham ao conhecimento da verdade” (1 Tim. 2, 4); ao mesmo tempo, respeitavam os fracos, mesmo que estivessem no erro, mostrando assim como “cada um de nós dará conta de si a Deus” (Rom. 14, 12) e, nessa medida, tem obrigação de obedecer à própria consciência. Como Cristo, os Apóstolos sempre se dedicaram a dar testemunho da verdade de Deus, ousando proclamar diante do povo e dos chefes “com desassombro, a palavra de Deus” (Act. 4, 31). Pois acreditavam firmemente que o Evangelho é a força de Deus, para salvação de todo o que acredita. E assim é que, desprezando todas as “armas carnis”, seguindo o exemplo de mansidão e humildade de Cristo, pregaram a palavra de Deus com plena confiança na sua força para destruir os poderes opostos a Deus e para trazer os homens à fé e obediência a Cristo. Como o Mestre, também os Apóstolos reconheceram a legítima autoridade civil: “Não há nenhum poder que não venha de Deus”, ensina o Apóstolo, que depois manda: “cada um se submeta às autoridades constituídas; quem resiste à autoridade, rebela-se contra a ordem estabelecida por Deus” (Rom. 13, 1-2). Ao mesmo tempo, não temeram contradizer o poder público que se opunha à vontade sagrada de Deus: “deve-se obedecer antes a Deus do que aos homens” (Act. 5, 29). Inúmeros mártires e fiéis seguiram, no decorrer dos séculos e por toda a terra, este mesmo caminho.

Nesta linha, gostaria de realçar a tese de um livro de Robert Louis Wilken, professor de História do Cristianismo na Universidade de Virgínia, *Liberty in the Things of God – The Christian Origins of Religious Freedom* (Yale University Press, New Haven e Londres, 2019).

A tese central deste livro é a de que o reconhecimento histórico da liberdade de consciência e de religião não tem as suas raízes mais profundas na secularização ou no indiferentismo religioso, nem na necessidade política de garantir a coexistência pacífica de pessoas de diferentes credos religiosos, mas antes na própria compreensão da fé cristã, como algo que lhe é intrínseco. Afirma Robert Louis Wilken, em modo de conclusão no final do livro⁶:

Qualquer narração do reconhecimento da liberdade religiosa deve dar um largo espaço à paixão espiritual e à energia intelectual dos cristãos. Os homens e mulheres de fé sabiam, como já Tertuliano havia escrito no século terceiro, que a religião não pode ser imposta do exterior. Os acontecimentos dos séculos dezasseis e dezassete foram uma catequese sobre a natureza da fé. Deus só pode ser honrado se alguém lhe dá algo do seu interior. Essa convicção, incarnada na vida daqueles que foram perseguidos e de que se fizeram portavozes os escritos de quem dela se tornou arauto, ensinou outros que não pode haver justiça na sociedade sem liberdade nas coisas de Deus.

Do livro consta, então, uma panorâmica histórica de escritos de cristãos de várias denominações, com maior ou menor representatividade institucional, que confirma essa tese central. Muitas vezes (mas não apenas) a reflexão partiu de contextos de perseguição, em particular os que foram motivados pelas lutas desencadeadas pela Reforma protestante e reações que gerou, lutas entre quem a ela aderiu e a ela se opôs e lutas entre as várias fações que a ela aderiram.

A referência primeira é a de Tertuliano, apologeta cristão do século terceiro, designadamente nas suas obras *Apologia* e *Ad Scapulorum*. É apresentado como quem primeiro usou a expressão “liberdade religiosa” na história do Ocidente. Ele salientou enfaticamente que a religião deriva de uma convicção interior, não de um ritual externo. Por isso, o culto divino exige uma mente livre. «Nem mesmo um ser humano gostaria de ser honrado de forma não voluntária» - afirmou. Esta tese de Tertuliano haveria de ser invocada nos séculos seguintes por muitos dos que advogaram a liberdade religiosa a partir da própria fé cristã.

6 Tradução minha.

É evocada a oposição do Papa Gregório Magno (590-604) à conversão forçada de judeus. E assim também a tese inicialmente defendida por Santo Agostinho (que veio a afastar posteriormente) quanto à recusa de meios coercivos no combate às heresias. Volta a aludir-se à oposição ao batismo forçado de judeus que foi reiterada pelo Papa Calisto II em 1120, para quem um batismo forçado nunca poderá corresponder a uma fé genuína.

Bartolomeu de Las Casas, a propósito da evangelização dos povos ameríndios, também se opôs ao uso de meios coercivos e invocou a anterior posição do Papa Gregório Magno, designadamente numa sua carta dirigida ao bispo de Nápoles.

Na perspectiva da liberdade de consciência, são analisadas em pormenor as questões suscitadas pelas lutas que se seguiram à Reforma protestante na Alemanha, na Suíça, na França e na Holanda.

Neste contexto, é salientada a figura do humanista Sebastian Castellio (inicialmente partidário de Calvino) que se opôs à execução do dissidente Miguel Sevetus pelas autoridades calvinistas de Genebra. Na sua obra *De Hereticis* afirma que “a fé e a religião residem não no corpo, mas no coração, o qual não pode ser atingido pelas espadas de reis e príncipes”. E invoca também, a propósito, a parábola evangélica do trigo e do joio.

No contexto do cisma anglicano e da subsequente perseguição aos católicos, é evocada a figura do jesuíta inglês Robert Parsons. Este afirmou com vigor que não há violência maior do que a violação da consciência de outrem; obrigar alguém a jurar algo que contraria a sua consciência. E isso não vale apenas para os católicos ou para os cristãos; obrigar judeus e turcos a afirmar a Trindade é obrigá-los a cometer um pecado grave, pois assim contrariam a sua consciência. A liberdade de consciência deve ser equiparada à liberdade de respirar. Há que obedecer às autoridades civis, mas não quando tal implica contrariar a consciência. Robert Parsons invoca, neste sentido, a Sagrada Escritura e os escritos de Tertuliano e de Santo Agostinho acima mencionados.

É dado destaque a algumas figuras de puritanos (“separatistas”) ingleses do século XVII. Assim Thomas Helwys (autor da obra *The Mystery of Iniquity*), que, com base no comando evangélico *Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus*, advoga a separação entre poder temporal e poder espiritual, com a consequente liberdade religiosa. E também Roger Williams (autor de *The Bloudy Tenent of Persecution*), que qualifica a liberdade de consciência como “liberdade da alma” e também invoca, na sua argumentação em favor dessa liberdade o comando evangélico *Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus*, tal como invoca a parábola evangélica do trigo e do joio e o episódio em que Jesus censura os discípulos por quererem lançar fogo aos samaritanos (e invoca, também, uma afirmação do Rei Estevão, da Polónia: “Sou rei dos homens, não das consciências, comandante de corpos, não de almas”). E ainda John Owen, que volta a salientar que a fé deriva de uma convicção interior, não de um gesto externo, e que para tal invoca os escritos, dos primeiros séculos do cristianismo, de Tertuliano, Lactâncio e Orígenes.

Outro autor inglês do século XVII, a merecer destaque é William Penn, também ele dissidente da Igreja anglicana, autor de *The Great Case of Liberty of Conscience*. Este afirma que limitar a liberdade de consciência é usurpar a autoridade de Deus, é uma afronta a Deus, é retirar a Deus um direito que só a Ele é devido, é invadir os seus direitos sobre a consciência, é destroná-Lo como Rei das consciências, privá-Lo dos seus privilégios como Criador. Afirma também William Penn que a força produz hipócritas, enquanto a fé baseada no conhecimento e no consentimento produz cristãos autênticos. Invoca os escritos de Tertuliano e Lactâncio (designadamente quando este último afirma que a pretensão de defender a fé com a espada e o sangue não se traduz numa sua verdadeira defesa, mas numa sua degradação).

É referida a tese de John Locke exposta na sua célebre *Letter Concerning Toleration*. Para John Locke, a tolerância, que implica o respeito pela liberdade de consciência, decorre da misericórdia e da caridade, características do cristão. O amor, não o recurso à força, é o que define a atuação do cristão. Invoca, a propósito, o dito de Jesus. “Os reis das nações imperam sobre elas e os que nelas exercem a autoridade são chamados benfeitores. Convosco não deve ser assim: o que for maior entre vós seja como o menor e aquele que mandar como aquele que serve.” (Lc, 22, 25). John Locke exclui, porém, duas categorias como beneficiárias da liberdade de consciência: os ateus e os católicos.

O livro termina com uma referência a Thomas Jefferson, um dos “pais” da Revolução Americana, e à influência que no seu pensamento sobre a liberdade religiosa (que se refletiu na Constituição do Estado da Virgínia e, depois, na Constituição dos Estados Unidos) teve a tese de Tertuliano várias vezes invocada ao longo do percurso histórico que nele é traçado.

Este livro vem, assim, reforçar a tese de que o reconhecimento da liberdade religiosa não representa uma cedência ao relativismo, ao secularismo, ao indiferentismo ou ao ceticismo; representa, antes, uma maior fidelidade à própria mensagem cristã. É importante sustentar e difundir esta tese, também para desfazer a ideia da associação necessária entre religião, intolerância e fanatismo, frequente pretexto para a circunscrever ao domínio da intimidade privada e a expulsar da esfera pública.

Essa associação corresponde à tese dos chamados “novos ateus” (Richard Dawkins, Daniel Dennet, Sam Harris, Christopher Hitchens, e outros). Um olhar panorâmico sobre história, e também sobre a atualidade, leva-nos a reconhecer que, na verdade, em muitas ocasiões foi, e ainda é, em nome de Deus, de uma religião, ou de uma entre várias interpretações de uma mesma religião, que se pretenderam, e pretendem, justificar fenómenos de violência e guerras.

Importa, antes de mais, distinguir situações. A dimensão religiosa de muitos conflitos pode ser apenas aparente. Uma determinada religião pode ser um fator de identidade cultural, social ou política de determinado grupo e só nessa medida, enquanto fator de identidade de vários grupos em conflito, estará envolvida nesse conflito. Não se trata, nesses casos, de um conflito que direta, ou mesmo indiretamente, envolva a afirmação de uma verdade sobre Deus, o seu culto ou os seus mandamentos. Trata-se de um conflito que envolve o relacionamento cultural, social e político de grupos com identidades distintas e bem demarcadas. E a religião é uma parte fundamental dessa identidade, como uma marca indelével que caracteriza um povo ou um grupo. Mas não é ela própria o motivo do conflito. Assim, por exemplo, o conflito entre protestantes e católicos na Irlanda do Norte, entre cristãos e muçulmanos libaneses, entre católicos croatas, sérvios ortodoxos e muçulmanos bósnios, entre arménios cristãos e azeris muçulmanos, vários dos conflitos entre muçulmanos sunitas e xiitas, etc. Em muitos desses casos, os conflitos dão-se até à margem, ou contra, as orientações dos dirigentes religiosos.

Outras situações há, porém, em que não pode descartar-se a motivação religiosa de determinados conflitos, como os ligados à expansão islâmica, às cruzadas, ou às guerras que se seguiram à reforma protestante (apesar de também nestes casos a essa motivação religiosa estarem justapostas motivações políticas, sociais ou de outro tipo).

A questão será, então, a de saber se é legítima e coerente a justificação religiosa dessas violências e dessas guerras.

A propósito desta tese, que associa a religião ao fanatismo e à violência, parece-me oportuno referir aqui o que afirma o Papa Francisco na encíclica *Lumen Fidei* (na verdade, redigida pelo seu antecessor Bento XVI):

Nesta situação, poderá a fé cristã prestar um serviço ao bem comum relativamente à maneira correta de entender a verdade? Para termos uma resposta, é necessário refletir sobre o tipo de conhecimento próprio da fé. Pode ajudar-nos esta frase de Paulo: «Acredita-se com o coração» (Rm 10, 10). Esta, na Bíblia, é o centro do homem, onde se entrecruzam todas as suas dimensões: o corpo e o espírito, a interioridade da pessoa e a sua abertura ao mundo e aos outros, a inteligência, a vontade, a afetividade. O coração pode manter unidas estas dimensões, porque é o lugar onde nos abrimos à verdade e ao amor, deixando que nos toquem e transforme profundamente. A fé transforma a pessoa inteira, precisamente na medida em que ela se abre ao amor; é neste entrelaçamento da fé que se compreende a forma de conhecimento própria da fé, a sua força de convicção, a sua capacidade de iluminar os nossos passos. A fé conhece na medida em que está ligada ao amor, já que o próprio amor traz uma luz. A compreensão da fé é aquela que nasce quando recebemos o grande amor de Deus, que nos transforma interiormente e nos dá olhos novos para ver a realidade. (n. 26)

(...)

Se o amor tem necessidade da verdade, também a verdade precisa do amor; amor e verdade não se podem separar. Se o amor, a verdade torna-se fria, impessoal, gravosa para a vida

concreta das pessoas. A verdade que buscamos, a verdade que dá significado aos nossos passos, ilumina-nos quando somos tocados pelo amor. Quem ama, compreende é experiência da verdade, compreende que é precisamente ele que abre os nossos olhos para verem a realidade inteira, de maneira nova, em união com a pessoa amada. (...) (n. 27).

Esta maneira de conceber a verdade, é, pois, a mais eloquente resposta à associação entre verdade e intolerância, ou entre religião e violência. É, como vimos, o mais sólido alicerce do reconhecimento e valorização da liberdade de consciência e religião.

A este propósito, também me parece oportuno aludir a dois outros livros que expõem duas outras teses.

Jonathan Sachs foi durante vários anos rabino-chefe do Reino Unido e dos países da *Commonwealth* e recebeu o prémio Templeton, uma espécie de prémio Nobel “para o progresso da religião”, como homenagem ao seu contributo para o entendimento entre pessoas de diferentes religiões. No seu livro *Not in God’s name* (publicado originalmente pela editora Hobber e em novembro de 2021 em português pela editora Desassossego.com o título *Não em nome de Deus – Como explicar a violência religiosa*); afirma:

Com muita frequência na história da religião, muitas pessoas mataram em nome do Deus da vida, combateram guerras em nome do Deus da paz, odiaram em nome do Deus do amor e praticaram a crueldade em nome do Deus da compaixão. Quando isto sucede, Deus fala, por vezes com uma voz calma e fraca, quase inaudível, sob o clamor dos que pretendem falar em seu nome. O que diz nessas ocasiões é: Não em meu nome.

A tese central desse livro pretende refutar a ideia de que as religiões, em especial as religiões monoteístas (com a sua defesa de uma verdade absoluta), são necessariamente causa de violência.

Jonathan Sachs não ignora que com frequência se procura legitimar religiosamente o ódio e a violência. Isso sucede não por causa da religião, mas por causa da natureza humana, capaz do melhor e do pior. E sucede porque a religião é a força mais poderosa para criar e manter a identidade e coesão de um grupo, a confiança entre desconhecidos. O problema surge quando a identidade e coesão de um grupo se constrói *contra* outro grupo. E quando uma visão dualista faz passar a fronteira entre o bem e o mal no limite que divide um grupo do outro, e não no interior de cada pessoa (o mal estaria sempre nos que são diferentes de nós, e nunca dentro de cada um de nós).

Os terroristas que hoje invocam o Islão para justificar a violência não o fazem tanto por serem vítimas de exclusão social, ou por viverem com intensidade a religião (que conhecem superficialmente), mas porque buscam, de um modo perverso, uma identidade, um sentido de pertença e uma aspiração de entrega pessoal que as sociedades materialistas e individualistas de hoje não satisfazem.

Mas esse papel de cimento de identidade contra outros também foi desempenhado por ideologias que imperaram no século XX e que pretendiam substituir a religião. E a violência chegou ainda mais longe: Hitler, Estaline, Mao, Pol Pot.

O desafio não é, então, o de suprimir ou viver com menos intensidade a religião, mas o de a viver com mais autenticidade. Porque nas religiões monoteístas que se reconhecem na fé de Abraão encontra-se o antídoto radical ao ódio e à violência.

As religiões politeístas serviam de justificação do poder hierárquico político e social (o faraó, o imperador ou o rei eram, de vários modos, equiparados a Deus). A novidade da Bíblia hebraica (o Antigo Testamento, para os cristãos) está na valorização de qualquer pessoa como “imagem e semelhança de Deus”, de um Deus que intervém na história para libertar os que não têm poder, em defesa dos mais pobres, fracos e vulneráveis. Os profetas criticam o poder e promovem uma ordem social de justiça, amor e paz. O caminho da violência em nome da religião é o da vontade do poder, o de Caim, não o de Deus, que a essa violência responde: “A voz do sangue do teu irmão clama da terra até mim” (Gn 4, 10).

As religiões podem satisfazer aquelas aspirações de identidade, pertença e sentido que

não são satisfeitas pelo materialismo e o individualismo contemporâneos. Podem fazê-lo superando a visão dualista (que divide o mundo em bons e maus), com a consciência de que a fronteira entre o bem e o mal passa pelo coração de cada um de nós. Há estudos que revelam como a religião incrementa o “capital social”, o serviço e o amor aos outros e à comunidade. E também a capacidade de renúncia, que é condição indispensável para superar a grave crise demográfica de hoje.

A resposta à violência em nome de Deus é, assim, um desafio de âmbito teológico e vivencial, que se coloca a judeus, cristãos e muçulmanos e que passa pela educação das jovens gerações.

Esta é, pois, a tese de Jonathan Sachs.

Também me parece de grande interesse um livro da autoria de Adrien Candiard, dominicano e professor do Instituto Dominicano de Estudos Orientais do Cairo: *Du Fanatisme* (Les Éditions du CERF, 2020).

Adrien Candiard parte (procurando dar-lhe uma explicação) de um episódio chocante: o assassinato, por suposta apostasia, de um muçulmano que desejou “boa Páscoa” aos seus amigos cristãos. Encontrou uma pretensa justificação para esse ato num teólogo muçulmano do século XIV, Ibn Taymyya, expoente da corrente *hanbalista*. Para esta corrente, a absoluta transcendência de Deus leva a que desconhecamos por completo a sua natureza e a que com Ele não tenhamos uma qualquer relação pessoal. O que sabemos é apenas o que Ele nos manda fazer e, por isso, podemos forçar, até com a violência, qualquer pessoa a fazer o que Ele quer. Adrien Candiard caracteriza esta visão como “agnosticismo piedoso”. Trata-se, certamente, de uma corrente marginal do Islão, mas é ela que justifica a opinião desse teólogo.

Uma primeira tese central do livro é a de que o fanatismo religioso não tem a sua explicação principal na psicologia (uma doença da mente, como consideravam Voltaire e outros iluministas franceses) ou na sociologia (uma reação à privação económica e à marginalização social), mas na própria religião, como uma sua patologia.

Essa patologia pode atingir todas as religiões, incluindo a cristã, como o demonstram algumas atitudes próprias do fundamentalismo evangélico ou do integrismo católico.

Outra tese central do livro é a de que o fanatismo não corresponde a uma maior intensidade da vivência religiosa. Não é verdade que quanto mais intensa tal vivência, maior o fanatismo, a violência e a intolerância. Não se trata de viver mais radicalmente a religião, como o fizeram São Francisco de Assis, São Vicente de Paulo ou Santa Teresa de Calcutá, que não eram fanáticos, mas também não eram “moderados”. Não é a “moderação” que se contrapõe ao fanatismo (apesar de se designarem habitualmente como “moderados” os muçulmanos que rejeitam a violência e a intolerância). Pelo contrário, o fanatismo corresponde a uma postura que elimina Deus, substituindo-O por ídolos, ídolos que podem até facilmente confundir-se com Deus, porque d’Ele se aproximam, mas não são Deus. Esses ídolos preenchem o vazio da ausência de Deus. O fanatismo é uma idolatria e, por isso, um “ateísmo religioso”.

Esses ídolos que podem confundir-se com Deus, mas não são Deus, podem ser ritos, mandamentos, uma moral ou uma identidade religiosa determinada. O que caracteriza o fanatismo é a apropriação e manipulação de ídolos para servir interesses e paixões pessoais. Ao contrário desses ídolos, Deus não se deixa manipular e não pode ser instrumentalizado em função de quaisquer interesses e paixões.

Diz o autor do livro: “Aqui começa o fanatismo: quando quero fazer entrar o infinito de Deus na estreiteza das minhas ideias, dos meus entusiasmos ou dos meus ódios; quando perco de vista que Ele é maior do que eu, que Ele está para além dos combates para que O quero mobilizar, e que, pelo contrário, é a Ele que cabe conduzir-me onde Ele me quer”. E evoca o pensamento de Blaise Pascal: “...a verdade fora da caridade não é Deus (...) é um ídolo que não deve ser amado, nem adorado”.

A solução para o fanatismo não passa por eliminar a religião. Prova-o a experiência das ideologias secularistas, que, no século XX, também deram origem a fanatismos mortíferos. O vazio de Deus pode ser preenchido por ídolos seculares: o progresso, a história, a classe, a raça, o planeta.

Sendo o fanatismo uma doença da religião, é na própria religião que pode encontrar-se o seu antídoto. Por isso, é duvidoso que os esforços de “desradicalização” dos extremistas islâmicos sejam frutíferos sem essa dimensão; é duvidoso que uma sociedade secularista contenha os ins-

trumentos necessários para combater uma doença da religião.

O antídoto ao fanatismo passará, então por uma verdadeira conversão espiritual (que não significa mudar de religião), pelo aprofundamento da relação pessoal com Deus. No âmbito muçulmano, pela adesão a correntes abertas a essa dimensão. E também pelo diálogo inter-religioso, encarado não como ocasião de afirmação de identidades contrapostas, mas como uma ocasião de partilha de experiências de relação pessoal com Deus, Deus que não me pertence e que não posso manipular.

Tudo o que venho dizendo não significa que deixe se ser importante reconhecer que nem sempre ao longo da história da Igreja houve a consciência do valor da liberdade religiosa. Reconhecer isso mesmo é um passo de humildade que ajude a cimentar as relações entre cristãos de diferentes denominações, entre fiéis de várias religiões e entre pessoas de diferentes convicções. Qualquer destes grupos guardará a memória viva de tragédias que se traduziram em violações da liberdade religiosa em nome de uma verdade imposta por outros (alguns até no mesmo contexto espaço-temporal, outros em contextos diferentes). É um esforço de purificação da memória, de perdão e de humilde pedido de perdão (como o que fez João Paulo II na passagem do milênio) que se revela da maior oportunidade.

A consciência de que ao longo da história os cristãos foram responsáveis e cúmplices da violação da liberdade de consciência e de religião (veja-se toda a história da Inquisição, por exemplo) certamente não lhes retira a autoridade para denunciarem as perseguições de que são hoje vítimas, mas ajuda a uma postura de humildade que não pode deixar de favorecer o diálogo com pessoas de outras religiões ou convicções.

O diálogo inter-religioso é um eloquente testemunho de que, independentemente do que possa ter sucedido no passado, as religiões podem dar um precioso contributo para a construção da paz.

Podemos evocar, a este respeito, o *Documento sobre a Fraternidade em prol da Paz Mundial e da Convivência Comum*, assinado pelo Papa Francisco e pela máxima autoridade do Islão sunita, o grande imã da universidade Al-Azhar, Ahmad Al-Tayyeb, em Abu Dhabi, a 4 de fevereiro de 2019. Francisco desenvolve na encíclica *Fratelli tutti* muitos dos temas abordados nesse documento. Assim, a fraternidade universal é associada ao diálogo e amizade entre fiéis de diferentes religiões. Na encíclica reafirma-se o que nesse documento se diz a respeito da rejeição da violência e do terrorismo: “A violência não encontra fundamento algum nas convicções religiosas fundamentais, mas nas suas deformações” (n. 282). E também que a violência em nome da religião é “fruto de desvio dos ensinamentos religiosos, do uso político das religiões e também das interpretações de grupos de homens de religião que abusaram – em algumas fases da história – da influência do sentimento religioso sobre os corações dos homens” (n. 285).

Justifica-se também a referência a um outro documento recente: a *Declaração Inter-religiosa de Pemba* (norte de Moçambique), subscrita, em 3 de janeiro deste ano, por representantes de várias organizações muçulmanas, da Igreja católica e do Conselho Cristão de Moçambique.

Já há vários anos a região de Cabo Delgado, no norte de Moçambique, é assolada por ataques terroristas que têm provocado milhares de mortes e centenas de milhar de deslocamentos forçados. Esses ataques têm sido reivindicados por um autoproclamado “Estado Islâmico”. As razões do conflito são, porém, muito complexas e, sobretudo, não se trata de uma luta entre cristãos e muçulmanos. Uns e outros são vítimas desses ataques e o relacionamento entre fiéis destas duas religiões tem sido, nessa região, harmonioso.

Nesse contexto, é particularmente significativa essa Declaração Inter-religiosa de Pemba. Entre outras afirmações, nela os subscritores declaram a sua “forte união perante qualquer ameaça de rutura” e o seu “unânime repúdio de atos terroristas e extremistas”, assim como o seu compromisso em caminharem “lado a lado em prol da paz e da fraternidade”; tal como o seu compromisso “em continuar a trabalhar pelo verdadeiro sentido da religião, de modo a que a sociedade não olhe a religião como causa de conflito”. Esses subscritores estão “cientes de que a religião visa criar felicidade, reconciliação e paz na sociedade” e, por esta razão, repudiam e distanciam-se “dos atos e das pessoas que deturpam as doutrinas religiosas para justificarem qualquer tipo de violência”. Declaram ainda o seu compromisso em “sempre manifestar uma atitude positiva e pro-

ativa para com os membros de outras religiões, vencendo resistências, desconfianças e atitudes preconceituosas”.

É precisamente por causa da “*influência do sentimento religioso sobre o coração dos homens*” a que se refere a *Declaração de Abu Dhabi*, que as religiões podem dar um contributo para a construção da paz. Um contributo que parte do mais íntimo de cada pessoa e do que para ela tem mais valor.

Gostaria de fazer umas breves referências a dois aspetos do alcance que deverá ter o reconhecimento jurídico do valor da liberdade religiosa.

Deve ser reconhecida, por um lado, a particular relevância dessa liberdade no confronto com outros valores e princípios jurídicos.

A liberdade religiosa, como a liberdade de consciência que a ela está associada, situa-se num âmbito da maior intimidade da pessoa (o da sua relação com a sua consciência e com Deus), por um lado, e na esfera de maior relevo no plano das opções existenciais dessa pessoa (o que dá sentido a toda a sua vida), por outro lado.

Na sua mensagem aos países signatários da Ata final de Helsínquia, de 14 de novembro de 1980, São João Paulo II afirmou que a liberdade religiosa, “na medida em que toca a esfera mais íntima do espírito, pode mesmo dizer-se que sustem a razão de ser, intimamente ancorada em cada pessoa, das outras liberdades”⁷.

Na sua mensagem para o Dia Mundial da Paz de 2011, *Liberdade Religiosa, Caminho para a Paz*⁸, Bento XVI sublinhou também o particular relevo da liberdade religiosa, considerada um bem “que não é património exclusivo dos crentes, mas da família inteira dos povos da terra,” “uma aquisição da civilização jurídica e política”, “síntese e ápice” de todo o edifício dos direitos fundamentais, uma espécie de termómetro do grau de respeito por esse edifício no seu todo. “Na liberdade religiosa exprime-se a especificidade da pessoa humana, que, por ela, pode orientar a própria vida pessoal e social para Deus, a cuja luz se compreende plenamente a identidade, o sentido e o fim da pessoa” (n. 1).

Partindo deste pressuposto, não pode deixar de ser atribuído à liberdade de consciência e de religião um peso relativo, no confronto com outros direitos humanos fundamentais e outros direitos e valores legalmente tutelados, só ultrapassado pelo direito à vida (que é o pressuposto de todos os outros direitos). Este particular relevo da liberdade de consciência e de religião há de traduzir-se numa sua tutela em termos amplos, mesmo no confronto com outros direitos e deveres.

Questão que se reveste de notória importância, pela sua atualidade, é a da tutela do direito à objeção de consciência, que é corolário da liberdade de consciência.

Na já citada mensagem de Bento XVI para o Dia Mundial da Paz de 2011, *Liberdade Religiosa, Caminho para a Paz*, este, ao elencar exemplos de violações da liberdade religiosa nas várias zonas do globo, referindo-se à Europa, menciona a “hostilidade e preconceitos contra os cristãos pelo facto de estes pretenderem orientar as próprias vidas de modo coerente com o valores e os princípios expressos pelo Evangelho” (n. 14), no que pode descobrir-se uma alusão a posições “contra a corrente” da opinião dominante, que podem traduzir-se na objeção de consciência diante de leis contrárias a esses valores e princípios.

A objeção de consciência, em muitos ordenamentos jurídicos, começou por ser invocada perante o dever de serviço militar. Já este facto é sintomático do seu particular relevo. Perante o dever do cidadão perante o Estado mais gravoso no plano da limitação da liberdade pessoal e de outros direitos fundamentais (até o próprio direito à vida pode ser potencialmente afetado com o serviço militar), justificado por exigências da própria sobrevivência da comunidade política, não podem ser desprezadas razões de consciência igualmente fortes e pode, em razão dessas razões de consciência (e desde que comprovada a sua autenticidade), ser invocada a objeção de consciência.

Ora, se assim é perante tão forte dever, é compreensível que o direito à objeção de cons-

7 Ver https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/1980/november/documents/hf_jp_ii_spe_19801114_atto-helsinki.html (tradução minha)

8 Ver https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pt/messages/peace/documents/hf_ben-xvi_mes_20101208_xliv-world-day-peace.html

ciência se estenda a outros âmbitos. De forma expressa, vários ordenamentos jurídicos reconhecem-no no âmbito do aborto, ou noutros âmbitos relativos à bioética. Um passo mais alargado será o de o reconhecer de forma generalizada em todos os âmbitos, sem necessidade de um reconhecimento específico⁹.

O particular relevo da liberdade religiosa também deve ser tido em conta, por exemplo, perante leis, atualmente em discussão ou vigentes em vários países europeus, que, em nome de outros valores não tão relevantes, proíbem a circuncisão e o abate ritual de animais, desprezando a importância que para as comunidades judaicas e muçulmanas têm essas práticas. A integridade física das crianças merece proteção, mas não se sobrepõe ao direito dos pais a educarem os seus filhos de acordo com os preceitos judaicos e islâmicos sobre a circuncisão. O bem-estar animal é, sem dúvida, um valor merecedor de tutela jurídica, mas ele não pode sobrepor-se ao da liberdade religiosa.

Esse particular relevo também nem sempre foi tido em consideração (noutros países até menos do que entre nós) a propósito das restrições de liberdades motivadas pelo combate à pandemia da *Covid-19*.

As restrições à liberdade de culto motivadas por esse combate originarem até acusações contra uma suposta estratégia global de pendor totalitário que, a pretexto desse combate, pretenderia, antes, combater a religião. Não sigo tal tese, que me parece tributária de alguma “teoria da conspiração”. Mas o que me parece notório é que se verificou, em contextos muito variados, um desconhecimento, uma incompreensão, ou uma desvalorização, do que representa o culto religioso para os crentes. Porque desse culto não dependia a retoma económica e porque ninguém (ou quase ninguém) perderia o emprego se ele fosse suprimido ou limitado, justificar-se-iam limitações mais severas do que as que afetam a atividade económica. Por isso (e não certamente porque sejam maiores os perigos), em muitas situações foram maiores as limitações ao culto do que as que se aplicavam a supermercados, restaurantes, cinemas ou transportes públicos.

No entanto, porque “*nem só de pão vive o homem*”, para os crentes o culto não é menos essencial do que as necessidades materiais. O Estado (laico) não pode ignorar isso. E não o ignora nos seus ordenamentos jurídicos, onde a liberdade religiosa assume um relevo primordial. Esse relevo compreende-se precisamente porque o Estado (laico) não ignora a importância que a religião e o culto assumem para os crentes (é aí que encontram sentido para a sua existência, força e apoio espirituais, mais do que em qualquer outra realidade).

Convém recordar, a este propósito, a distinção entre laicidade e laicismo.

A laicidade supõe o respeito pela liberdade de consciência e de religião, a igualdade entre as várias opções espirituais e religiosas e a neutralidade do poder político em relação a estas várias opções. Mas esta neutralidade não pode significar ignorância da dimensão social do fenómeno religioso (o Estado é laico, não o tem de ser a sociedade e a cultura). Não se trata de criar um espaço público vazio em relação às religiões, mas um espaço onde estas possam manifestar-se no respeito da liberdade e da diversidade de opiniões. O laicismo, porque se traduz numa orientação ideológica de indiferença, desconfiança ou hostilidade para com o fenómeno religioso, acaba por contradizer o princípio da neutralidade do Estado, que acabaria por fazer uma profissão de fé doutrinal, já não religiosa, mas anti-religiosa.

Afirmou, a este respeito, João Paulo II, no seu discurso de janeiro de 2004 ao Corpo Diplomático:

Evoca-se com frequência o princípio da laicidade, em si mesma legítima, quando é compreendida como distinção entre a comunidade política e as religiões (Cf. *Gaudium et Spes*,

9 Para esse reconhecimento generalizado parece apontar o artigo 12º, nº 1, da lei portuguesa de liberdade religiosa, a Lei nº 16/2001, de 22 de junho, que alude a lei que *eventualmente* regular a objeção de consciência. No entanto, os constitucionalistas mais influentes tendam a considerar que o artigo 41º, nº 6, da Constituição portuguesa consagra o direito à objeção de consciência apenas nos casos expressamente previstos na lei, como os casos do serviço militar e do aborto. Assim, JORGE MIRANDA- RUI MEDEIROS, *Constituição Portuguesa Anotada*, Tomo I, Coimbra Editora, 2005, pg. 450, e J.J.GOMES CANOTILHO-VITAL MOREIRA, *Constituição da República Portuguesa Anotada*, vol I, Coimbra Editora, 2007, pg. 616.

76). Todavia, distinção não quer dizer ignorância! Laicidade não é laicismo! Ela não é senão o respeito por todos os credos por parte do Estado, que assegura o livre exercício das atividades culturais, espirituais, culturais e caritativas das comunidades dos crentes. Numa sociedade pluralista a laicidade é um lugar de comunicação entre as diferentes tradições espirituais e a nação.¹⁰

A religião não pode confinar-se à esfera privada, tem uma dimensão social e pública (atos de culto, expressão de opiniões, ensino, ações de solidariedade social) e a liberdade religiosa abrange esta dimensão. Estatuí o artigo 9.º, n.º 1, da Convenção Europeia dos Direitos Humanos: “Qualquer pessoa tem direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião e de crença, assim como a liberdade de manifestar a sua religião ou a sua crença, individual ou coletivamente, em público e em privado, por meio do culto, do ensino, de práticas e da celebração de ritos”. Este preceito reproduz o artigo 18.º da Declaração Universal dos Direitos Humanos: “Todas as pessoas têm direito à liberdade de pensamento, de consciência e de religião; este direito implica a liberdade de mudar de religião ou de credo, assim como a liberdade de manifestar a sua religião ou credo, sozinho ou em comunidade com outros, quer em público ou em privado, através do ensino, prática, culto e rituais”.

Não pode, por isso, aceitar-se a argumentação de um ministro do governo francês que afirmou estar salvaguardada a liberdade religiosa no período de confinamento, apesar do encerramento obrigatório de igrejas, porque qualquer pessoa poderia rezar em sua casa. Tal significa ignorar a dimensão pública e comunitária da liberdade de religião e de culto.

Precisamente porque o Estado (laico) não ignora o relevo e a importância que a religião e o culto assumem para os crentes, a liberdade religiosa é das poucas liberdades que, de acordo com o artigo 19.º, n.º 6, da Constituição portuguesa, não pode ser em qualquer caso afetada pela declaração do estado de emergência. Ao contrário do que em muitas situações e países se verificou, numa situação de estado de emergência justificam-se mais facilmente restrições à liberdade de iniciativa económica ou de trabalho do que restrições à liberdade religiosa.

É de salientar, a este respeito, que a Lei da Liberdade Religiosa (Lei n.º 16/2001, de 22 de junho) consagra, além dos princípios da liberdade, da igualdade e da tolerância, um princípio de cooperação entre o Estado e as comunidades religiosas, cooperação que pode abranger a promoção da dignidade humana, da solidariedade social, da justiça e da paz. Tal princípio também está consagrado na Concordata entre o Estado português e a Santa Sé. A laicidade do Estado não se confunde, pois, de acordo com essa Lei, com o laicismo, o qual ignora (ou combate, até) a relevância social da religião. A religião tem a maior relevância pessoal (pois nela encontram os crentes o sentido mais profundo da sua existência), mas também social, como fator de coesão e solidariedade (e não são apenas os crentes que o reconhecem).

No passado dia 22 de junho, foi celebrado o vigésimo aniversário da Lei da Liberdade Religiosa. O dia 22 de junho de todos os anos é, entre nós e por determinação da Assembleia da República, “Dia Nacional da Liberdade Religiosa e do Diálogo Inter-Religioso”. É adequada esta associação entre a liberdade religiosa e o diálogo inter-religioso. O reconhecimento recíproco e universal da liberdade religiosa, de maiorias e de minorias, é o primeiro pressuposto do diálogo inter-religioso. As religiões em diálogo e cooperação são (como já acima afirmei) para a paz e har-

10 Ver https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/speeches/2004/january/documents/hf_jp-ii_spe_20040112_diplomatic-corps.html

monia social, “parte da solução” e não “parte do problema”.

Neste aspeto, a experiência do nosso país, onde não têm tido expressão relevante (em nenhuma das principais comunidades religiosas) correntes extremistas que põem em causa esse diálogo inter-religioso, tem sido apontada como exemplar. Entre nós têm convivido harmoniosamente, apesar da memória dolorosa de um passado bem diferente, cristãos de várias denominações, muçulmanos, judeus e fiéis de outras religiões. A minha curta experiência como um dos dois representantes da Igreja Católica na Comissão de Liberdade Religiosa (órgão de consulta do governo instituído pela Lei da Liberdade Religiosa e onde estão também representadas várias comunidades religiosas minoritárias) também o pode atestar. É de desejar que assim continue a ser.

O diálogo ecumênico e inter-religioso na Igreja Católica: do evento Vaticano II ao magistério do Papa Francisco

Elias Wolff¹

Introdução

Há dois principais desafios para tratarmos do nosso tema. O primeiro é apresentá-lo sinteticamente no percurso histórico dos últimos de 70 anos da vida do catolicismo, sem trair ou interferir arbitrariamente na compreensão de seus diferentes momentos ao longo dessas décadas; e o segundo é tratar simultaneamente de perspectivas distintas do diálogo, o ecumênico e o inter-religioso. Cada uma dessas perspectivas tem sua própria natureza, seu método, seus parceiros e seus objetivos. Neste trabalho, enfrentamos esses desafios apresentando os dois horizontes de diálogo no magistério conciliar e posterior da Igreja Católica, identificando elementos constantes que perpassam a história da igreja pós-conciliar, enraizados no magistério do Vaticano II e continuados agora no magistério do Papa Francisco. Embora sejam compreendidos e vividos de forma específica em cada contexto, eles interagem nos âmbitos teológico, doutrinal, pastoral e social, como buscamos explicitar neste estudo.

1 - Fidelidade ao tempo e à história

Uma hermenêutica do concílio Vaticano II que explicita a sua dimensão ecumênica e inter-religiosa, precisa considerar o lugar do magistério conciliar na história da igreja e da humanidade, situando a proposta do diálogo nos diferentes contextos culturais, políticos, econômicos e religiosos. Essa inserção histórica possibilita compreender como o catolicismo se transforma em suas relações com o mundo, as igrejas e as religiões. Assim o magistério do Vaticano II é compreendido em sua fidelidade ao tempo – de sua realização e atual – com uma recepção que busca responder às interpelações apresentadas à fé cristã e à missão da igreja nos diferentes tempos e contextos.

O Vaticano II foi realizado num momento de significativas mudanças para toda a humanidade. Na década de 1960, passou-se da sociedade da produção para a sociedade do consumo; houve o surgimento de novas categorias de trabalhadores profissionais e dos serviços; as mudanças sociais foram marcadas pelo movimento da contracultura do movimento hippie, pelos movimentos sociais e estudantis, por projetos culturais e ideológicos alternativos que questionavam estruturas sociais conservadoras. Viveu-se nesse tempo a tensão da Guerra Fria, a corrida armamentista - nuclear e espacial, a globalização do capitalismo pelas multinacionais. Temos, ainda, a revolução eletrônica e o novo poder da mídia, que influenciaram as liberdades de expressão, de

1 Doutor em Teologia, Programa de Pós-Graduação em Teologia - Pontifícia Universidade Católica do Paraná. E-mail: elias.wolff@pucpr.br. Apoio do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq, por meio da concessão de uma Bolsa de Produtividade em Pesquisa.

comportamento e a formação da subjetividade².

Como se caracterizava a Igreja católica nesse contexto? De um lado, mantinha-se a típica postura conservadora pré-conciliar, com “a centralização de toda a instituição católica; a clericalização que perpassava essa organização eclesiástica; e o discurso espiritualizante como base de legitimação e fortalecimento do catolicismo, como uma instituição paralela aos Estados modernos”³. Desse modo, setores da igreja viveram nos tempos do Vaticano II uma eclesiologia triunfalista e exclusivista, sustentada no princípio da autoridade e auto-suficiência. Por outro lado, havia esforços para atualizar a igreja aos novos tempos, dialogar com o mundo e as ciências, o que influenciava para novas perspectivas eclesiais, a revisão teológica e doutrinal, um novo jeito de fazer missão. Concorriam para isso o movimento bíblico, patrístico, litúrgico e ecumênico, possibilitando a superação da rigidez das estruturas e dos dogmas católicos. O final da II Guerra mostrou-se como vitória da democracia liberal, o avanço dos ideais burgueses e a busca por liberdade. A igreja encanta-se pelo mundo, o que na Europa aconteceu principalmente na convivência cultural – bem presente na constituição pastoral *Gaudium et spes*; e na América Latina pela integração em ações sociais com princípios não só religiosos e caritativos, mas também políticos.

Esses fatores impulsionam a Igreja no Vaticano II para uma interação positiva com o mundo, buscando diálogo com as ciências, as culturas, as igrejas e as religiões. Assim, na Bula *Humanae salutis* (natal de 1961), João XXIII apresentava como objetivos do Vaticano II: 1) a participação da Igreja na busca de uma humanidade melhor; 2) o *aggiornamento*, das estruturas e da mensagem da igreja; 3) o ecumenismo como o modo de afirmar um testemunho comum no mundo. E então, termos como “diálogo” e “cooperação” são constantes nos documentos conciliares. Bem entendeu John O’Malley que o Vaticano II foi um “dramático deslocamento de estilo”⁴, passando de uma eclesiologia societária a uma eclesiologia de comunhão.

Dos tempos do concílio até os dias de hoje, a história sofreu mudanças radicais nas culturas dos povos, na economia, nas ciências, nas religiões. Nosso tempo é entendido por muitos como pós-modernidade ou modernidade tardia, tendo como uma das principais características, a liquefação, no entendimento de Z. Baumann⁵. O espaço, o tempo e o lugar são formados “de fixos e de fluxos”⁶, onde tudo é aberto à reconfigurações, mutações e fragmentações. O mundo é cada vez mais heterogêneo, diverso, plural no *modus vivendi*, o uno dá lugar ao vário, o conhecido cede espaço ao inusitado, a cumplicidade ao estranhamento.

É nesse contexto que é preciso assumir o desafio de uma recepção consequente das propostas conciliares sobre o ecumenismo e o diálogo inter-religioso. Cada época tem exigências e implicações próprias para o diálogo que pretende plasmar a *oikoumene*, como convivência e corresponsabilidade pela vida de toda a criação⁷. O Papa Francisco aponta para essa direção, pro-

2 ADELMAN, Míriam. "Os anos 60: movimentos sociais, transformações culturais e mudanças de paradigmas". In: ADELMAN, Míriam. *A Voz e a Escuta: Encontros e desencontros entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea*. São Paulo: Blucher, 2016, p. 23 -68.

3 AZZI, Riolando. "O concílio Vaticano II no contexto da igreja e do mundo: uma perspectiva histórica". *REB*, vol. 66, n. 262, 2006, p. 337.

4 O'MALLEY, John. "Concilio Vaticano II no contexto histórico do século XX". Entrevista à IHU (Online), 2012. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/noticias/515147-concilio-vaticano-ii-no-contexto-historico-do-seculo-xx>>. Acesso em 25 março de 2022.

5 BAUMANN, Zigmunt. *Modernidade líquida*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

6 SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo, Hucitec, 1997, p. 77.

7 WOLFF, Elias. "A reconfiguração do movimento ecumênico e a busca de uma teologia ecumênica na América Latina". *Theologica Xaveriana*, v. 70, 2020, p. 1-26.

pondo uma “igreja em saída”. Isso exige um processo corajoso de reformas internas ao catolicismo, em elementos teológicos e doutrinários (*Amoris laetitia*), estruturais e canônicos⁸⁻⁹ que coloque a igreja num caminho decididamente sinodal¹⁰ (FRANCISCO, 2018). Tais esforços são um forte incentivo para o ecumenismo e o diálogo inter-religioso, convocando as diferentes formas de crer, cristãs ou não, para uma efetiva promoção da fraternidade humana universal (*Fratelli tutti*) e o cuidado da Casa Comum (*Laudato Si'*).

2 - Exigências do ecumenismo e diálogo inter-religioso

2.1 - Assumir o mundo em que vivemos

O Vaticano II e o Papa Francisco mostram claramente que para assumir o ecumenismo e o diálogo inter-religioso é necessário assumir o mundo plural no qual vivemos, inserir-se nele, e aí identificar os parceiros do diálogo, as pautas das conversações, definir os objetivos e o método do diálogo. O concílio orienta para “discernir os sinais dos tempos”, e um deles é a pluralidade de igrejas, religiões, espiritualidades. Nesse contexto, o Papa Francisco propõe a “cultura do encontro numa harmonia pluriforme”¹¹ e uma cultura do diálogo¹², para a fraternidade universal e o cuidado da Casa Comum. Para tanto, faz-se necessário responder a duas principais exigências, entre tantas outras que contribuem para o ecumenismo e o diálogo inter-religioso, apresentadas a seguir.

2.1.1- O reconhecimento do valor da alteridade

No mundo plural, urge aprender a conviver. E para isso é preciso acolher a alteridade na legitimidade de suas diferenças. É o modo como o Vaticano II ajuda a Igreja católica a viver relações positivas com outras igrejas e as religiões, reconhecendo a eclesialidade das tradições protestantes¹³⁻¹⁴; e admitindo nas religiões “verdade e santidade”¹⁵, “elementos estimáveis, religiosos e humanos”¹⁶, “elementos de verdade e de graça”¹⁷, “coisas verdadeiras e boas”¹⁸, considerando-as

8 PAPA FRANCISCO. Carta Apostólica sob forma de *Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, (Online), 2015. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/motu_proprio/documents/papa-francescomotu-pro-prio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html>. Acesso em 25 de março de 2022.

9 PAPA FRANCISCO. Carta apostólica sob forma de *Motu Proprio competentias quasdam decernere*, (Online), 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/motu_proprio/documents/20220211-motu-proprio-assegnare-alcune-competenze.html>. Acesso em 25 de março de 2022.

10 PAPA FRANCISCO. Constituição apostólica *Episcopalis communio* - Sobre o sínodo dos bispos, (Online), 2018. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco-constitutio-ap_20180915_episcopalis-communio.html>. Acesso em 25 de março de 2022.

11 PAPA FRANCISCO. Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013, n. 220.

12 *Idem*, n. 244-246.

13 Decreto sobre o ecumenismo *Unitatis redintegratio*. In: *Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2007, n. 92.

14 Constituição dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium*. In: *Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2007, n. 15.

15 Declaração sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs *Nostra aetate*. In: *Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2007, n. 2.

16 Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*: sobre a Igreja no mundo actual. In: *Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2007, n. 92.

17 Decreto sobre a atividade missionária da Igreja *Ad gentes*. In: *Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2007, n.9.

18 Constituição dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium*. In: *Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2007, n. 16.

como “tradições contemplativas”¹⁹.

O magistério do Papa Francisco coloca a “igreja em saída” nessa direção conciliar, tornando-a, ela mesma, uma realidade plural pela integração entre unidade e diversidade internas, para melhor conviver com as diversidades externas. Desse modo, a igreja entende que “A diversidade deve ser sempre conciliada com a ajuda do Espírito Santo; só Ele pode suscitar a diversidade, a pluralidade, a multiplicidade e, ao mesmo tempo, realizar a unidade”²⁰. Então as diferenças não são um mal a serem evitadas, mas uma riqueza a serem acolhidas, pois elas contribuem para melhor entender o projeto de Deus para a igreja e toda a humanidade. Tal foi o que o Papa Francisco afirmou em sua visita a Abu Dhabi (04/02/19): “o pluralismo e as diversidades de religião, de cor, de sexo, de raça e de língua fazem parte daquele sábio designio divino com que Deus criou os seres humanos”²¹. Por isso, é fundamental promover entre as diferenças o intercâmbio de dons, a convivência, a cooperação e a comunhão, que fundam e sustentam uma “cultura do encontro numa harmonia pluriforme”²². Francisco valoriza para isso a expressão do teólogo luterano Oscar Cullmann sobre a unidade na diversidade ou “Diversidade reconciliada”²³. E usa a imagem do poliedro, como confluência das partes sem prejuízo para a particularidade de cada uma. Tal como o poliedro, assim “É a união dos povos, que, na ordem universal, conservam a sua própria peculiaridade; é a totalidade das pessoas numa sociedade que procura um bem comum que verdadeiramente incorpore a todos”²⁴.

Isso tem significativas contribuições para uma acolhida mútua entre as igrejas, sabendo que “Não faria justiça à lógica da encarnação pensar num cristianismo monocultural e monocórdico”²⁵. E contribui também para o diálogo inter-religioso, uma vez que desperta para o respeito e a acolhida mútua, superando tendências de discriminação, preconceitos e a violência por motivos religiosos. Então, diferentes igrejas podem assumir compromissos que lhes ajudam a um testemunho comum do Evangelho no mundo atual; e diferentes religiões contribuem para a paz no mundo, a defesa e a promoção da vida humana e de toda a criação.

2.1.2 - O diálogo como serviço à casa comum

Assumindo o mundo em que vivemos, é preciso discernir nele o que contradiz a mensagem das igrejas e das religiões, e como é possível superar tais contradições, ajudando as igrejas e as religiões a atuarem juntas por um mundo melhor. Francisco constata “as sombras de um mundo fechado”²⁶, os “sonhos desfeitos em pedaços” num mundo sem projetos para todos, com pandemias e outros flagelos da história que causam a “cultura do descarte”. Ele alerta para as trágicas consequências do mal uso dos recursos da Terra²⁷, e pede para a humanidade “ouvir tanto o clamor

19 Decreto sobre a atividade missionária da Igreja *Ad gentes*. In: *Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2007, n.9.

20 PAPA FRANCISCO. Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013, n 131.

21 PAPA FRANCISCO. Mensagem para o lançamento do *Pacto Educativo Global*, (Online), 2019. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190912_messaggio-patto-educativo.html>. Acesso em 25 de abril de 2022.

22 PAPA FRANCISCO. Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013, n 220.

23 *Idem*, n. 230.

24 *Idem*, n. 236.

25 *Idem*, n. 117.

26 PAPA FRANCISCO. Carta Encíclica *Fratelli Tutti – Sobre a fraternidade e a amizade social*. São Paulo: Paulinas, 2020, n. 13-55.

27 PAPA FRANCISCO. Carta encíclica *Laudato Si – Sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015, n.

da terra como o clamor dos pobres”²⁸. A compreensão do mundo em que vivemos é, assim, o chão onde se enraíza a proposta do ecumenismo e do diálogo inter-religioso. Tudo o que diz respeito ao humano e à criação, diz respeito à fé cristã, às igrejas e à missão de testemunhar o Evangelho - e assim deveria ser também para as religiões. A partir daí, e em função disso, as igrejas poderão dialogar sobre suas doutrinas, liturgias, estruturas e projetos de missão, fortalecendo a comunhão no Evangelho do Reino.

É nesse mundo, com os problemas e as possibilidades que ele apresenta, que as igrejas e as religiões precisam exercitar o diálogo em duas direções: para se acolherem mutuamente e se enriquecerem com o intercâmbio de suas concepções do Mistério maior que a tudo envolve, em suas riquezas espirituais e suas vivências de fé; e para melhor servirem ao mundo onde estão. O diálogo ecumênico e inter-religioso mostra-se, assim, como um serviço às comunidades religiosas e ao mundo, simultaneamente. Afinal, o mundo é o lugar onde Deus está presente e atua para construir o seu Reino, do qual a igreja é sinal, meio, instrumento e sacramento²⁹. Por isso um novo mundo é construído a partir do que temos e do que precisa ser transformado, quando se identificam contradições à proposta do Reino. Então pode-se apontar para um mundo alternativo, como realidade possível e lugar de salvação. Para isso concorre a proposta do Pacto Educativo Global³⁰ ³¹, onde todos têm responsabilidades com a Casa Comum. E como “tudo está interligado”³² as culturas, as igrejas e as religiões precisam ser corresponsáveis numa cultura da paz, da justiça, da defesa da criação, da fraternidade universal. A consciência subjacente é que é na história deste mundo que Deus se manifesta e salva. Como presente nas páginas 19 à 31 duma obra escrita em 1992 por E. Schillebeeckx, “*extra mundum nulla salus*”.

O ecumenismo e o diálogo inter-religioso são um fundamental serviço à humanidade e à Casa Comum. Não são assumidos para criar uma realidade de paz e harmonia apenas entre pessoas crentes e suas comunidades, mas a favor da fraternidade humana universal, conforme a *Dignitatis huamane* e o n. 5 de *Nostra aetate*, do cuidado da criação (*Laudato Si*), e, no caso do ecumenismo, para a unidade na fé cristã (*Unitatis redintegratio*), “a fim de que o mundo creia” (Jo 17,21). E isso se dá por um engajamento em ações sociais concretas, como aponta o n. 12 de *Unitatis redintegratio* e o n. 5 de *Nostra aetate*. O n. 9 de *Gaudium et spes* mostra que igrejas e religiões podem ajudar a realizar as “aspirações maiores da humanidade”, na promoção da dignidade da pessoa, da fraternidade universal de etnias, povos e gêneros, da participação de todos nos bens da civilização e na organização social. Uma *ecumene* cristã e/ou inter-religiosa está a serviço de uma *ecumene* maior, que envolve todos os povos e a criação. A única forma convincente de ecumenismo para o mundo hoje é o *ecumenismo de serviço*.

Nessa direção, o Papa Francisco convida as igrejas, as religiões e as culturas a usarem a

59-60.

28 *Idem*, n. 49.

29 Constituição dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium*. In: *Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2007, n. 1-5.

30 PAPA FRANCISCO. Mensagem para o lançamento do *Pacto Educativo Global*, (Online), 2019. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190912_messaggio-patto-educativo.html>. Acesso em 25 de abril de 2022.

31 PAPA FRANCISCO. Discurso no Encontro “*Religiões e educação: pacto educativo global*”, (Online), 5 de outubro de 2021. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2021/october/documents/20211005-pattoeducativo-globale.html>>. Acesso em 25 de abril de 2022.

32 PAPA FRANCISCO. Carta encíclica *Laudato Si - Sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015, n. 70-91.

toalha do serviço, para atuarem nas “periferias geográficas e existenciais”, nas áreas sociais mais carentes e nas regiões do planeta onde são mais expressivos os clamores por justiça, paz e o cuidado da criação. É toda a *oikoumene*, a Casa Comum de humanos e demais criaturas, que recebe os frutos positivos do diálogo e da cooperação ecumênica e inter-religiosa. Pois “Não podemos considerar-nos grandes amantes da realidade, se excluimos dos nossos interesses alguma parte dela: ‘paz, justiça e conservação da criação’”³³. Vale para todas as pessoas crentes o que Francisco afirmou sobre a promoção do bem comum, da justiça e da paz em sua viagem à Síria: “Trata-se de um caminho que devemos percorrer juntos, com paciência e perseverança, mas também com urgência, e a Igreja não deixará de continuar a oferecer a sua contribuição”³⁴. Aqui o papa leva as igrejas e as religiões em diálogo a se perguntarem: “quais são as nossas ações maiores, quais são as obras exteriores que manifestam melhor o nosso amor a Deus”? A resposta requer a capacidade de testemunhar a própria fé favorecendo, simultaneamente, a convivência pacífica e a cooperação entre os credos. Como cristãos, sabemos que “mais do que os atos de culto, são as obras de misericórdia para com o próximo”³⁵ e a defesa da criação que qualificam o testemunho de fé. Isso convoca igrejas e religiões para um diálogo que deixe “de ser mera diplomacia ou um dever forçado para se transformar num caminho imprescindível da evangelização”³⁶.

3 - Implicações e exigências para a igreja

Do que consideramos acima, percebemos que há muitas implicações e exigências para o catolicismo atual, a fim de que se reconfigure como uma “igreja em saída” que assume o diálogo ecumênico e inter-religioso.

3.1 - No âmbito do ecumenismo

O revigoreamento do Vaticano II proposto pelo Papa Francisco ajuda numa leitura do pluralismo eclesial reconhecendo que nem tudo é conflito e divisão. Entre igrejas diferentes sempre há possibilidades de encontro, diálogo e testemunho comum do Evangelho. Isso tem exigências, como: amplitude na percepção da fé, para além do costumeiro confessional; o entendimento de que as igrejas não são iguais, mas toda real experiência do Evangelho é eclesial; a superação de atitudes fixas, unilaterais e defensivas, que vê o pluralismo numa perspectiva monoposicionada. Conclui o Papa Francisco na consideração das diferentes igrejas: “São tantas e tão valiosas as coisas que nos unem! E, se realmente acreditamos na ação livre e generosa do Espírito, quantas coisas podemos aprender uns dos outros!”³⁷ (*Evangelii gaudium*, n. 246).

Para avançar no caminho ecumênico é importante considerar o Vaticano II como “ponto de partida”. Ele não é ponto de chegada do ecumenismo. Assim, de um lado é fundamental perseverar no caminho ecumênico apontado pelo Vaticano II. E, de outro lado, é preciso entender que

33 PAPA FRANCISCO. Carta encíclica *Laudato Si – Sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015, n. 92.

34 PAPA FRANCISCO. “Discurso aos membros dos organismos caritativos católicos que atuam no contexto da crise humanitária na Síria, Iraque e países confinantes” (Online), 29 de setembro de 2016. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/september/documents/papa-francesco_20160929_organismi-caritativi-cattolici.html>. Acesso em 25 de abril de 2022.

35 PAPA FRANCISCO. Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013, n 106.

36 *Idem*, n. 246.

37 *Ibidem*.

o Vaticano II apenas apontou a direção, traçou caminhos, mas é na recepção do seu ensino que o caminho é aberto, percorrido e alargado para integrar novos parceiros e novos jeitos de caminhar. Nisso o movimento ecumênico precisa se reconfigurar constantemente, e somente assim avança na direção da meta desejada. Em meios católicos, há quem entenda que “tudo” já foi dito sobre ecumenismo no Vaticano II e que, portanto, não se pode avançar uma letra além do que está escrito em seus documentos. Isso causa estagnação na caminhada ecumênica, com resistências a interpretações contextualizadas do magistério conciliar. E então nunca serão superadas as tensões e os conflitos teológico-doutrinários, em questões éticas e pastorais que existem entre as igrejas. Não se avança, por exemplo, na compreensão das estruturas eclesiais, dos ministérios ordenados, dos sacramentos, da ordenação de mulheres, da hospitalidade eucarística, do ministério petrino, entre outros. As igrejas só avançaram no diálogo sobre tais temas se assumirem corajosamente as novas possibilidades que os tempos atuais apontam para uma recepção renovada do ensino conciliar entendendo-o como “ponto de partida” para a comunhão que está no futuro.

3.2 - No âmbito inter-religioso

Aqui a proposta do Vaticano II e do Papa Francisco muito contribuem para que as comunidades religiosas revejam suas narrativas, questionando um discurso único sobre o mistério de Deus, da vida, do mundo, etc. Nenhuma religião pode reivindicar hegemonia na orientação de sentido para a vida das pessoas e a realidade como um todo. Os desafios enfrentados para isso são tão grandes que, num mundo multirreligioso, as religiões juntas têm mais verdade que uma religião sozinha. E assim todas podem melhor cooperar na defesa e na promoção da vida – humana e do planeta – o que precisa ser realmente um projeto inter-religioso.

Daí decorre outra importante exigência para as religiões, que é recriar suas estruturas, a fim de que sejam justas nas relações entre as diferenças internas, e acolhedoras das diferenças externas. Elas precisam trabalhar corajosamente para a superação das situações que discriminam e excluem quem pensa, crê e vive religiosamente diferente. Assim fazendo, superam também discriminações por questões de gênero, de status social, moral, etc. Cada crente precisa se convencer que não há razão para excluir da *oikoumene* outras tantas vivências apenas porque não acontecem na “minha” perspectiva. Desse modo, o diálogo ecumênico e inter-religioso tem implicações que não podem ser desconsideradas pelos esforços de plasmar uma nova *oikoumene*, que acolhe a todos/as na Casa Comum.

Buscando justificar teologicamente essa postura, surgem paradigmas teológicos que, sustentados numa leitura do Vaticano II, alargam o caminho do diálogo do catolicismo com diferentes religiões. Destacam-se atualmente os paradigmas do inclusivismo e do pluralismo. A perspectiva inclusivista mostra uma sintonia mais direta com os documentos conciliares, mas não se exclui o paradigma pluralista também referendado pelo magistério conciliar. O fundamental é que a teologia das religiões seja capaz de fundamentar a natureza transcendental e reveladora de toda religião, explicitando e articulando suas implicações e os seus desafios para a fé cristã, cuja pluralidade também se intensifica cada vez mais no tempo atual.

4 - O diálogo ecumênico e inter-religioso no horizonte das reformas eclesiais

O Vaticano II foi um concílio reformador em muitos aspectos da igreja: na teologia, na liturgia, na espiritualidade, na missão, na concepção e no exercício dos ministérios, entre outros. Mas

ainda há muito o que se fazer nesse campo. E à esteira do concílio o Papa Francisco diz que “sonha” por reformas amplas e profundas na igreja, capazes de “transformar tudo, costumes, estilos, horários, linguagem e toda a estrutura eclesial³⁸, para que as estruturas eclesiásticas “se tornem um canal proporcionado mais à evangelização do mundo atual que à auto-preservação”³⁹. E, paulatinamente, o sonho de Francisco dá sinais de realidade: nas estruturas centrais da igreja, no *modus operandi* da cúria romana, no caminho colegial e sinodal, que conta com maior presença de mulheres em dicastérios romanos e na instituição de ministérios (leitorato, catequese); numa maior autonomia às conferências episcopais no exercício do princípio da subsidiariedade; no poder de o bispo decidir sobre as missas realizadas no rito litúrgico de Pio V; e ao pároco para discernir sobre os chamados “casos irregulares” da vida matrimonial, planejando uma maior integração desses casais na vida eclesial⁴⁰. São algumas das realidades ocasionadas pelo esforço de reformas no catolicismo atual. O Papa Francisco entende que é a abertura ao Espírito que possibilita o novo na igreja: “Precisamos do impulso do Espírito para não ser paralisados pelo medo e o calculismo, para não nos habituarmos a caminhar só dentro de confins seguros.... o que fica fechado acaba cheirando mofo e criando um ambiente doentio”⁴¹.

A ecumenicidade desse ensino conciliar leva à superação da eclesiologia tradicional construída em torno da visibilidade institucional e dos ministros da igreja, sobretudo o papa. A leveza das estruturas eclesiais favorece à aproximação com as demais igrejas, tornando a tradição católica mais acessível, dialogal, companheira. Se o Vaticano II afirmou uma irmandade entre as igrejas⁴², com Francisco pode-se dizer que cresce a possibilidade de em muitos espaços sociais e de missão as igrejas irmãs habitarem juntas, como família na mesma Casa Comum. Então, as igrejas não devem dirigir-se apenas uma para a outra, gravitar no Cristo total que se encontra em todas elas. Nenhuma igreja é o fundamento e o centro da unidade cristã. João Paulo II corrobora isso ao entender que Cristo tem nas diferentes igrejas “uma presença operante”⁴³, de modo que “Para além dos limites da Igreja católica, não existe o vazio eclesial”. Assim, confirma-se o já ensinado pelo Vaticano II que não há identificação entre as estruturas católicas e a Igreja de Cristo⁴⁴, superando o exclusivismo triunfalista e reconhecendo a função mediadora das demais igrejas nos desígnios salvíficos que Deus quer realizar em Cristo⁴⁵. Temos, assim, uma *responsabilidade mútua*: reconhecer que o entendimento do fato de ser membro da Igreja vai além da própria comunidade eclesial, e que outras igrejas também possuem, em última análise, não apenas “elementos da verdadeira Igreja”, mas legítimas expressões da Igreja de Cristo. Isso ainda precisa ser justificado teologicamente, e tal elemento é chave para avançar no diálogo sobre questões doutrinárias que dividem na confissão e no testemunho da fé comum.

38 *Idem*, n. 27.

39 *Ibidem*.

40 PAPA FRANCISCO. Exortação apostólica *Amoris Laetitia – sobre o amor na família*. São Paulo: Paulus, 2016, n. 296-303.

41 PAPA FRANCISCO. Exortação apostólica *Gaudete et Exultate – sobre o chamado à santidade no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2018, n. 133.

42 Decreto sobre o ecumenismo *Unitatis redintegratio*. In: *Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2007, n. 3.

43 JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Ut Unum Sint – Sobre o Empenho Ecumênico*. São Paulo: Loyola, 1995, n. 11.

44 Constituição dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium*. In: *Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2007, n. 8.

45 Decreto sobre o ecumenismo *Unitatis redintegratio*. In: *Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2007, n. 3.

As reformas eclesiais propostas pelo Vaticano II e o Papa Francisco impulsionam também o diálogo inter-religioso. Em nossos tempos, vemos o recrudescimento de posturas de um apolo-gismo fundamentalista e exclusivista por segmentos católicos que se mostram distantes do ensino conciliar sobre as religiões. Muitos ainda hoje levantam dúvidas a respeito da salvação dos não cristãos, com tendências à resposta negativa, e alimentam atitudes discriminatórias e preconceituosas, até mesmo violentas, em relação aos seus membros, suas doutrinas, seus ritos e seus símbolos. Isso mostra que ainda não houve uma recepção do Vaticano II suficientemente esclarecedora da presença e ação do Espírito nas diferentes formas de crer, atuando pelos “elementos de verdade e santidade”⁴⁶ das religiões. O desafio que hoje se faz necessário enfrentar corajosamente é desenvolver um olhar teológico sobre as religiões, entendendo-as nos desígnios e sabedoria divina. Para isso se faz necessário assumir o pluralismo, acima apontado, como paradigma do pensar teológico, entendendo que Deus tem muitos meios para se comunicar com a humanidade, e que esta pode ter também diferentes caminhos para chegar a Deus. Entendemos ser isso que o Vaticano II ensina ao afirmar que o Espírito incorpora todas as pessoas no corpo de Cristo “nos diversos modos que só Deus conhece”⁴⁷. A perspectiva pluralista da teologia possibilita compreender esses “diversos modos” à luz da fé cristã. Isso é condição tanto para uma postura respeitosa e acolhedora do pluralismo religioso, quanto para que as religiões e as espiritualidades do nosso tempo assumam uma agenda comum, na qual dois elementos são centrais: a oferta de uma substância espiritual ao mundo em que vivemos, superando toda tendência de negação do Transcendente por correntes culturais que promovem um processo de secularização contrário às crenças religiosas; e a afirmação de compromissos comuns a favor da vida humana e do planeta, defendendo os direitos humanos e de todas criaturas.

Conclusão

É no aprofundamento da compreensão do ensino do Vaticano II e da sua recepção contextualizada como orienta o Papa Francisco, que a Igreja assume o ecumenismo e o diálogo inter-religioso como elementos constitutivos de seu ser e agir no contexto religioso plural do nosso tempo. Somente assim ela realiza a sua missão com fidelidade ao Evangelho, ao Vaticano II e ao tempo em que vivemos. E nessa fidelidade ela se faz “igreja em saída” para a relação com as diferentes formas de crer, no mundo cristão e além, mostrando ser o diálogo uma das características do próprio Deus em sua relação salvífica com a humanidade.

Referências

ADELMAN, Míriam. “Os anos 60: movimentos sociais, transformações culturais e mudanças de paradigmas”. In: ADELMAN, Míriam. *A Voz e a Escuta: Encontros e desencontros entre a teoria feminista e a sociologia contemporânea*. São Paulo: Blucher, 2016, p. 23 -68.

AZZI, Rioldo. “O concílio Vaticano II no contexto da igreja e do mundo: uma perspectiva histórica”. *REB*, vol. 66, n. 262, p. 337-369, 2006.

BAUMANN, Zigmunt. *Modernidade líquida*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

46 Declaração sobre as relações da Igreja com as religiões não-cristãs *Nostra aetate*. In: *Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2007, n. 2.

47 Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*: sobre a Igreja no mundo actual. In: *Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2007, n. 22.

CONCÍLIO VATICANO II. *Documentos do Concílio Vaticano II (1962-1965)*. São Paulo: Paulus, 2007.

JOÃO PAULO II. Carta Encíclica *Ut Unum Sint – Sobre o Empenho Ecumênico*. São Paulo: Loyola, 1995.

O'MALLEY, John. “*Concílio Vaticano II no contexto histórico do século XX*”. Entrevista à IHU (Online), 2012. Disponível em: <<https://www.ihu.unisinos.br/noticias/515147-concilio-vaticano-ii-no-contexto-historico-do-seculo-xx>>. Acesso em 25 março de 2022.

PAPA FRANCISCO. Exortação apostólica *Evangelii Gaudium*. São Paulo: Paulus; Loyola, 2013.

_____. Carta Encíclica *Laudato Si – Sobre o cuidado da casa comum*. São Paulo: Paulinas, 2015.

_____. Exortação apostólica *Amoris Laetitia – sobre o amor na família*. São Paulo: Paulus, 2016.

_____. Exortação apostólica *Gaudete et Exultate – sobre o chamado à santidade no mundo atual*. São Paulo: Paulinas, 2018.

_____. Carta Encíclica *Fratelli Tutti – Sobre a fraternidade e a amizade social*. São Paulo: Paulinas, 2020.

_____. Carta Apostólica sob forma de *Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus* (Online), 2015. Disponível em: <http://w2.vatican.va/content/francesco/pt/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio_20150815_mitis-iudex-dominus-iesus.html>. Acesso em 25 de março de 2022.

_____. “*Discurso aos membros dos organismos caritativos católicos que atuam no contexto da crise humanitária na Síria, Iraque e países confinantes*” (Online), 29 de setembro de 2016. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2016/september/documents/papa-francesco_20160929_organismi-caritativi-cattolici.html>. Acesso em 25 de abril de 2022.

_____. Constituição apostólica *Episcopalis communio* - Sobre o sínodo dos bispos (Online), 2018. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html>. Acesso em 25 de março de 2022.

_____. Mensagem para o lançamento do *Pacto Educativo Global* (Online), 2019. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/messages/pont-messages/2019/documents/papa-francesco_20190912_messaggio-patto-educativo.html>. Acesso em 25 de abril de 2022.

_____. Discurso no Encontro “*Religiões e educação: pacto educativo global*” (Online), 5 de outubro de 2021. Disponível em: <<https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2021/october/documents/20211005-pattoeducativo-globale.html>>. Acesso em 25 de abril de 2022.

_____. Carta apostólica sob forma de *Motu Próprio competentias quasdam discernere* (Online), 2022. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/motu_proprio/documents/20220211-motu-proprio-as-segnare-alcune-competenze.html>. Acesso em 25 de março de 2022.

SANTOS, Milton. *Metamorfoses do espaço habitado*. São Paulo, Hucitec, 1997.

WOLFF, Elias. “A reconfiguração do movimento ecumênico e a busca de uma teologia ecumênica na América Latina”. *Theologica Xaveriana*, v. 70, 2020, p. 1-26.

Gênero e sexualidade no catolicismo: Desafios e interpelações para o diálogo

Claudio de Oliveira Ribeiro¹

Giovanna Sarto²

Rubia Campos Guimarães Cruz³

Introdução

As reflexões a seguir são resultado do debate e articulação feita pelo Grupo de Trabalho “Gênero e Sexualidade no Catolicismo”, no contexto da realização do II Simpósio Internacional de Estudos do Catolicismo, organizado pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, em março de 2022.

A proposta do GT, liderado pelas autoras e autor deste texto, foi estudar os desafios e contribuições trazidas à luz dos estudos de diversidade sexual e de gênero no âmbito da Teologia e da Ciência da Religião para o Catolicismo. Como se sabe, desde o Concílio Vaticano II (1962-1965) os debates no campo católico têm sido fortemente marcados pela valorização da dimensão política da vida social, ainda que nem sempre atentos à pluralidade cultural expressa na base eclesial – como nas atividades pastorais e missionárias ligadas à Igreja. Um exemplo que elucida essa contradição é a disparidade entre homens e mulheres em espaços de discussão e decisão que afetam diretamente a vida da comunidade católica como um todo.

Nesse sentido, as reflexões apresentadas no GT, inseridas na proposta do Simpósio, procuraram trazer, às reflexões contemporâneas, os efeitos do Concílio Vaticano II nas discussões de gênero e sexualidade, realçando os debates sobre o diálogo ecumênico intra e inter-religioso, sobretudo porque desejávamos destacar pesquisas que estivessem atentas às demandas da vida social, especialmente aquelas advindas do seu caráter fluído e dinâmico.

Como referencial teórico de nossas reflexões, optamos pelo *princípio pluralista*, formulado por Claudio Ribeiro⁴, como ferramenta de análise hermenêutica da realidade sociorreligiosa e instrumento de diálogo. Trata-se de se pensar uma Igreja que não apenas leve em conta as problemáticas de gênero e sexualidade existentes dentro de sua instituição, mas que valorize e construa novas possibilidades a partir do caráter dinâmico das identidades que a constituem, inclusive das identidades de gênero e sexualidade menos estáticas.

1 Doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, coordenador para Pós-Graduação Profissional da Área Ciências da Religião e Teologia, da Capes. E-mail: cdeoliveiraribeiro@gmail.com.

2 Doutoranda e Mestra em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Pesquisadora do Grupo de Religião, Educação e Gênero (REDUGE-UFJF). Bolsista FAPEMIG. E-mail: giihsarto@hotmail.com.

3 Doutoranda e Mestra em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. Bolsista CAPES. E-mail: rubiacamposgc@gmail.com.

4 RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020.

Nossa pressuposição é que os desafios e as interpelações de diálogo suscitados pelas reflexões de gênero e sexualidade levantam como alternativa a possibilidade de aprender com as existências historicamente marginalizadas. Ou seja, não apenas ouvir o que mulheres, LGBTQI+, negros, indígenas, pessoas com deficiência, dentre outras, têm a dizer, mas principalmente perceber nas diferenças uma possibilidade de ampliar horizontes a partir de uma construção autenticamente democrática e plural.

1. O princípio pluralista

O *princípio pluralista* é uma ferramenta de investigação do fenômeno religioso na América Latina que parte do reconhecimento das diferenças para questionar concepções totalizantes e generalistas sobre as complexidades que envolvem tal fenômeno. Formulado por Claudio Ribeiro, ele é fruto de pesquisas e esforços ligados à promoção e valorização do ecumenismo, da alteridade e do diálogo inter-religioso ou interfé⁵, situando-se em um lugar de transição e contradição – um lugar fronteiro da cultura, um entrelugar.

1.1. Principais bases conceituais

As bases teóricas desse princípio estão sistematizadas na obra *O princípio pluralista*⁶ e podem ser agrupadas em três categorias-chave: 1) entrelugar; 2) decolonialidade; e 3) transdisciplinaridade. A primeira delas, a noção de entrelugar, diz respeito às bordas e fronteiras das culturas e das esferas de institucionalidades e tem por referência o livro *O local da cultura*, de Homi Bhabha⁷. É uma categoria que está relacionada à forma com que grupos subalternos reconhecem estruturas de poder e de saber e como traçam estratégias de enfrentamento ao *status quo* que implicam uma atitude crítica a visões de pensamento único e a noções generalistas e simplificadoras da realidade social. É base da constituição do *princípio pluralista*, sobretudo porque este visa decolonizar a forma como se tem olhado para o fenômeno religioso na América Latina.

Nesse sentido, a decolonialidade é também uma categoria importante e que, no *princípio pluralista*, aparece na identificação e denúncia das relações de poder e saber impostas pela ideologia colonial, inclusive no âmbito religioso. Ela implica uma posição de *radicalidade* crítica, que tem a ver com uma revisão dos efeitos causados pelas raízes coloniais emaranhadas na formação histórica e cultural de nosso território. Nos estudos de religião, uma perspectiva decolonial é aquela que identifica e desestabiliza modelos coloniais e autoritários. Esses modelos têm feito manutenção e dado suporte a múltiplas estruturas da vida religiosa em conformidade com os poderes dominantes, sem levar em conta, por exemplo, a diversidade religiosa, sexual e social de nossa sociedade.

A crítica ao modelo colonial de pensamento único leva também à necessidade de revisão dele, o que, por sua vez, conduz ao questionamento da própria visão de universalismo das ciências e da ética: a quem elas têm servido? E por quê? Tais questionamentos requerem um alargamento

5 O termo “diálogo interfé” aparece no *princípio pluralista* como referência tomada das provocações da teóloga feminista Kwok Pui-Lan. Trata-se de um termo que configura um espaço epistemológico e ontológico mais aberto, marcado, não pela estratificação do dogma ou pela rigidez da doutrina eclesial, mas pelas experiências particulares de cada indivíduo – o que reconhece e questiona, por exemplo, as dimensões sociais, culturais, políticas, econômicas e as relações de poder e saber dentro dos espaços de diálogo entre diferentes modalidades de crença (RIBEIRO, 2020).

6 RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020.

7 BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

de nossas bases teóricas, dessa vez a partir de uma valorização das “distintas expressões culturais ou religiosas, majoritárias ou minoritárias, fronteiriças ou não”, o que contribui para “uma sociologia das emergências, de novos rostos, variados perfis religiosos, multiplicidades de olhares, perspectivas e formas plurais de atuação”⁸.

Finalmente, essa sensibilidade “policromática” impõe uma atitude transdisciplinar. Ideia que bebe das bases de Edgar Morin, a transdisciplinaridade aparece como algo mais do que uma aposta metodológica: trata-se de um ato político de valorização do pluralismo antropológico e religioso, levando em conta a singularidade e particularidade das experiências, mas sem perder de vista a importância das religiões no espaço público e privado, dos movimentos contra-hegemônicos e, principalmente, das possibilidades de transgredir fronteiras rígidas e estáticas.

1.2. O diálogo com as teologias feministas e queer

A ideia de transgredir fronteiras é indissociável das práxis históricas das teólogas feministas da libertação e *queer*, com destaque às produções de Ivone Gebara, Marcella Althaus-Reid, André Musskopf e Ana Ester Pádua Freire. Para essas teólogas e teólogo, transgressão diz respeito à redenção de corpos dissidentes – como de mulheres negras, indígenas e pobres das periferias da América Latina; ou, ainda, de lésbicas, *gays*, bissexuais, pessoas trans, pessoas com deficiência, dentre outras cujos corpos têm habitado permanentemente o lugar de fronteira. Trata-se de uma atitude radicalmente contrária à ordem dominante que tem violentado e apagado tais existências em função de uma força economicamente (neo)liberal, moralmente castradora e socialmente intolerante. Nesse sentido, a transgressão é mais do que epistemológica: ela é também ontológica, na medida em que propõe mudança do lugar teológico que inclui a possibilidade de fazer teologia a partir da realidade de culturas religiosas subalternizadas.

Essa proposta é viabilizada pelo *princípio pluralista* como instrumento de identificação das situações de fronteira e valorização da alteridade, em “contraposição aos elementos ideológicos sociais e religiosos que anteriormente demarcavam o controle dos corpos [...], e que em boa medida se mantém hoje, especialmente nas estruturas eclesiais e religiosas”⁹. Em certa medida, isso retoma e amplia perspectivas teológicas feministas, *queer*, da libertação etc., em termos de gênero e sexualidade, e abre espaço para aprofundar processos de diálogo ecumênico e inter-religioso¹⁰.

Quanto ao aprofundamento dos processos de diálogo ecumênico e inter-religioso a partir da noção de transgressão de fronteiras, reconhecem-se limites e possibilidades. Em primeiro, destacamos a alta complexidade do quadro de pluralismo religioso no Brasil, que, se não mediada por uma análise cuidadosa e sensível às particularidades e diversidades do campo, pode desafiar a efetivação de um diálogo inter-religioso autêntico. Os casos são emblemáticos na medida em que desafiam compreensões totalizantes e essencialistas sobre o fenômeno religioso e demonstra que

as fronteiras se dão também porque as diferentes expressões religiosas no Brasil, assim como a diversidade interna de cada grupo religioso, possuem diferentes e mutáveis compreensões políticas e variadas visões de mundo, muitas vezes

8 RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020, p. 26.

9 RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020, p. 233.

10 RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O princípio pluralista, corporeidade e sexualidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 60, n. 1, p. 283-297, 2020.

até mesmo antagônicas. Além disso, a maioria das experiências religiosas e inter-religiosas no país ora tem mantido um forte apelo de manutenção do *status quo* e ora é constituída de forte crítica social [...]¹¹.

Outro desafio diz respeito a gênero e sexualidade. Sendo a religião um sistema simbólico-cultural de produção de sentido, está condicionada a ele, ao mesmo tempo que também se constitui como importante mecanismo de construção da subjetividade humana e, como tal, constrói formas de comportamento e conduta. Isso implica dizer que ao mesmo tempo que a religião determina formas de ser e não ser, ela também é estruturada a partir de determinadas concepções. Uma sociedade cuja égide repousa em modelos coloniais e patriarcais de corpo, sexo, afeto, desejo e prazer estrutura gênero e sexualidade de forma autoritária, hierárquica, restritiva e coercitiva, bem como também o faz a religião. Nesse sentido, a própria estrutura religiosa é organizada a partir de uma concepção de gênero (binária) e (hétero)sexualidade específica, que se materializa em formas de linguagem (como símbolos, ritos, mitos etc.).

Para o *princípio pluralista*, um desafio no reconhecimento e valorização da diversidade sexual e de gênero é, por exemplo, o da representação proporcional entre homens heterossexuais, brancos e mulheres, pessoas negras, indígenas, LGBTQI+ e outras existências dissidentes em espaços de discussão e produção sobre a religião. Há uma tendência de reproduzir normatizações que condenam dissidentes sexuais e de gênero a uma única forma de ser, de falar, de se comportar e de agir nesses espaços, *quando* eles o ocupam. Nesse sentido, o *princípio pluralista* escancara a necessidade de redefinir as bases teóricas sob as quais temos pensado o fenômeno religioso na América Latina. Para que haja diálogo, de fato, é preciso, antes, identificar as relações de gênero e sexualidade pressupostas nesses espaços de discussão, que são também espaços de poder. É preciso aprender com as existências historicamente marginalizadas, caminhando para longe de conceptualizações universalistas e idealistas, como a ideia de uma ética universal (ou consensual) das religiões, bastante comum nos debates inter-religiosos que se formaram a partir dos anos finais de 1970.

A ética religiosa consensual, a propósito, não nasceu de nenhum consenso. Com o *princípio pluralista*, Ribeiro aponta como, apesar de o mundo moderno ter se encantado por uma ideia de ética universal, em geral o suposto consenso parte da perspectiva de uma elite e de uma compreensão específica sobre o relacionamento entre lei e justiça. Essa é também uma reflexão feita pela teóloga argentina Marcella Althaus-Reid, em *Deus Queer*¹². Ela afirma que essa tentativa de uma ética global supostamente consensual, em vez de articular a realidade prática da América Latina à reflexão intelectual, o faz no sentido de estruturar o plano concreto a uma verdade teológica. Uma de suas críticas é a de que ideias globalistas continuam a trabalhar com a noção de uma história única, idealista, o que tem como consequência um esvaziamento do reconhecimento da pluralidade e da diversidade vivenciada o dia a dia das e dos pobres, ou das e dos dissidentes da América Latina.

1.3. Por uma ética plural

Na contramão da autoritária universalidade, o *princípio pluralista* propõe perspectivas sobre uma *ética plural*, que é útil para problematizar especificamente a questão de uma ética universal porque pergunta, por exemplo, pelas relações de poder mais imediatas que estão em jogo

11 RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020, p. 139.

12 ALTHAUS-REID, Marcella. *Deus Queer*. Rio de Janeiro: Metanoia, Novos Diálogos, 2019.

dentro desse suposto consenso; quem se privilegia delas; que mecanismos operam nessas relações de poder; de que forma o dispositivo da sexualidade é acionado; quais são as fronteiras estabelecidas; e, principalmente, de que maneira é possível cruzar essas fronteiras. A possibilidade de tomar o lugar fronteiro como morada serve para “o resgate da vida em sua concretude, resultante de uma espiritualidade que se fundamenta no profundo respeito por todos os seres criados e na preservação da vida”¹³.

O *princípio pluralista* chama atenção para a importância de situar o fenômeno religioso dentro de um quadro mais amplo, que envolve inúmeras possibilidades ante a pluralidade e diversidade da cultura, da vida social, dos seres humanos e da natureza. É um caminho potente que vem sendo trilhado a partir de um caminhar transdisciplinar, transcultural e transreligioso em torno do fenômeno religioso e das espiritualidades da América Latina contemporânea. Ele oferece às novas gerações da Teologia e do campo de estudos da Ciência da Religião uma revisita da Teologia da Libertação feita “por dentro”, mantendo a valorização do social e político, sem perder de vista questões de gênero e sexualidade, mas também de raça e identidade – o que representa um ganho imprescindível em termos de metodologia e prática ecumênica¹⁴.

No tocante ao Catolicismo, há algumas reflexões que abordam a diversidade interna dele a partir do *princípio pluralista*. Cris Serra e Claudio Ribeiro¹⁵ (2021) analisaram a diversidade católica romana no contexto brasileiro com o recurso a este princípio. Como já referido, tal base conceitual é estabelecida a partir dos estudos culturais decoloniais, prioriza o olhar das realidades socioculturais e religiosas a partir dos entrelugares e fronteiras das culturas, sobretudo de grupos invisibilizados e subalternizados, e não a partir de identidades fixas, formais e institucionalizadas.

Serra e Ribeiro apresentam a descrição, em síntese, da pluralidade multidimensional do Catolicismo romano e da pluralidade interna nos modos de “ser católico”, de “ser Igreja” e de “ser Igreja” no mundo, e com o mundo. O primeiro aspecto é resultante de uma dinâmica de disputas, resistências e negociações que se dá com descontinuidades e continuidades, rupturas e reapropriações que se articulam histórica e sociologicamente. Os demais aspectos revelam o entrecruzamento e a multiplicação de identidades e modos de pertencimento, não isentos de silenciamentos e invisibilizações de diversas práticas, sobretudo as teologias feministas, *queer*, negras e indígenas, diversas pastorais inseridas ou não na institucionalidade eclesial, como a pastoral afro-brasileira, as Comunidades de Base, Católicas pelo Direito de Decidir e a Rede Nacional de Grupos Católicos LGBT^{16 17}.

Tais reflexões sobre o Catolicismo estão dentro do contexto mais global das discussões sobre religião e suas diferentes expressões. Faz-se fundamental compreender, antes, que se tratam de sistemas culturais de atribuição de sentido. Segundo Sandra Duarte de Souza,

13 RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020, p. 127.

14 SARTO, Giovanna. Limites e possibilidades de diálogo inter-religioso: Gênero, sexualidade e o princípio pluralista. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). *O princípio pluralista em debate*. São Paulo: Ed. Recriar, 2021, p. 197-210.

15 SERRA, Cris. A pluralidade interna do Catolicismo brasileiro. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). *Diversidade religiosa e o princípio pluralista*. São Paulo: Ed. Recriar, 2021, p. 133-146.

16 *Ibidem*.

17 Além desta análise, vejam outras três de Cris Serra: *Vimos pra comungar: Os grupos de católicos LGBT brasileiros e suas estratégias de permanência na Igreja* (2019), *Diversidade sexual e de gênero*, publicada no *Dicionário do Pluralismo Religioso* (2020) e *A pluralidade interna do Catolicismo brasileiro* (2021).

A religião é sistema simbólico, e, portanto, sistema cultural. Discutir religião é discutir sistemas de sentido, é discutir cultura, transformações sociais, relações de poder, de classe, de gênero, de raça/etnia; é adentrar num complexo sistema de representações, de trocas simbólicas, de jogos de interesse, na dinâmica da oferta e da procura; é deparar-se com um sistema sócio-cultural permanentemente redesenhado que permanentemente redesenha as sociedades¹⁸.

As religiões são sistemas simbólicos de crenças e valores que se constituem enquanto importantes mecanismos de construção da subjetividade humana e, como tais, constroem também as formas que os sexos se reconhecem. No entanto, elas não são espectros que pairam acima da vida social.

Maria José Rosado-Nunes¹⁹ vai ao encontro de tal questão quando observa que as religiões, ao mesmo tempo que determinam formas de ser e não ser no mundo, também são estruturadas a partir de determinadas concepções de gênero e sexualidade. Se uma sociedade é edificada sob a égide patriarcal, as religiões reforçam e também se constroem sob tal noção universal. Em outras palavras, a própria estrutura religiosa é organizada a partir de uma concepção, ou um conceito, de gênero e sexualidade que se materializa em formas de linguagem (como símbolos, ritos, mitos etc.).

É em perspectiva similar que Kwok Pui-Lan, no livro *Globalização, gênero e construção da paz*²⁰, denuncia uma tendência machista e restritiva que cerceia tais espaços, que são espaços de poder, e contribuem para que continuem sendo majoritariamente ocupados por homens.

Especificamente sobre a questão das mulheres, o pontificado de Francisco tem trazido avanços à discussão, demonstrando maior sensibilidade e atenção às questões de gênero no âmbito representativo da Igreja. Ainda assim, na última Encíclica Papal, a *Fratelli Tutti*, o Papa Francisco²¹ reconheceu que o caminho a percorrer ainda é longo, e que, em seus termos “as palavras dizem uma coisa, mas as decisões e a realidade gritam outra”. De fato, as mulheres ainda são minoria em cargos relevantes nos muros do Vaticano e nos espaços de discussão e tomada de decisão, ainda que tenham um protagonismo ímpar nas responsabilidades pastorais e na reflexão teológica.

Ivone Gebara, em *Mulheres, Religião e Poder*²², trata da necessidade de uma Igreja que valorize não só as diferenças em termos de gênero, mas que reconheça e valorize a pluralidade de identidades e experiências *reais* e *concretas*. Nesse sentido, tanto Ivone Gebara quanto Kwok Pui-Lan concordam que é fundamental e urgente um diálogo *intra-religioso* e *inter-religioso*, porque é a partir dele que se abre a possibilidade de reconhecer que as demandas que a sociedade apresenta recaem sobre o quadro de pluralismo²³.

18 SOUZA, Sandra Duarte de. A relação entre Religião e Gênero como um desafio para a Sociologia da Religião. *Caminhos*. Goiânia, v. 6, n. 1, p. 15.

19 ROSADO-NUNES, Maria José. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 294-304.

20 PUI-LAN, Kwok. *Globalização, gênero e construção da paz*. São Paulo: Paulus, 2015.

21 PAPA FRANCISCO. *Fratelli tutti*: carta encíclica do Santo Padre Francisco sobre a fraternidade e a amizade social. - Braga: Editorial A.O. - Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 2020. 198p. - ISBN 978-972-39-0912-8.

22 GEBARA, Ivone. *Mulheres, Religião e Poder*: ensaios feministas. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017.

23 SARTO, Giovanna. Limites e possibilidades de diálogo inter-religioso: Gênero, sexualidade e o princípio pluralista. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). *O princípio pluralista em debate*. São Paulo: Ed. Recriar, 2021, p. 197-210.

2. Sexualidade e gênero

Baseado nos referenciais teóricos até agora descritos, o Grupo de Trabalho refletiu sobre temas diversos apresentados por pesquisadoras e pesquisadores de diferentes partes do Brasil. Para melhor compreensão da riqueza e diversidade dos enfoques e dados apresentados, reunimos a seguir os resumos de cada comunicação científica. Eles nos dão um panorama bastante profícuo das reflexões sobre gênero e sexualidade no Catolicismo, foco de nossa análise neste texto.

Beatriz Ohana Vasconcelos Medeiros apresentou a comunicação sobre “A Caça às bruxas na Europa e as causas que levaram ao seu desenvolvimento durante a Idade Moderna”. A autora explorou o porquê de a figura da mulher ter sido demonizada na Europa Medieval, e os impactos dessa demonização na Modernidade. A hipótese principal da autora é que tal estratégia foi usada como forma de suprimir o protagonismo das mulheres, domesticando-as.

“Misticismo feminino e a consolidação da modernidade na Alemanha do Século 19” foi o trabalho apresentado por Robson Rodrigues Gomes Filho. Nele, o autor afirma que o século 19 pode ser descrito de maneiras absolutamente diferentes e divergentes. Se, por um lado, é considerado por Erick Hobsbawm como a “Era das Revoluções”, por outro, pode ser considerado também o “século da ciência, do racionalismo, do academicismo”. Do ponto de vista religioso, entretanto, o século 19 é também o século do ocultismo, das sociedades secretas, do espiritismo e ainda do reavivamento religioso cristão. É neste contexto tão divergente que se analisa o misticismo católico feminino na Alemanha. Ainda que seja pouco conhecido, o fenômeno do misticismo estigmata registrou, entre 1775 e 1900, pelo menos 130 casos apenas na Europa ocidental. Se estendermos este recorte até 1957, somam-se 221 casos, dentre os quais 212 (96%) são mulheres. Em face disso, a problemática desta pesquisa se detém numa apresentação e apontamentos sobre três casos de mulheres místicas estigmatas alemãs do século 19 no intuito de compreender de que forma as singularidades e generalidades dos seus casos representam uma resistência católica à consolidação da modernidade na Alemanha oitocentista²⁴.

Juliana Neri Munhoz, com o trabalho “Queremos ser como elas: questões de poder e gênero”²⁵, mostra a experiência dos Irmãos Azuis, um ramo masculino que descende da Congregação da Imaculada Conceição de Castres, as Irmãs Azuis, fundada em 1836. Segundo a pesquisadora, esse caso é um exemplo de uma congregação em que mulheres não só serviram como modelo para homens, mas estes, por sua vez, se viram inspirados a seguir e partilhar experiências formativas com o grupo feminino. Uma das primeiras dificuldades que o grupo encontrou na tentativa de oficializar-se foi nas regras do Vaticano: apesar de eles quererem “ser como elas”, ou seja, uma vertente masculina das Irmãs Azuis, a estrutura clerical não permitia que isso fosse possível – ao menos não como uma cópia exata da irmandade feminina. Por isso, o grupo teve de se adaptar em uma estrutura eclesial e tradicional de hierarquia masculina, que inclusive reforça padrões de gênero. Nesse sentido, o intuito de Munhoz foi analisar as dificuldades, interações, contexto eclesial e histórico que fizeram parte desta história.

Ravenna Rodrigues Cardoso apresentou “Em toda parte há cidade de deus e a cidade do diabo: análise acerca do discurso sobre o meretrício na cidade do Crato através da imprensa ca-

24 GOMES FILHO, Robson Rodrigues. Misticismo feminino e a consolidação da modernidade na Alemanha do Século 19. *Anais do II Simpósio Internacional de Estudos do Catolicismo*. PPG-CR/UFJF, Juiz de Fora, 2022.

25 MUNHOZ, J. N. Queremos ser como elas: questões de poder e gênero. *Revista Gênero e Interdisciplinaridade*. v. 02, n. 04, 2021, p. 8-18.

tólica (1940-1950)”²⁶. Este trabalho analisa questões relacionadas ao discurso sobre o meretrício e sobre as meretrizes que circulavam por intermédio da imprensa católica, no cotidiano da cidade do Crato, localizada na região do Cariri cearense. A Igreja católica exercia considerável poder na sociedade cratense em meados do século 20, e como detentora de jornais como o *Ecos da Semana*, órgão da união dos estudantes do colégio interno diocesano, e o *A Ação*, redigido por padres da Diocese, operou com discurso que visava sobretudo o controle da prática do meretrício, assim como fortalecer representações de papéis femininos. Os redatores de ambos os periódicos faziam circular enunciados que eram pautados na moral cristã, separando, assim, os modelos de mulheres. As colunas traziam várias críticas sobre os hábitos e os costumes. Os textos produziam ensinamentos para as jovens de “boas famílias” de como proceder dentro dos costumes recomendados ao passo que representava a mulher prostituta como tendo uma contra conduta ao que era esperado de uma mulher/moça católica. Eles usavam o espaço jornalístico para clamar as autoridades policiais para que tomassem providências quanto a presença do meretrício nas adjacências do colégio. Portanto, através dessas fontes é possível analisar as relações de poder e a construção discursiva sobre a prostituição na localidade²⁷ (CARDOSO, 2022).

“Aspectos e desafios do feminino na Igreja Católica: Madalena Hutin e a fraternidade das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld” foi o trabalho apresentado por Siloeh Cerqueira Lopes Piermatei. A autora parte da pressuposição de que o campo religioso brasileiro tem passado por significativas transformações ao longo dos anos e uma delas é o despontar do protagonismo de personagens femininas, cuja sensibilidade e empoderamento resultante de lutas sociais diárias, as impulsionaram na direção a uma nova possibilidade de liderança e de resposta ao “chamado de Deus”. No entanto, não é simples romper com a estrutura eclesial, onde a figura masculina sempre ocupou o papel central e os discursos foram escritos de modo a manter sempre a figura da mulher em segundo plano. Apesar do cenário ainda mostrar um ambiente extremamente patriarcal e machista, algumas fugiras femininas despontam como fortes lideranças, o que poderia significar um risco à supremacia e a hegemonia masculina dentro da hierarquia das instituições. O objetivo deste estudo é entender como algumas mulheres conseguiram quebrar barreiras do preconceito e da submissão e se deixaram envolver pela força do Evangelho e a necessidade de responder a um chamado para guiar um “rebanho do Senhor”, como é o caso de Magdeleine Hutin, Irmãzinha Madalena de Jesus, idealizadora e fundadora da Fraternidade das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld. Ela, apesar de todos os obstáculos, conseguiu fundar uma fraternidade dedicada aos pobres, excluídos e marginalizados e espalhá-la pelos quatro continentes. Irmãzinha Madalena de Jesus era uma mulher muito à frente de seu tempo. Sensível e carismática, forte e determinada, apesar da saúde frágil rompeu barreiras, quebrou paradigmas, construiu pontes, dialogou com o mundo. Portanto, torna-se relevante a compreensão de sua trajetória e dos desafios enfrentados para a realização de seu sonho maior, a fraternidade²⁸.

O trabalho de Thaliciane Panisollo Figueria foi intitulado “Líderes católicos regionais com

26 CARDOSO, Ravenna Rodrigues. Em toda parte há cidade de deus e a cidade do diabo: análise acerca do discurso sobre o meretrício na cidade do Crato através da imprensa católica (1940-1950). *Anais do II Simpósio Internacional de Estudos do Catolicismo*. PPG-CR/UFJF, Juiz de Fora, 2022

27 CARDOSO, Ravenna Rodrigues. Em toda parte há cidade de deus e a cidade do diabo: análise acerca do discurso sobre o meretrício na cidade do Crato através da imprensa católica (1940-1950). *Anais do II Simpósio Internacional de Estudos do Catolicismo*. PPG-CR/UFJF, Juiz de Fora, 2022.

28 PIERMATEI, Siloeh Cerqueira Lopes. “Aspectos e desafios do feminino na Igreja Católica: Madalena Hutin e a fraternidade das Irmãzinhas de Jesus de Charles de Foucauld”. *Anais do II Simpósio Internacional de Estudos do Catolicismo*. PPG-CR/UFJF, Juiz de Fora, 2022.

identidade LGBTQIA+: um estudo de caso de uma comunidade católica da Baixada Fluminense do Rio de Janeiro”. O objetivo foi conhecer e analisar atuação, discurso e trajetória de figuras de liderança pertencentes à comunidade LGBTQIA+ dentro de uma paróquia de determinada comunidade católica romana em área semirural de um município da Baixada Fluminense do Rio de Janeiro, através de cinco entrevistas guiadas. Dos resultados da pesquisa, destacamos a relação ambígua da religião na vida das e dos entrevistados: todas as pessoas relataram que em algum momento de suas vidas acreditaram que a sexualidade dissidente era pecaminosa. Por isso mesmo, 100% das pessoas entrevistadas disseram terem se confessado em relação a sexualidade para os párocos. No entanto, a acolhida dos párocos e da comunidade religiosa para com essas pessoas as fizeram mudar de visão: no momento da entrevista, a sexualidade já não aparecia mais como um pecado. Contudo, Figueria notou que havia ainda um limite no acolhimento, já que, com exceção do frei, todos se colocaram reticentes quanto a possibilidade de acolhimento para indivíduos que fugissem aos padrões de comportamento heteronormativos. Segundo a pesquisadora, isso mostra que a tal comunidade se encontra em um momento de mudança, visando o acolhimento de todos os seus fiéis, mas que essa mudança ainda vem a passos lentos: há limites que ainda não foram cruzados.

Considerações finais

Nossas análises procuraram refletir sobre aspectos do contexto católico-romano que, além de levar em consideração as questões de gênero e de sexualidade existentes dentro da instituição, valorize e construa novas possibilidades de posturas éticas a partir do caráter dinâmico das identidades nela presentes, inclusive as de gênero e de sexualidade menos fixas e estáticas.

Os desafios e as interpelações de diálogo suscitados pelas reflexões de gênero e sexualidade, sobretudo se realizadas sob o *princípio pluralista*, levantam como alternativa a possibilidade de aprender com as existências marginalizadas. Trata-se de não somente ouvir o que mulheres, LGBTQI+, e demais grupos subalternos têm a dizer, mas especialmente perceber nas diferenças a possibilidade de ampliar horizontes, tendo em vista a construção de modelos sociais, políticos e eclesiais democráticos e plural.

Três aspectos nos chamaram a atenção nas análises feitas. O primeiro diz respeito à religião e suas estruturas de poder, que em todo tempo está disposta a determinar as formas de ser e não ser. Mediante a isso, foi possível refletir sobre o papel da mulher diante dessa estrutura, buscando em todo tempo subverter essa lógica, encontrando seu espaço; não de maneira pacífica, mas existindo, resistindo e se colocando. Em algumas apresentações como a de Medeiros, Filho, Munhoz, Cardoso e Piermatei isso transpareceu claramente.

O segundo, nessa mesma esteira, diz respeito não só ao lugar da mulher em si, em meio a essa estrutura hierárquica e patriarcal, mas também, a toda e qualquer expressão de realidade, incluindo aqui os grupos invisibilizados e subalternizados, que também buscam seus espaços, indo além das identidades fixas, formais e institucionalizadas. Nesse sentido o trabalho de Figueira nos trouxe um ótimo exemplo.

O terceiro aspecto que desejamos destacar aqui, é como o princípio pluralista, mesmo que não diretamente citado nas comunicações apresentadas, se encontra presente nas realidades ali elencadas. Como já foi dito, esse princípio nos ajuda a situar o fenômeno religioso dentro de um quadro mais amplo e, nesse sentido, permite a existência das inúmeras possibilidades ante a pluralidade e diversidade da cultura, da vida social, dos seres humanos e da natureza. Aqui, mais es-

pecificamente, percebemos, através de cada uma das comunicações, como de diferentes formas o mesmo se encontra presente e atuante dentro da tradição Católica.

Referências

- ALTHAUS-REID, Marcella. *Deus Queer*. Rio de Janeiro: Metanoia, Novos Diálogos, 2019.
- BHABHA, Homi. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 2001.
- CARDOSO, Ravenna Rodrigues. Em toda parte há cidade de deus e a cidade do diabo: análise acerca do discurso sobre o meretrício na cidade do Crato através da imprensa católica (1940-1950)". *Anais do II Simpósio Internacional de Estudos do Catolicismo*. PPG-CR/UFJF, Juiz de Fora, 2022.
- GEBARA, Ivone. *Mulheres, Religião e Poder: ensaios feministas*. São Paulo: Edições Terceira Via, 2017.
- GOMES FILHO, Robson Rodrigues. Misticismo feminino e a consolidação da modernidade na Alemanha do Século 19. *Anais do II Simpósio Internacional de Estudos do Catolicismo*. PPG-CR/UFJF, Juiz de Fora, 2022.
- MUNHOZ, J. N. Queremos ser como elas: questões de poder e gênero. *Revista Gênero e Interdisciplinaridade*. v. 02, n. 04, 2021, p. 8-18.
- PAPA FRANCISCO. *Fratelli tutti*: carta encíclica do Santo Padre Francisco sobre a fraternidade e a amizade social. - Braga: Editorial A.O. - Secretariado Nacional do Apostolado da Oração, 2020, p. 198 - ISBN 978-972-39-0912-8.
- PIERMATEI, Siloeh Cerqueira Lopes. "Aspectos e desafios do feminino na Igreja Católica: Madalena Hutin e a fraternidade das Irmãs de Jesus de Charles de Foucauld". *Anais do II Simpósio Internacional de Estudos do Catolicismo*. PPG-CR/UFJF, Juiz de Fora, 2022.
- PUI-LAN, Kwok. *Globalização, gênero e construção da paz*. São Paulo: Paulus, 2015.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. *O princípio pluralista*. São Paulo: Loyola, 2020.
- RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O princípio pluralista, corporeidade e sexualidade. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, v. 60, n. 1, p. 283-297, 2020b.
- ROSADO-NUNES, Maria José. Teologia feminista e a crítica da razão religiosa patriarcal: entrevista com Ivone Gebara. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 14, n. 1, p. 294-304.
- SARTO, Giovanna. Limites e possibilidades de diálogo inter-religioso: Gênero, sexualidade e o princípio pluralista. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). *O princípio pluralista em debate*. São Paulo: Ed. Recriar, 2021, p. 197-210.
- SERRA, Cris; RIBEIRO, Claudio de Oliveira. O Catolicismo brasileiro visto sob a ótica do princípio pluralista. *Interações*, Belo Horizonte, v. 16, n. 1, p. 149-167.
- SERRA, Cris. *Vimos pra comungar: Os grupos de católicos LGBT brasileiros e suas estratégias de permanência na Igreja*. Rio de Janeiro: Metanoia, 2019.
- SERRA, Cris. Diversidade sexual e de gênero. In.: RIBEIRO, Claudio de Oliveira; ARAGÃO, Gilbraz.; PANASIEWICZ, Roberlei. (orgs.). *Dicionário do pluralismo religioso*. São Paulo: Ed. Recriar, 2020, p. 51-58.
- SERRA, Cris. A pluralidade interna do Catolicismo brasileiro. In: RIBEIRO, Claudio de Oliveira (org.). *Diversidade religiosa e o princípio pluralista*. São Paulo: Ed. Recriar, 2021, p. 133-146.
- SOUZA, Sandra Duarte de. A relação entre Religião e Gênero como um desafio para a Sociologia da Religião. *Caminhos*. Goiânia, v. 6, n. 1, p. 13-32.

Sinodalidade e democracia deliberativa na Igreja: A renovação da estrutura eclesial a partir de Francisco e de Jürgen Habermas

Sérgio Ricardo Coutinho¹

Quando da comemoração dos 50 anos de instituição do Sínodo dos Bispos, em outubro de 2015, o Papa Francisco encerrou seu discurso apresentando um “horizonte de expectativas” para as possibilidades políticas, particularmente de governança e de defesa da dignidade da pessoa humana, que o projeto de uma “Igreja sinodal” poderia dar à sociedade civil na atual conjuntura:

Uma Igreja sinodal é como estandarte erguido entre as nações (cf. *Is 11, 12*) num mundo que, apesar de invocar participação, solidariedade e transparência na administração dos assuntos públicos, frequentemente entrega o destino de populações inteiras nas mãos gananciosas de grupos restritos de poder. Como Igreja que “caminha junta” com os homens, compartilhando as dificuldades da história, cultivamos o sonho de que a redescoberta da dignidade inviolável dos povos e da função de serviço da autoridade poderá ajudar também a sociedade civil a edificar-se na justiça e na fraternidade, gerando um mundo mais belo e mais digno do homem para as gerações que hão de vir depois de nós².

De fato, o projeto de uma “Igreja sinodal” se iniciou efetivamente em outubro de 2021, e os principais jornais noticiaram com entusiasmo: “Papa abre maior consulta democrática da história da Igreja, que pode mudar futuro da instituição”.³

Esta proposta, de uma Igreja que “caminha junta” com os homens e que poderá ajudar “a sociedade civil a edificar-se na justiça e na fraternidade”, é uma tremenda novidade quando os cientistas políticos indicam um *Zeitgeist* mundial em que a democracia enfrenta visíveis processos de erosão e ruptura⁴.

Além disso, a mesma proposta está muito longe de uma visão nostálgica, ainda defendida por diferentes grupos eclesiais, de restauração de uma Cristandade de tipo sacral-medieval onde a Igreja, de forma geral, e o Papado, de forma específica, seriam os guardiões e guias “naturalmente instituídos” para conduzir a sociedade pelos caminhos da história, rumo à reconstituição do tecido social cristão que estaria atualmente, segundo aqueles mesmos grupos, esgarçado.

Sabemos, do ponto de vista político, que a Igreja já se autodefiniu como uma “sociedade

1 Doutor em História pela Universidade Federal de Goiás (UFG), atualmente é docente do Curso de História da UPIS - Faculdade Integradas (DF). ex-assessor da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) e membro do Centro de Estudos em História da Igreja na América Latina, seção Brasil (CEHILA-Brasil).

2 FRANCISCO. Comemoração do Cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos. *Discurso do Santo Padre Francisco* (Online), 17 de outubro de 2015. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html>. Acesso em 22 de fevereiro de 2022.

3 Cf. <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/10/09/papa-abre-maior-consulta-democratica-da-historia-da-igreja-que-pode-mudar-futuro-da-instituicao.ghtml>. Consultado em 09/10/2021.

4 LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

perfeita”. Ela foi descrita com analogias tomadas das sociedades civis. Ao considerar-se como sociedade, a Igreja pôs em destaque a estrutura de governo, como elemento formal dessa sociedade.

Por outro lado, ao dizer-se “sociedade perfeita”, a Igreja queria dizer que não estava subordinada a alguma sociedade, qualquer que ela fosse. Não se designava, com isso, uma perfeição de caráter moral, mas sim a convicção de que ela possuía todos os meios e “poderes” necessários para conseguir seus fins peculiares. Frente ao Estado, portanto, podia situar-se em plano de igualdade e estabelecer os acordos que considerasse pertinentes. Em relação à sua própria articulação interna se concebia enquanto uma sociedade “desigual” e, por isso, com uma estrutura hierárquica em que as distintas competências estavam claramente delimitadas.

Esta autocompreensão de “sociedade desigual” se consolidou ainda mais no interior da Igreja a partir do texto eclesiológico *Supremi pastoris*, em seu cânon nº 10, apresentado e debatido durante as sessões do Concílio Vaticano I (1869-1870):

A Igreja de Cristo não é uma comunidade de iguais na qual todos os crentes tivessem os mesmos direitos; mas **é uma sociedade de desiguais**, não só porque entre os crentes uns são clérigos e outros leigos; também porque, de maneira especial, na Igreja reside o poder que vem de Deus pelo qual a uns é dado santificar, ensinar, governar e a outros não⁵.

Pois bem, nossa hipótese é de que o projeto eclesiológico-sinodal do Papa Francisco, sinalizado brevemente no discurso citado acima, e melhor desenvolvido na Constituição Apostólica *Episcopalis Communio* (sobre o Sínodo dos Bispos), de 2018, e no Documento Preparatório para o Sínodo dos Bispos de 2023, que terá por tema central “Para uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão”, quer “confrontar-se com o peso de uma cultura impregnada de clericalismo”, que a Igreja herdou da sua história, “e de formas de exercício da autoridade nas quais se insinuam os vários tipos de abuso (de poder, econômico, de consciência, sexual)”⁶.

Para isso, em vista de uma Igreja sinodal de comunhão, participação e missão, quer abrir espaço nela para uma perspectiva “pós-metafísica” mais adequada para dialogar com a atual “sociedade pós-secular”, perspectivas estas amplamente desenvolvidas por Jürgen Habermas (1929). Assim, do ponto de vista propriamente político, Francisco pretende implantar uma espécie de “democracia procedimental-deliberativa” na Igreja, pois seria “impensável ‘uma conversão do agir eclesial sem a participação ativa de todos os membros do Povo de Deus’”⁷. (SÍNODO DOS BISPOS, 2021: 6)

Por “sociedade pós-secular”, o filósofo alemão Jürgen Habermas designa nossa sociedade ocidental, caracterizada por uma relação ambivalente com a religião. De um lado, nossas instituições foram submetidas no decorrer dos dois últimos séculos a um profundo e lento processo de racionalização-secularização: a esfera pública foi laicizada; Deus, a religião já não são referências

5 MANSI, Giovanni Domenico. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani, pars 2^a: Acta synodalia (Congreg. XXX-L, pars 1^a). Arnhem & Leipzig: Soc. nouvelle d'édition de la collection Mansi (H. Welter), tomo 51, 1926, p. 543. Grifo nosso.

6 SÍNODO DOS BISPOS. *Para uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão*. Documento preparatório. Roma (Cidade do Vaticano): 2021. Disponível em: <https://www.synod.va/content/dam/synod/document/common/preparatory-document/word_pdf/DOCUMENTO-PREPARATORIO-PORTOGHESE.pdf>. Acesso em 15 de fevereiro de 2022, p. 6.

7 *Ibidem*.

suscetíveis de justificar as decisões políticas e jurídicas, nem de fundar os discursos científicos; de outro lado, a fé religiosa nem por isso deixa de impregnar fortemente a vida social. Habermas chega assim a esta constatação: o processo de secularização não está apenas inacabado, ele é também efetivamente inacabável. Compreender a medida dessa ambivalência leva a considerar o lugar da religião na esfera social e a refletir nos meios de contrariar as tendências de desencanto de nossa sociedade laica e materialista, a qual carrega em si os germes do fundamentalismo⁸.

Diante disso, mais do que nunca, se torna imprescindível “outra” forma de usar a razão que favoreça o diálogo: a razão comunicativa. Habermas desvenda uma razão já operante na própria prática comunicativa do dia a dia de sujeitos que buscam o entendimento. Assim, a racionalidade comunicativa estaria articulada em diferentes dimensões sociais, inclusive com a religiosa⁹.

Na esteira de uma crítica ao saber absoluto da metafísica, a teoria habermasiana busca destranscendentalizar a razão com o objetivo de trazê-la às condições concretas e contingentes da prática do dia a dia. Para Habermas, a *racionalidade metafísica ontológica clássica* foi substituída por uma *racionalidade comunicativo-procedimental* pós-metafísica moderna, ou seja, no lugar de *conceitos de substância* aparecem *conceitos de funções*. Assim, a redefinição da razão sobre o paradigma habermasiano precisa ser entendida como *razão procedimental*, porque ela não está ligada a nenhuma fundamentação última, e essa pode ser acessível ao mundo pós-metafísico.

É por meio do uso da razão comunicativo-procedimental, que desenvolvemos uma “ética do discurso”. A ética do discurso, que é central na teoria de Habermas, assegura que seus participantes, ao argumentarem, por exemplo, sobre propostas políticas, precisam seguir regras no discurso, para legitimar as pretensões de verdade na própria linguagem, implicando o direito de uma sociedade de racionalizar e objetivar acerca dos conflitos em que está envolvida para a instauração de consenso. Em uma sociedade cada vez mais diferenciada, pluralista e pós-secularizada, corre-se o risco do dissenso. E tal situação torna-se particularmente evidente no caso dos debates políticos que acontecem na esfera pública.

Ao propor a democracia deliberativa, subjaz ao objetivo de Habermas, independentemente das diferenças culturais, a busca de assegurar a possibilidade das pessoas de se entenderem, quando estiverem fortalecidos o direito e a política pela socialização comunicativa.

Para fortalecer “o direito e a política pela socialização comunicativa”, o Papa Francisco reformulou a dinâmica e o funcionamento do Sínodo dos Bispos para fortalecê-lo enquanto canal comunicativo com a “esfera pública” na Igreja. De que forma?

Reforçando a convicção de que o Sínodo dos Bispos, que “teria normalmente função consultiva”, “poderia gozar também de poder deliberativo, sempre que o Romano Pontífice lho quisesse conferir”¹⁰. Além disso, “o Sínodo dos Bispos deve tornar-se cada vez mais um instrumento privilegiado de escuta do Povo de Deus”. Por isso, embora se configure como um organismo essencialmente episcopal, o “Sínodo não vive separado do resto dos fiéis”, ele “é um instrumento adequado para dar voz a todo o Povo de Deus precisamente por meio dos Bispos”¹¹.

Com isso, fica definida o “procedimento” democrático de ampla consulta a todos os mem-

8 Dupeyrix, Alexandre. *Compreender Habermas*. São Paulo: Loyola, 2012, p. 220.

9 HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002, p. 61.

10 Constituição apostólica *Episcopalis communio* - Sobre o sínodo dos bispos (Online), 2018, n. 3. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html>. Acesso em 25 de março de 2022.

11 *Idem*, n. 6.

bros da Igreja:

A história da Igreja testemunha amplamente a importância do processo consultivo, para se conhecer o parecer dos Pastores e dos fiéis no que diz respeito ao bem da Igreja. Assim, é de grande importância que, mesmo na preparação das Assembleias sinodais, receba especial atenção a consulta de todas as Igrejas particulares. Nesta primeira fase os Bispos, seguindo as indicações da Secretaria Geral do Sínodo, submetem as questões, que devem ser tratadas na Assembleia sinodal, aos Presbíteros, Diáconos e fiéis leigos das suas Igrejas, individualmente ou associados, sem transcurar a valiosa contribuição que pode vir dos Consagrados e das Consagradas. Sobretudo pode revelar-se fundamental a contribuição dos organismos de participação da Igreja particular, especialmente o Conselho Presbiteral e o Conselho Pastoral, a partir dos quais verdadeiramente “pode começar a tomar forma uma Igreja sinodal”¹².

Para pôr em prática estes “procedimentos”, que já haviam sido testados de certa forma nos Sínodos da Juventude e da Família, o próximo Sínodo (2023) dedicado a construção de estruturas propriamente sinodais na Igreja, traz objetivos muito claros para a implantação de uma democracia deliberativa:

viver um processo eclesial participativo e inclusivo, que ofereça a cada um [...] a oportunidade de se expressar e de ser ouvido [...];

· experimentar formas participativas de exercer a responsabilidade [...];

· examinar como são vividos na Igreja a responsabilidade e o poder, e as estruturas mediante as quais são geridos [...];

· credenciar a comunidade cristã como sujeito credível e parceiro fiável em percursos de diálogo social, cura, reconciliação, inclusão e participação, reconstrução da democracia, promoção da fraternidade e da amizade social¹³.

Podemos dizer que todo este processo eclesial se diferencia muito daquilo que conhecemos por democracia liberal, ou mesmo do modelo de democracia defendido pelos “comunitaristas norte-americanos” (democracia republicana). A proposta é claramente deliberativa:

[...] a consulta do Povo de Deus não exige a assunção, no seio da Igreja, dos dinamismos da democracia centrados no princípio de maioria, uma vez que na base da participação em qualquer processo sinodal está a paixão partilhada pela missão comum de evangelização, e não a representação de interesses em conflito¹⁴.

Democracia deliberativa é uma expressão utilizada para designar algumas das teorias sobre democracia que exaltam a possibilidade de transformação e não apenas agregação de preferências através do debate público.

Diferentemente da maior parte das teorias concorrentes sobre democracia, as teorias de democracia deliberativa voltam-se mais para o processo de formação da decisão coletiva do que para os resultados do processo eleitoral formalmente considerado. De fato, a descrição do funcionamento das instituições formais que regulam a competição entre os grupos políticos,

12 *Idem*, n. 7.

13 SÍNODO DOS BISPOS. *Para uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão*. Documento preparatório. Roma (Cidade do Vaticano): 2021. Disponível em: <https://www.synod.va/content/dam/synod/document/common/preparatory-document/word_pdf/DOCUMENTO-PREPARATORIO-PORTOGHESE.pdf>. Acesso em 15 de fevereiro de 2022, p. 3.

14 *Idem*, n. 10.

e que, na visão de concepções sociológicas importantes esgotariam o conceito de democracia, cede espaço à análise dos processos e das instituições que facilitam ou dificultam o acesso dos diferentes grupos sociais ao debate público. Desse modo, ganham relevância, além dos partidos políticos e das elites políticas, em geral, outros atores como as organizações da sociedade civil e os movimentos sociais¹⁵.

Largamente influenciadas pela ética do discurso de Jürgen Habermas (1929), diferentes versões de modelos de democracia deliberativa vêm sendo formuladas recentemente. A concepção do filósofo alemão continua sendo referência. Sua abordagem contrapõe-se tanto as teorias sociológicas hegemônicas associadas ao pluralismo e ao elitismo democrático, quanto às teorias normativas de democracia, associadas ao liberalismo e ao republicanismo. Contra as primeiras, Habermas sustenta que qualquer descrição acurada das sociedades democráticas precisa dar conta das pretensões normativas relativas às ideias de igualdade, de soberania popular, inerentes ao próprio conceito de democracia, sem as quais não é possível explicar uma série de processos importantes que ocorrem em tais sociedades.

Habermas afirma que as teorias normativas da democracia precisam levar em consideração os elementos caracterizadores da condição moderna: vivemos hoje em sociedade de massa hiper complexas, burocratizadas e altamente diferenciadas, em que os mecanismos de autogoverno, próprios das democracias diretas, não são mais possíveis¹⁶.

A versão da democracia deliberativa afirmada pela ética do discurso de Habermas tem a pretensão de manter as aspirações normativas inerentes ao conceito de democracia, sem as quais qualquer teoria democrática seria insuficiente. Ao mesmo tempo, leva em consideração as preocupações de modelos empíricos de democracia com relação aos limites impostos pela complexidade administrativa própria de sociedades de massa.

Para Habermas, o lugar por excelência para deliberação política e autodeterminação democrática migra do sistema político, entendido como aparato burocrático do Estado, para as esferas públicas. Apenas nesses loci não estatais de deliberação são possíveis a formação coletiva da vontade, a justificação de decisões previamente acertadas e o forjamento de novas identidades¹⁷.

Através dessa distinção conceitual entre “esfera pública” e “sistema político” o modelo discursivo de democracia deliberativa explicita a distinção analítica existente entre o nível de justificação e legitimação de pretensões e o nível de institucionalização da dominação.

Soberania popular é reinterpretada intersubjetivamente exercida na esfera pública através de processos comunicativos de formação coletiva da vontade. Assim como em Rousseau a noção de soberania foi deslocada para o Estado, detentor do monopólio da coerção, para o povo (ou para a vontade geral), em Habermas, ela é absorvida pelas formas de comunicação destituídas de sujeito e passa a ser atributo não de sujeitos individuais ou coletivos mais dos procedimentos democráticos e das suas pressuposições comunicativas. Nesse modelo, a fonte de legitimidade política não é a vontade individual, mas sim os processos comunicativos de formação da opinião pública, que começa na esfera pública e chegam às instâncias decisórias do sistema político através

15 BERNARDES, Márcia Nina. Democracia Deliberativa. In: BARRETO, Vicente de Paulo (coord.). *Dicionário de Filosofia Política*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010, p. 135.

16 *Idem*, p. 136.

17 *Idem*, p. 137.

dos mecanismos institucionalizados das democracias constitucionais¹⁸.

A institucionalização da dinâmica de formação discursiva da vontade política dá-se através de um modelo de “circulação de poder”, que pressupõe uma divisão de tarefas entre o sistema político e as esferas públicas. De fato, a capacidade das esferas públicas de fornecer respostas pedido de dar com os problemas que identifica é limitada. Não cabe à república a tomada de decisões e a sua implementação. O sistema político é mais bem equipado para implementar soluções viáveis. Segundo esse modelo, o poder político circula entre o domínio privado da vida social (ou “mundo da vida”, para Habermas) e o sistema político, passando pela esfera pública. Essa “circulação de poder” político faz com que a esfera pública afete o sistema político e seja por ele também afetada.

Através da deliberação na esfera pública, articulam-se opiniões públicas que podem exercer influência sobre as instâncias decisórias do sistema político, mas não são dotadas de poder político propriamente. A influência gerada na esfera pública pode vir a transformar-se em poder comunicativo mediante os filtros dos procedimentos democráticos institucionalizados. Esse poder comunicativo, por sua vez, pode ser convertido em poder administrativo do sistema político através de políticas públicas e programas sociais. No sentido oposto, os programas administrativos criam as condições necessárias para a existência das organizações da sociedade civil e, portanto, da própria esfera pública.

Para desenhar um modelo de “circulação de poder” que atenda as pretensões comunicativas da “ética do discurso”, Habermas baseia-se no trabalho de Bernard Peters¹⁹.

De acordo com esse modelo, o poder político circula em um eixo entre o centro (sistema político) e a periferia (esfera pública). O centro do sistema político, como uma poliarquia, é composto pelos órgãos da administração, pelo sistema judicial e pelas instituições formais de formação da vontade política, que inclui um parlamento, as eleições políticas e a competição partidária.

Às margens do centro do sistema político há uma espécie de periferia “interna”, constituída de instituições capazes de autoadministração ou de funções estatais delegadas tais como universidades, sistemas de seguros, fundações etc. A periferia “exterior”, a seu turno, é a esfera pública, com seus canais de comunicação informais e entrecruzados que permitem que os *inputs* gerados no mundo da vida possam ser tematizados e enfeixados na forma de opiniões públicas. Assim, uma decisão, para ter autoridade, precisa ter passado pelos canais que existem no centro. Para ser legítima, entretanto, essa decisão precisa ter sido impulsionada ou informada pelos fluxos comunicacionais, que começam na periferia e passam pelos filtros dos processos democráticos e constitucionais situados na entrada do complexo administrativo ou dos tribunais. Embora, essa condição para a legitimação das decisões políticas mostra-se demasiadamente, ela torna-se relevante principalmente nos momentos de conflito²⁰.

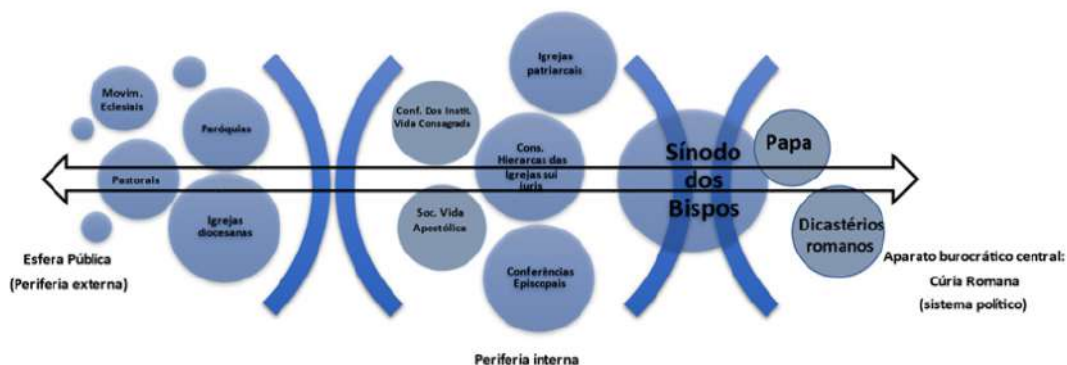
Talvez pudéssemos construir uma representação gráfica que visualizasse melhor a proposta de democracia deliberativa e a circulação de poder numa Igreja sinodal, tendo o Sínodo dos Bispos como uma espécie de “filtro” de processo democrático, localizado na entrada do complexo administrativo (o aparato burocrático central, conhecido por Cúria Romana).

18 *Idem*, p. 138.

19 *Ibidem*.

20 *Ibidem*.

Circulação de Poder Igreja (Sinodalidade)



(Ilustração do autor)

A proposta de sinodalidade faz com que o poder político-eclesial circule em um eixo entre o “centro” do sistema político (onde estão o Papa, a Cúria Romana e o próprio Sínodo dos Bispos), e a “periferia” (onde se encontra a “esfera pública” eclesial: dioceses, paróquias, comunidades, associação de fiéis, movimentos eclesiais e pastorais).

Às margens do centro do sistema político-eclesial também há uma periferia “interna”, constituída de instituições de autoadministração ou de funções eclesiais delegadas tais como as Igrejas Patriarcais, o Conselho de Hierarcas das Igrejas *sui iuris*, Conferências dos Institutos de Vida Consagrada masculinos e femininos, Sociedades de Vida Apostólicas, Conferências Episcopais nacionais, Cáritas Internacional, Pontifícias Universidades Católicas, entre outras instituições.

A periferia “exterior”, a seu turno, é a “esfera pública eclesial”, com seus canais de comunicação formais (Conselhos e assembleias presbiterais, diaconais, diocesanas, paroquiais e comunitárias) e informais e entrecruzados (as reuniões dos Conselhos de Leigos, Confrarias, Irmandades, das Pastorais e Movimentos Eclesiais) que permitem que os *inputs* gerados no mundo da vida dos fiéis possam ser tematizados na forma de opiniões públicas.

Assim, seguindo a proposta de “circulação de poder” eclesial, uma decisão, para ter autoridade, precisa ter passado pelos canais que existem no centro, especialmente pela anuência do Papa. E, para ser legítima, essa decisão precisa ter sido impulsionada ou informada pelos fluxos comunicacionais de “um processo eclesial participativo e inclusivo, que ofereça a cada um [...] a oportunidade de se expressar e de ser ouvido”, que começam na periferia eclesial e passam pelos filtros do Sínodo dos Bispos, enquanto “um instrumento privilegiado de escuta do Povo de Deus”, situados na “entrada” do “aparato burocrático central” da Cúria romana.

Dessa forma, a circulação do poder deixa de ser por via de um eixo vertical para, finalmente, se estabelecer pela via de um eixo horizontal.

Assim, vejo que este Sínodo sobre a Sinodalidade, vai alterar a estrutura eclesial, a partir de uma ética do discurso, e dará início à uma prática democrática de tipo deliberativa. Se esta reforma

acontecer com a profundidade que Francisco espera, de fato, será um tremendo recado às democracias modernas ocidentais, será como um “estandarte erguido entre as nações” (cf. Is 11, 12).

Referências

BERNARDES, Márcia Nina. Democracia Deliberativa. In: BARRETO, Vicente de Paulo (coord.). *Dicionário de Filosofia Política*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2010.

DUPEYRIX, Alexandre. *Compreender Habermas*. São Paulo: Loyola, 2012.

FRANCISCO. Comemoração do Cinquentenário da Instituição do Sínodo dos Bispos. *Discurso do Santo Padre Francisco* (Online), 17 de outubro de 2015. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/speeches/2015/october/documents/papa-francesco_20151017_50-anniversario-sinodo.html>. Acesso em 22 de fevereiro de 2022.

_____. Constituição apostólica *Episcopalis communio* - Sobre o sínodo dos bispos (Online), 2018. Disponível em: <https://www.vatican.va/content/francesco/pt/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html>. Acesso em 25 de março de 2022.

HABERMAS, Jürgen. *Pensamento Pós-Metafísico: estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002.

LEVITSKY, Steven; ZIBLATT, Daniel. *Como as democracias morrem*. Rio de Janeiro: Zahar, 2018.

MANSI, Giovanni Domenico. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani, pars 2^a: Acta synodalia (Congreg. XXX-L, pars 1^a). Arnheim & Leipzig: Soc. nouvelle d'édition de la collection Mansi (H. Welter), tomo 51, 1926.

SÍNODO DOS BISPOS. *Para uma Igreja sinodal: comunhão, participação e missão*. Documento preparatório. Roma (Cidade do Vaticano): 2021. Disponível em: <https://www.synod.va/content/dam/synod/document/common/preparatory-document/word_pdf/DOCUMENTO-PREPARATORIO-PORTOGHESE.pdf>. Acesso em 15 de fevereiro de 2022.

Um Concílio que conciliou? Feitos e desfeitos do pós Concílio

Rodrigo Portella¹

*Agora, ou se há de viver no mundo sem verdade, ou
com verdade sem mundo.*

Luís de Camões (Carta de Ceuta)

Advertência

Após redigir o opúsculo que segue, achei por bem dar ao seu leitor, ou leitora, alguma explicação (ou seria justificativa?) sobre o que escrevi, pois prevejo – agora faço profecias! – algum melindre ou estranhamento por parte de espíritos mais entusiastas em relação ao Concílio Vaticano II, ou, mais exatamente, em relação à sua posteridade.

Fiquei a matutar: seria o texto a seguir resultado de uma desconfiança? Talvez um disparate, um desatino (e como tal devesse ser tratado)!? Ou seria um agrupamento de sofismas mal ajambrados? Certamente uma provocação!? Como classificá-lo (ah, as classificações e seus rótulos, suas seguranças!)? *Chi lo sa?* Sei que não é texto de um especialista em Concílio Vaticano II, o que não sou, e nem pretende, o texto, se arrogar a ares de rigor “técnico” sobre o assunto. E, para o bem da verdade, é mais uma reflexão sobre o pós Concílio e seus espíritos. Deveria, então, calar o que aqui exponho? De forma alguma. São questões e perguntas legítimas, posto que honestas. Se o teor delas é mais ou menos correto, é outra discussão. Aliás, é para isso que elas aqui estão: para gerar discussão (não *Ad litem*). Não é este, afinal, o espírito acadêmico e o da busca pelo conhecimento e verdade? Hoje parece não ser! No tempo das bolhas e polarizações de todos os tipos, queremos, com frequência, ver nossas ideias afirmadas, e acercamo-nos daqueles que pensam como nós. Foi-se o tempo do método escolástico, em que para se pensar uma questão, o acadêmico procurava saber e refletir sobre todas as perguntas, dúvidas e teorias que trouxessem a ela o contraditório, a suspeita, para, enfrentando-as, pensar as respostas possíveis².

E as tais *epistemes* e metodologias, senhoras tão distintas e importantes na Academia? Aqui de tudo tem um pouco (teologia, ciência da religião, história, filosofia) e, por ter de tudo um pouco, em absoluto nada é (?)³. Certamente um pecado mortal para o Olimpo acadêmico! Mas sou eu assim: escrevo por linhas tortas! Se certas ou não, Deus o sabe!

1 Professor no Departamento de Ciência da Religião da UFJF. O presente capítulo é a versão ampliada de artigo publicado na Revista Atualidade Teológica.

2 Unamuno, que conhecia a alma humana, nos lembrava: “Não me cansarei de repetir que o que une mais a nós homens são as nossas discórdias. E o que mais une alguém consigo mesmo, o que faz a unidade íntima de nossas vidas, são as discórdias íntimas, as contradições interiores de nossas discórdias. Só ficamos em paz conosco mesmos, como Dom Quixote, para morrer” (UNAMUNO, M., *A agonia do cristianismo*, p. 31). Se preferirem o ácido Cioran: “Por que depor as armas, se ainda não vivi todas as contradições, se conservo ainda a esperança de um novo impasse?” (CIORAN, E., *Silogismos da amargura*, p. 48).

3 A bem da verdade, mais teologia é.

Talvez seja necessário dizer que o contexto da escrita de meu texto é o de uma “encomenda” para o presente livro, cujo tema é o Concílio Vaticano II. Devo dizer que comecei a escrever sobre o Concílio, mas, lá pelas tantas, percebi que estava a escrever não tanto sobre o Concílio em si, mas muito mais sobre o pós-concílio, e mais especificamente sobre alguns espíritos teológicos surgidos – ou robustecidos – a partir do evento conciliar. Exponho tal contexto para que o leitor e a leitora compreendam as motivações de base do texto, que, de certa forma, fazem eco ao que o frade Clodovis Boff salientou, dizendo a respeito do:

Clima filosófico-cultural, chamado ‘moderno’ e ‘pós-moderno’. Como se sabe, este privilegia a temática da imanência (centrada nas ideias de sujeito, história, mundo, contexto, concreto, interesse etc) e se mostra avesso ao pensamento da transcendência (centrados nos temas da verdade, ser, sentido último, felicidade Deus), tal como se expressou na *philosophia perennis*. Esse clima filosófico-cultural penetrou largamente na *intelligentsia* eclesial (...) fazendo com que ideias como universal, essência, substância, natureza, fundamento, princípio, finalidade etc. sejam sumariamente liquidados como abstração, alienação, idealismo, eurocentrismo.⁴

É a partir de tal sintética constatação que segue o espírito e o rumo das letras aqui surgidas.

Pois bem: brevíssima e insuficiente reflexão sobre o (pós) Concílio Vaticano II, ou mais especificamente sobre o tal espírito do Concílio – da Igreja e teologias que quiseram encarnar esse espírito – é o que aqui vai. E o quadro que ora surge é pequeno, modesto, naïf, de contornos imprecisos, pinceladas soltas e cores vivas.

Quase que como a pedir desculpas, advirto ao pudico leitor e à sensível leitora, admiradores do sagrado Concílio e de suas presumidas heranças, que o texto a seguir não tem o perfume das incensações de um turíbulo. Mas também não emite os gases tóxicos que os mais recalitrantes ao famoso Concílio respiram. Tenha o leitor a caridade de ler estas mal traçadas linhas como a revelar perguntas e suspeitas honestas, pois de fato são mais dúvidas do que respostas. Enfim, uma cordial – pois que vinda do coração – provocação que, quem sabe – afinal, até por meio de uma jumenta Deus falou aos seus (Nm 22, 22-35), - tenha algo a dizer que se aproveite.

Introito

O Concílio Vaticano II não foi o primeiro e, talvez, não será o último a ser polêmico. A memória é fraca, principalmente com mais de um milênio de distância, porém houve Concílios na Igreja⁵ tão ou mais polêmicos do que o Concílio Vaticano II. Mas o Concílio Vaticano II foi, de fato, polêmico? Todos foram, afinal, *via de regra*, convocam-se Concílios para a resolução de polêmicas e, sendo polêmicas, elas costumam não só dar o ar de sua presença nas reuniões conciliares, mas também após elas. Muitas vezes, inclusive, tais polêmicas continuam nos subterrâneos da Igreja, e não poucas vezes o tamanho de tal subterrâneo, e sua influência sobre e sob a luz do dia, é mais duradoura do que se pensa, a formar um tipo de teologia ou pastoral oficiosa.

4 BOFF, C.M., *A crise da Igreja Católica e a Teologia da Libertação*, p. 147.

5 Refiro-me aos denominados Concílios Ecumênicos que, idealmente, reuniam os representantes e autoridades eclesiais da Igreja como um todo (isto é, da *Oikoumène*), em oposição aos Concílios ou Sínodos regionais ou locais, mais delimitados em termos de abrangência geográfica e de participação dos seus representantes eclesiais. Entretanto, muito do que se diz aqui sobre os Concílios Ecumênicos possivelmente serve, também, para os demais Concílios e Sínodos reunidos em Igrejas particulares.

Interessa-nos, pois, saber que desde o chamado primeiro Concílio Apostólico (c.51 EC; At 15), em que o embate entre Pedro e Paulo definiu, por assim dizer, o caráter universal da fé cristã em sua abertura para além do judaísmo, os Concílios foram provocados, quase sempre, por discórdias teológicas. É bem verdade, entretanto, que as conciliações conciliares (perdoem o abuso no uso da expressão) nem sempre foram – ou sempre não foram? – armistícios irenistas e estritamente conciliadores, posto que as ideias e doutrinas que saíam derrotadas das refregas intelectuais (que, por vezes, iam até às *vias de fato*), eram fadadas ao ostracismo, e seus porta-dores, tantas vezes, excomungados, exilados ou presos⁶. *Anathema sit!* Portanto, cada Concílio tinha lá os seus feitos e desfeitos, seus santos e seus hereges, a boa e a má fé documentadas.

O Concílio Vaticano II, por sua vez, tem características comuns e singulares em relação aos demais Concílios. Mas as suas características singulares são as que, conforme compreendo tal Concílio, mais se destacam. O Concílio Vaticano II foi não só o maior evento religioso de caráter institucional do catolicismo, em dois mil anos de cristianismo, mas provavelmente terá sido o maior evento institucional da história das religiões, dada a magnitude global que alcançou em termos de composição numérica e internacional de representantes institucionais da Igreja Católica e de observadores da reunião conciliar. Portanto, o Concílio Vaticano II marca uma nova Era para a Igreja Católica quanto ao alcance da participação e decisões de seus agentes institucionais sobre sua organização e ação no mundo.

Para além de tais grandezas, o Concílio Vaticano II também se torna singularmente significativo devido ao contexto em que ocorreu e às respostas dadas a tal contexto, isto é, o mundo moderno com todas as suas faces e seus desafios à Igreja. Assim, o Concílio Vaticano II ofereceu, a partir de seus documentos e de seu(s) “espírito(s)”, uma série de novas formas de ser e de agir da Igreja Católica em relação ao contexto moderno. Para uns, as respostas dadas pelo Concílio, e as consequências teóricas e práticas advindas delas, representam a continuidade da doutrina e da moral da Igreja, porém a partir de novas perspectivas e linguagens, em diálogo com o *ethos* da modernidade. Para outros, teria havido rupturas ou ruídos quanto à ordem doutrinária e moral, herdadas da Tradição da Igreja e dos seus demais Concílios.

Mas ao Concílio Vaticano II deve-se apor um acréscimo: seu espírito! Corrigindo: seus espíritos! Aliás, a apreciação que se faz nas poucas letras que aqui surgem – *e isso deve ficar claro a quem as lê* – é mais relativa aos espíritos do que, propriamente, às letras dos documentos conciliares. E, a especificar ainda mais, aos espíritos que *se seguiram* ao famoso Concílio, cada um a querer ser mais conciliar que o próprio Concílio (o que, em provérbio de antanho, era cunhado como “ser mais católico do que o Papa”). Novos tempos, novos chistes! Claro, os documentos (mais uns do que outros), em sua materialidade, também contribuem – aqui, ali ou acolá – para o que aqui, com ou sem razão, se diz. Afinal, os espíritos costumam estar unidos a corpos!⁷.

6 Ver, entre outros: TEJA, R., *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*, p. 173-194. Sobre a questão da violência nos primeiros Concílios, interessa a obra: JENKINS, P., *Guerras Santas* (particularmente o capítulo 1). Para visão de conjunto sobre os Concílios, ver os clássicos: ALBERIGO, G. (Org.), *História dos concílios ecumênicos*; JEDIN, H., *Concílios Ecumênicos*.

7 Quem fizer a penitência de acompanhar-me até o fim do opúsculo, descobrirá que minhas suspeitas críticas desaguarão, como natural processo do desenvolvimento do texto, na herança deixada pelos espíritos que foram libertos após o Concílio, isto é, as vagas teológicas modernas e pós-modernas que pautam, atualmente, a compreensão do evento cristianismo como religião palatável a tudo e a todos. Mas vamos por partes...

A paz de Cristo

O Concílio Vaticano II teria sido diferente dos demais Concílios da Igreja, posto que convocado não para combater alguma doutrina aleivosa, mas para, visando o presente e o futuro, encontrar-se com a realidade que circundava a Igreja que, nela, parecia tal qual entidade em mundo paralelo, desgarrada da vida real das pessoas e das sociedades. Portanto, não teria sido Concílio feito para separar joio de trigo, mas *pastoral* (afinal, o que significa exatamente isso?), destinado a rejuvenescer a Igreja que teria se aboletado no passado, inclinada às *ranzinças* mal dispostas com a vida, a condenar tudo que fosse novo ou que não pedisse bênção à Santa Madre.

Conforme José Comblin, “a palavra ‘pastoral’ queria exprimir exatamente a intenção de João XXIII quando convocou o Concílio. Não se tratava de repetir fórmulas dogmáticas já definidas, nem de aumentar a lista dos dogmas com algumas unidades a mais”⁸. Aliás, é interessante ler todo o texto do artigo e sentir, nele, o clima de otimismo com uma “nova” forma de pensar a fé e a Igreja. Mas o que problematizo é justamente uma contraposição – em minha opinião equivocada – entre pastoral e dogma, pastoral e doutrina. Compreendo que há – ou deveria haver – uma natural mutualidade entre ambos, isto é, pastoral e doutrinas de fé. O que me parece, entretanto, é que, dizendo o Concílio ter sido pastoral, e não dogmático, se faz uma separação artificial ou equivocada entre os termos, ou talvez – conforme possíveis leituras sobre a Teologia da Libertação e sobre o recente Caminho Sinodal Alemão – faz com que, de alguma forma, a doutrina esteja diretamente atrelada (e dependente) da pastoral, e não o inverso, como parece (?) ter sido na Igreja pré-Vaticano II. Mas, claro, mesmo nela não deixaria de haver, de alguma forma, um encontro, digamos, dialético entre doutrina e pastoral. O que me causa estranheza é a não consideração desses dois elementos como complementares ou circulares, ao se fazer uma separação artificial entre eles, ainda que com a boa vontade em dar destaque a um deles sem, necessariamente, negar o outro.

Um Concílio - finalmente! - conciliador, sem condenações explícitas, mas pastoral, compreensivo e dialogal em relação ao mundo moderno. A psicologia da Mãe Igreja teria sido mudada, amadurecida? Já não mais castigos e maldições, mas, como hoje se diz, uma DR, Discussão de Relacionamento com os filhos adolescentes ou crescidos educados por outros padres e outras mães que não tardaram a surgir a partir dos fins da Idade Média (particularmente aqueles iluministas iluminados e seus descendentes).

Podemos dizer que o Concílio Vaticano II foi um concílio “otimista” em relação ao mundo envolvente à Igreja e a ela própria? Muitos o interpretam assim. Otimista com o progresso, com o ser humano, com a fraternidade entre cristãos, entre cristãos e não cristãos, com a paz, enfim, com a criação de Deus e, de um jeito ou de outro, com o jardineiro que Deus pôs nela e com suas boas artes de jardinagem. Parece ter sido, de fato, um tipo de reconciliação. Mas, ora vejam, os jardineiros, e seus jardins, nem sempre são exatamente ativistas do *Green Peace* ou muito ecologicamente corretos. Basta ver o *fuzuê* que os primeiros jardineiros, de seus nomes Adão e Eva, fizeram, a ponto de plantar inimidade na *Oikoumene* e colher serpentes a dar botes no calcanhar da mulher e Querubins como Anjos de Guarda, mas da guarda do jardim para que o jardineiro não retornasse a ele.

Suspeito que, de certo modo, a Igreja de recuados tempos era mais realista: o mundo, para ela, era feito de Cains, de Torres de Babel, de bezerras de ouro idolátricas, de perversões a fazer corar gomorreus e sodomitas, e de tudo o mais o que a Bíblia e seus posteriores representantes

8 COMBLIN, J., *Vaticano II: ontem e hoje*, p. 2-10.

sempre viram cruamente. Estou também eu a ser cru, injusto, exagerado e pessimista? Talvez. É que, por vezes, o exagero faz tensionar a corda para que melhor se encontre o justo som. Claro, a Igreja também sempre viu o boneco de barro em sua magnitude e positividade, imagem do criador e seu vigário, afinal, não é ela quem diz que a graça supõe a natureza (*gratia non tollit, sed perficit naturam*)⁹? Mas se eu exagero na visão dos males que nos antigamente a Igreja apontava, meio aborrecida, talvez o Concílio Vaticano II tenha também exagerado em sua (re) conciliação com o ser humano e o seu admirável novo mundo, ainda que a tenha realizado como mãe e mestra. Não esqueçamos: o reino da Dinamarca é rico e belo, mas como Shakespeare nos fez saber, há algo de podre nele. E Agostinho, por sua vez, parece ser bastante realista – alguns dirão: pessimista, - em relação ao ser humano, sendo que Tillich, ao desenhar seu pensamento sobre o homem e a mulher em relação a Deus e ao mundo, o relaciona, de certa forma, ao trágico da visão grega sobre o mundo e a vida¹⁰.

Paradoxo: penso que a Igreja pré-conciliar era mais... luterana, ao ter visão mais pessimista do paraíso tornado em vale de lágrimas, e a dizer, como a “louca da casa” nas teses 92 e 93 de Lutero: “Fora, pois, com todos esses profetas que dizem ao povo de Cristo: ‘Paz! Paz!’, quando não há paz! Que prosperem todos os profetas que dizem ao povo de Cristo: ‘Cruz! Cruz!’, quando não há cruz!”¹¹. Pode parecer estranho e contraditório atribuir tal visão à Igreja Católica. Porém, fora do contexto das 95 teses de Lutero, que eram endereçadas à controvérsia das Indulgências (onde, aí sim, a Igreja apaziguava as mentes com suas cartas de perdão), o mote das teses 92 e 93 parecem-me apropriadas à Igreja Católica de séculos distantes que, em minha opinião, era mais realista ou menos otimista em relação ao ser humano e seu entorno.

Mas o Concílio Vaticano II parece ter gritado a plenos pulmões – afinal, a janela foi aberta e o ar se renovou –, “paz, paz!”. Terá sido o Concílio, a seu modo, um Tratado de Versalhes religioso?¹² Paulo VI talvez tenha feito o resumo da Ópera, ao dizer:

Vós, humanistas do nosso tempo, que negais as verdades transcendentais, dai ao Concílio ao menos este louvor e reconhecei este nosso humanismo novo: também nós – e nós mais do que ninguém – somos cultores do homem (...) A religião, que é o culto de Deus que quis ser homem, e a religião – porque o é – que é o culto do homem que quer ser Deus, encontraram-se. Que aconteceu? Combate, luta, anátema? Tudo isto poderia ter-se dado, mas de facto não se deu. Aquela antiga história do bom samaritano foi exemplo e norma segundo os quais se orientou o nosso Concílio¹³.

9 Tomás de Aquino sintetiza, em seu gênio, a ideia católica da relação entre a Graça e a natureza: “Ora, pela potência intelectual e pela virtude da fé, o homem participa do conhecimento divino; e, pela potência da vontade e pela virtude da caridade, participa do amor divino. Assim também, pela natureza da alma participa, por uma certa semelhança, da natureza divina, regenerando-se, de algum modo, e como criada de novo (...) E sendo assim, a graça está para a vontade como o motor, para o móvel, ou, o que é o mesmo, como o cavaleiro, para o cavalo; não, porém, como o acidente, para a substância”. (*Suma Teológica*, I-II, questão 110, artigo 4). E na questão 85, anota que “Há um bem inerente à própria substância da natureza humana, que possui sua própria proporção, espécie e ordem; este bem não pode ser eliminado pelo pecado”.

10 TILLICH, P., *História do pensamento cristão*, p. 134-142.

11 *Martinho Lutero*, p. 44.

12 Mas, no caso, terá sido a Igreja o que foi a Alemanha em tal tratado?

13 Paulo VI, PP. Discurso do Papa Paulo VI na última sessão pública do Concílio Vaticano II.. Aliás, o todo do discurso proferido por Paulo VI, no encerramento do Concílio, mereceria um artigo, capítulo ou livro à parte. Escrito pelo sumo pontífice, poderia, em certos pontos, ter sido subscrito por Prometeu.

Pois bem, ouço, de certo modo, como eco do discurso papal, o encontro da Igreja com a modernidade, e os resultados de tal encontro para o cristianismo e suas teologias. Já o saudoso Henrique Cláudio de Lima Vaz, que tinha olhos de lince, via que:

A cultura moderna assume a função de uma instância normativa em face das pretensões de sobrevivência histórica do cristianismo. Essa inversão torna-se mais visível se atendermos ao complexo processo de releitura do *logos* cristão em curso nas alas avançadas da *intelligentsia* cristã contemporânea, segundo a matriz teórico-prática, tipicamente moderna, de absolutização da *práxis* humana no seu intento de demiurgia de um mundo plenamente humano. Ainda é cedo para se medirem as consequências dessa imensa operação hermenêutica que tem como alvo a imanentização definitiva do credo cristão¹⁴.

Sigamos...

Como se reza, se crê...

O Concílio Vaticano II foi conservador... na liturgia¹⁵. Embora a constituição *Sacrosanctum Concilium* não tenha sido a realizadora das reformas litúrgicas, foi, entretanto, a (suposta) inspiradora das reformas, assim se diz¹⁶. Mas não foi justamente a liturgia a ter uma revolução copernicana, sendo talvez o principal pomo de discórdia a levantar rebeliões acaloradas e *non possumus*? Sim, e, todavia, a mais conservadora! A se ver bem as coisas, o fio vermelho condutor das reformas no âmbito litúrgico foi o do retorno às origens, a partir de uma arqueologia que desmistificava supostas eternidades às liturgias romanas em vigor na altura.

Em 2004, Dom Piero Marini, Mestre de Cerimônias Litúrgicas Pontifícias, escreveu um artigo sobre o 40º Aniversário da Promulgação da Constituição “*Sacrosanctum Concilium*”. O texto, originariamente publicado em uma revista teológica, foi reproduzido no sítio eletrônico do Vaticano. Destaco, aqui, alguns de seus trechos:

(...) a Constituição conciliar sobre a Sagrada Liturgia é inteiramente plasmada pelas fontes bíblicas e patrísticas que a inspiraram. Na *Sacrosanctum Concilium*, a Sagrada Escritura foi assumida como norma e juízo para compreender a Liturgia e para reformar a sua práxis. (...) Portanto, existe um vínculo íntimo entre o aprofundamento da Sagrada Escritura e a reforma litúrgica. Já os antigos textos mistagógicos dão testemunho de que o conhecimento da Liturgia não é senão o conhecimento da Escritura. (...) Se a Escritura é o manancial de que deve haurir a renovação da Liturgia, a práxis litúrgica primitiva das Igrejas dos Santos Padres, ou seja, a *‘pristina Sanctorum Patrum norma’* deve considerar-se como a norma e a regra inspiradora da própria reforma. A práxis litúrgica das Igrejas dos Santos Padres torna-se uma forma originária da Liturgia cristã, sobre a qual a vida litúrgica da Igreja de todas as épocas é chamada a medir-se e a averiguar-se. Precisamente por este motivo, a Liturgia deve voltar à simplicidade originária¹⁷.

14 VAZ, H. C. L., *A cultura e seus fins*, p. 154-155.

15 Uso aqui o conceito *conservador* no sentido de se conservar o que havia na aurora da Igreja, ao se ensaiar certo tipo de retorno às ideias, formas e práticas do cristianismo em seus inícios, tornando o cristianismo original ou primitivo um paradigma (critério) a ser preservado – ou conservado – diante de seu posterior desenvolvimento histórico, inclusive litúrgico, que teria se afastado do cristianismo das origens, ou mesmo o deturpado.

16 Tenho minhas dúvidas se a substância do que se encontra em tal documento tenha sido suficiente para as reformas litúrgicas do modo como ocorreram. Mas, vá lá...

17 MARINI, P., *No 40º aniversário da promulgação da constituição Sacrosanctum Concilium*. Ainda é proveitoso citar, sobre o tema, definições de dicionários especializados, como: “A reforma litúrgica do Concílio Vaticano II baseou-se no

Se os que se dizem enamorados da Tradição defendem as liturgias tridentinas por entenderem que elas estão ancoradas no desenvolvimento orgânico das formas cultuais na Igreja romana¹⁸, as reformas litúrgicas inspiradas no Concílio Vaticano II teriam cavado um pouco mais o sítio arqueológico, encontrando camadas mais profundas e anteriores e, a partir delas, ensaiado uma volta às origens (ah, as origens, sempre elas! A musa dos idealistas de todos os matizes!). Talvez, escavando um pouco mais, teriam chegado até Corinto, com seus vários dons e múltiplos ministérios (terá a Renovação Carismática Católica, também, usado da pá, peneira e pincel?); ou, quem sabe, teriam chegado ao Templo e às sinagogas em que se reuniam os judeu-cristãos nas frescuras dos primeiros tempos após a Ascensão de seu Senhor? Paremos por aqui, pois, tudo bem cavado, chega-se ao paraíso, em que não havia templos ou cultos, pois Deus passeava nele durante a brisa da tarde (Gn 3,8). O latim foi abolido; seria justo ser substituído pelo grego ou pelo aramaico da aurora do cristianismo? O sacerdote celebra *versus populum*; reclinado à mesa com os convivas, não seria mais oriental e hebraico?¹⁹ À Eucaristia é reavivado seu apelo de ceia fraterna; melhor seria o *ágape* mais substancioso dos primeiros tempos?

Perdoem-me se aqui há sinais de alguma ironia que, creiam-me, são sinais pedagógicos. O ser humano, particularmente o idealista, costuma ser romântico. Os liturgistas – de todos os matizes e tendências – também o seriam? O romantismo do *in illo tempore* uniria as almas tridentinas aos espíritos reformadores a partir do retrovisor? Afinal, os extremos se tocam!

Não percebo – como percebem os assim denominados “tradicionalistas”²⁰ – que a liturgia teria sido, de alguma forma, adaptada para o “homem moderno”, castrada de seus signos e elementos mais profundos, ou tido sua linguagem atualizada para os “novos tempos”. Ao que eu saiba – embora eu pouco saiba – os peritos pretenderam ser modernos sendo antigos; fazer o novo do velho²¹, ou melhor, trazer à liturgia o que a ciência litúrgica, no seu desenvolvimento, havia entendido do espírito do culto cristão a partir de suas origens judaicas, apostólicas e da chamada Igreja primitiva²². Se, de fato, foi isto feito e, se feito, se foi bem feito e, se bem feito, se se deveria tê-lo

diálogo científico com as primeiras fontes sobre liturgia e, com isso, na compreensão litúrgica da Igreja primitiva de um lado; do outro lado, na vontade de levar os fiéis para uma participação mais ativa” (URBAN, A; BEXTEN, M., *Dicionário de Liturgia*, p. 226).

18 “O Ocidente sentiu sempre muito mais o elemento histórico; por essa razão Jungmann tentou resumir a opinião do Ocidente na expressão ‘Liturgia que se formou’, a fim de aludir à continuação dessa formação – através do crescimento orgânico – e não de uma acção autónoma. Visto assim, a Liturgia não se pode comparar com um aparelho que nós produzimos, mas sim com uma planta, ou seja, com o orgânico que cresce e cujas leis de crescimento definem as possibilidades de outra evolução” (RATZINGER, J., *Introdução ao espírito da Liturgia*, p. 123).

19 Ratzinger, citando o famoso liturgista Louis Bouyer, nos esclarece que “a ideia de que a celebração *versus populum* tenha sido a forma original da Última Ceia, baseia-se simplesmente no conceito incorrecto de um banquete cristão ou não cristão da Antiguidade. Nos primeiros tempos cristãos, nunca o dirigente de um banquete teria tomado lugar diante dos outros participantes. Todos estavam sentados ou deitados no lado convexo de uma mesa em forma de sigma ou de ferradura (...). O carácter de convivência de um banquete era realçado precisamente pela ordenação oposta de lugares, isto é, todos os participantes estavam sentados ou reclinados do mesmo lado da mesa” (RATZINGER, J., *Introdução ao espírito da Liturgia*, p. 58).

20 Refiro-me, com tal termo provisório, insuficiente e mesmo contraditório, a grupos e pessoas que manifestam discordâncias – desde as amenas às insolúveis – em relação às reformas litúrgicas do Concílio Vaticano II. E quando digo “reformas litúrgicas” tenho em mente, principalmente – mas não somente – a reforma do missal romano e da estrutura litúrgica da missa.

21 Embora Jesus tenha advertido de que “ninguém põe um remendo de pano novo em roupa velha, porque o remendo puxa parte do tecido e o rasgão torna-se maior” (Mt 9, 16).

22 Quando eu era estudante de Teologia, tive um professor de Liturgia que dizia que o celebrante não deveria pegar o cálice e o pão ou hóstia em suas mãos, na hora da consagração, elevando-os, posto que na ceia judaica de páscoa a bênção sobre os alimentos à mesa não era feita com o pai de família os pegando em suas mãos e os elevando (não fui um Tomé a ir aos antigos alfarrábios para verificar a exatidão da informação. Mas, para o que aqui importa, não interessa). Igualmente, em tempos já idos, um padre jesuíta – aliás, liturgista, - me havia dito que não se deveria ajoelhar no momento

feito, é outra questão, que deixo para as fraternas refregas entre aqueles os quais Jesus desejou serem reconhecidos pelo sinal do amor mútuo (Jo 13, 35), e Paulo, que não era Deus e, por isso talvez, fosse mais realista, exortou com o pedido de que, os da mesma fé, se suportassem uns aos outros (Ef 4, 2).

Não posso deixar, entretanto, de concordar com Scruton, ao fazer luz sobre um princípio que julgo fundamental, isto é, que “as mudanças na liturgia adquirem uma importância decisiva para aquele que crê, porque são alterações na sua experiência de Deus – caso se queira seguir o pensamento de Feuerbach, são modificações relativas ao próprio Deus”²³. E, concordando com Scruton, discordo, *data vênia*, de Clodovis Boff, que diz:

Confrontada com o perigo da redução da Igreja ao terrestre e social, a atual controvérsia entre conservadores e progressistas, aguda no campo litúrgico, resulta ser de escassa significação. É como discutir, numa casa que se deteriora, se no almoço se põem os talheres antigos ou novos²⁴.

Porém, a liturgia tem relação com o cardápio do almoço, e não apenas com os talheres; e não sou eu quem o diz, mas a Igreja que tem por aforismo *Lex orandi statuat legem credendi*. As fórmulas litúrgicas contidas no Novo Testamento balizavam a correta expressão da fé, e vice-versa. Portanto, as questões litúrgicas não me parecem algo acessório, mas *theologia prima*. A liturgia é a linguagem que traduz a fé e, portanto, há aqui uma dinâmica circular, caso assim queiramos apresentar a questão, isto é, as formas do culto refletem e representam as formas do crer, e vice-versa, e ambas, em sua *unidade relacional*, moldam o que seja a vida cristã, sua identidade, seu *ethos*, e, como lembra-nos Scruton, moldam nossa imagem de Deus, nossa relação com Deus e com os sentidos para a vida que d’Ele recebemos. Também o Catecismo católico afirma que “reza-se como se vive, porque se vive como se reza”²⁵. Portanto, a ortodoxia do culto não é um detalhe na/da ortodoxia da fé²⁶. E basta que tenhamos olhos, ouvidos, sentidos – abertos e atentos – para tal constatação.

Os caminhos da alteridade levam a Deus

E por falar em suportar ou tolerar, o Concílio Vaticano II terá sido tolerante em relação às demais Igrejas cristãs (ou *comunidades cristãs*, caso zelemos pela ortodoxia da eclesiologia católica)²⁷, e em relação às religiões não cristãs. E, por suposto, penso que o Concílio se rendeu a Kant, e canonizou a liberdade de consciência e religião. É preciso ser intelectualmente honesto: embora o alcance de meus conhecimentos e de minhas reflexões seja de uma pobreza absurda, eu não posso deixar de concluir o que me parece óbvio, isto é, particularmente em tais assuntos a Igreja que sur-

da consagração, pois ninguém celebra um banquete ajoelhado. De fato, se a celebração eucarística for só uma refeição fraterna... E por aí vai... Com tais exemplos, contudo, não faço desmerecer a seriedade da contribuição que eminentes representantes do movimento litúrgico, como Odo Casel, Pius Parsch e Romano Guardini, entre outros, ofereceram para a compreensão do mistério pascal e eclesial. Apenas anoto o espírito do retorno às origens, às fontes.

23 SCRUTON, R., *The Philosopher on Dover Beach*, p. 115.

24 BOFF, C. M., *A crise da Igreja Católica e a Teologia da Libertação*, p. 33.

25 *Catecismo da Igreja Católica*, n. 2725.

26 Sim, sei que a palavra *ortodoxia* não anda na moda – por diversas razões – nas atuais teologias ilustradas. Porém o que aqui vou escrevendo não tem as luzes das contemporâneas ideias ilustradas, isto é, as luzes de suas... ora vejam: ortodoxias (sic).

27 Quanto à questão, vide a Declaração *Dominus Iesus*.

ge do Concílio Vaticano II é diferente – às vezes bastante diferente – da Igreja anterior ao egrégio Concílio. E, assim, não faço juízo de valor, apenas juízo de diferença, e ao que lê o que se escreve caberá, se assim o desejar, fazer o seu juízo de valor.

A Igreja, bem vista sua história, como qualquer instituição e como qualquer organismo vivo – posto que composta por gente -, não permaneceu a mesma (a mesma qual?) durante seus séculos de atividades. Parece-me evidente que a Igreja, após Constantino, não era a mesma Igreja da época das catacumbas e dos mártires; a Igreja de Inocêncio III diferia da Igreja da Era carolíngia; a de Trento era bastante outra em relação à da Idade Média; a do século XIX já tinha novos rostos relativamente à de Trento. Tal fenômeno natural sempre ocorreu, menos ali e mais lá, neste ou naquele aspecto, enfim, mais ou menos conforme corremos nossos olhos nos séculos que se sucederam após Jesus. Contudo, em certas questões de fé e doutrina, me parece ter havido sempre um desenvolvimento orgânico sobre certos assuntos de caráter central ou inegociável. O Concílio Vaticano II, entretanto, em sua abertura dialogal e fraterna, particularmente no campo do olhar para outros cristãos e outras religiões, parece-me algo profundamente novo, a revolucionar, de alguma forma, seja em seus pressupostos filosófico-teológicos, seja em sua prática pastoral, princípios e práticas até então vistas por outro ângulo em quase dois milênios de história da Igreja. Claro, pode-se fazer uma análise sociológica e mesmo estratégica de tais mudanças, mas a questão de fundo será sempre a doutrinal.

Sempre houve, na Igreja, vozes individuais ou grupais que refletiram, de alguma maneira, dimensões teológicas e de vida ecumênicas e dialogais com os campos diferentes ou opostos de fé. Afinal, a Igreja – e sua fé – nunca foi um bloco monolítico, e a própria existência de concílios para a deliberação do que era ortodoxo ou heterodoxo prova a diversidade que sempre esteve a reinar entre aqueles que se entendiam e se entendem como herdeiros do Cristo e de sua mensagem²⁸. Enfim, de uma forma ou de outra, as sementes de tais dimensões de abertura à alteridade religiosa podem ser encontradas em muitos nomes do passado, como os de Francisco de Assis, Raimundo Lúlio, Nicolau de Cusa, Matteo Ricci, só para citar alguns nomes de vulto. Mas aqui há cizânia, pois alguns discordarão e dirão que mesmo estes não eram assim tão mansos e compreensivos com as religiões alheias.

De fato, mesmo estes e seus congêneres estavam anos luz de distância do novo trazido pela *Unitatis Redintegratio* e *Nostra Aetate* (e mesmo da *Ad Gentes* e *Dignitatis Humanae*). Francisco de Assis buscou o sultão para dialogar com ele ou para convertê-lo? Queria ser mártir da fé! Enfim, basta ver o que seu primeiro biógrafo, Tomás de Celano, narra a respeito de tal encontro e das expectativas do santo. Mas, claro, mesmo aí já há um avanço: tenta-se converter pelo diálogo. E noutros se tenta conhecer o diferente – e mesmo assimilar muito de sua cultura – visando... a conversão do “infel”! Não foi assim com os mártires jesuítas do Japão no século XVIII, e com os mesmos jesuítas nas reduções indígenas desde o sul do mundo? E, no entanto, já era um avanço! Mas avançar até onde? Ou o jesuíta se convertia ao xintoísmo, ou o xintoísta se convertia ao cristianismo, dependendo da verdade que viesse à luz. O livro *O silêncio*, de Shusaku Endo, também vertido à Sétima Arte por Martin Scorsese, é um ululante relato sobre o que aqui é dito.

Da ilha do sol nascente, vamos ao continente! Talvez o jesuíta Ricci seja um ícone do modelo de inculturação, assimilando vários costumes da cultura chinesa ao cristianismo, e mesmo se apresentando, ao povo da terra – ou Império - do meio, não como sacerdote, mas como “cientista”

28 Os concílios, contrariando o seu mestre, pretenderiam separar, já agora, o joio do trigo (Mt 13, 28-30)? É – ou parece ser - a tentação sempre incontornável e irrenunciável.

(ou sábio, erudito), posto que tal alcunha – para o confucionismo estatal - tinha maior interesse para os que miravam mais os benefícios dos conhecimentos e tecnologias ocidentais do que sua religião. Contudo, para ele também valeu a velha máxima jesuítica (ainda que oficiosa): *entrar com a deles, sair com a nossa*. E, no mais, o apóstolo Paulo é nesse sentido, bem vistas as coisas, o primeiro jesuíta (1 Cor 9, 20-23). Resumindo: o diálogo, a inculturação, a convivência e assimilações culturais tinham por objetivo, ao fim e ao cabo, evangelizar, levar a mensagem do nazareno para pessoas e povos, ou, em teologuês “chulo” e arcaico: converter (sic).

Mas nos (pós) modernos tempos, em que a verdade é de cada um (e passar bem!); nos tempos da privatização da religião, o diálogo tem como objetivo alcançar a paz e o mútuo conhecimento, realizar trocas culturais e sapienciais, e, no mais, cada um na sua. A verdade se torna tema privado, experiencial, e o que importa no fundo – ou seria no raso? – é o mútuo respeito e a paz. É bonito! É bom! É necessário! Mas é tudo?²⁹

A Igreja, porém, em sua face oficial, sempre foi ciosa – aliás, como o Deus bíblico (Ex 20, 5), – de exclusividade e sempre parece ter entendido que o farol da verdade a apontar o porto seguro aos naufragos deste mundo de mares revoltos era ela, e só ela. E isso desde sua gênese, como atesta o sangue dos mártires que preferiam a imolação ao simples ato de acender um inócuo incenso num panteão romano. Qualquer um que abra um livro sobre a história da Igreja, ou que leia seus documentos menos recentes, terá a certeza – ao menos, até o momento, eu a tive, – de que a Igreja, a instituição Igreja Católica Apostólica Romana, não costumava ter bom ânimo relativo às vizinhanças, próximas ou longínquas, dos que nela não congregavam. Então, o que aconteceu durante e após o Concílio Vaticano II para tão grande e inédita mudança de rumos em seus dois milênios de existência?

Tenho claro que o Concílio Vaticano II foi o desaguar de vários moinhos teológicos que já rodavam na Igreja, aqui e acolá, há tempos; e o século XX, com toda sua dinâmica cada vez mais global e tecnológica, foi o século *kairótico* a facilitar e permitir que, num Concílio, tais moinhos se transformassem em potentes usinas, aposentando, um pouco à força, os demais moinhos existentes até então. Alguns desses moinhos que se tornaram usinas no famoso Concílio: Movimentos Litúrgico, Bíblico, de Leigos, Ecumênico, a *Nouvelle Theologie*.³⁰

É necessário, entretanto, tentar compreender a cosmovisão que rege – ou regia – a Igreja em sua interpretação e sustentação do cristianismo. Para tanto, poderíamos citar muitos documentos eclesiais, assim como teólogos e santos, desde as origens do cristianismo até décadas antes do Concílio Vaticano II. Iguamente poderíamos – para perceber tal cosmovisão e sua filosofia subjacente – invocar diretamente alguns textos bíblicos. Mas para poupar, a quem me acompanha,

29 A dada altura alguém poderá se perguntar como eu, particularmente, entendo o cristianismo em suas dimensões ecumênicas e dialógicas. Enquanto profissional da área da ciência da religião, tenho como norma o princípio da *epoché*, da suspensão de juízos (embora o presente texto tenha na teologia sua ênfase maior). Já como teólogo, e particularmente como cristão, não é possível, no presente espaço e em seus objetivos, desenhar como penso a questão, mas apenas indicar minha admiração por Charles de Foucauld (1858-1916) no que diz respeito ao assunto. Todavia, no presente texto, coloco-me – propositadamente – *fora da curva* das conversas e dos dogmas já convenencionados sobre os temas que aqui são expostos. Mas, enfim, não é este o ponto! O ponto – e é o que nos interessa –, é constatar – posto que me parece constatação objetiva –, que a Igreja, *na maior parte de sua história institucional*, tinha outra substância quanto à relação com outras religiões e comunidades cristãs, diversamente daquela da Igreja pós-conciliar. E isto em um ponto fundamental para toda sua compreensão e a do seu cristianismo, isto é, a da exclusividade de Jesus e da própria Igreja.

30 Quanto aos movimentos que prepararam o Concílio, veja LIBÂNIO, J.B., *Igreja contemporânea*. Também é possível ler o Concílio Vaticano II como uma reunião anti-*Syllabus Errorum* de Pio IX, isto é, resposta às condenações – presentes no *Syllabus* – das teses ditas “modernistas”. Outra possível chave de leitura: a reabilitação das ideias conciliaristas do século XV. Seria possível escrever um livro a interpretar o Concílio Vaticano II sob estes dois prismas, particularmente o primeiro.

da exaustão prolixa, me aterei a apenas um versículo bíblico que, afinal, remete a quem interessa, isto é, Jesus, fundamento e razão do cristianismo. Lá está em Jo 14, 6: “Respondeu-lhe Jesus: *Eu sou o caminho, a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai senão por mim*” (grifos meus)³¹. A partir daí poderiam ser acrescentados outros textos – de semelhante teor - que remetem a Jesus, Paulo e demais autores do Novo Testamento. Fato é que o Novo Testamento está, aqui, em pleno acordo com o espírito do Antigo Testamento, isto é, denota a ideia da exclusividade de um único Deus, um único povo reunido por Ele, enfim, a unicidade da verdade. Assim a Igreja – conforme a leitura que faço de sua história – primou mais e por mais tempo em compreender e definir a verdade enquanto unicidade (*uma* verdade), e como sendo, *a* verdade, a manifestação do *Logos* (fundamento e razão da realidade, Jo 1,1-3; Cl 1, 15-17) em Jesus.

Ao versículo acima é necessário, aqui, acrescentar outro texto, isto é, aquele pelo qual a Igreja se compreende como a legítima e autorizada intérprete da verdade que Jesus disse ser. Pois, se Jesus é o critério da verdade, e ele mesmo a verdade, surge então a pergunta: mas qual Jesus? O interpretado pela Tradição e chaves do Magistério católico, apoiados, claro, na clássica passagem de Mt 16, 13-19³². Portanto, uma verdade e uma intérprete da verdade: eis o cristianismo e o catolicismo, em seus rostos oficiais, até o Concílio Vaticano II. E eis que o Concílio Vaticano II – que, claro, de forma alguma rejeita os dois textos bíblicos acima citados, mas os sustenta, - terá introduzido outra expressão derivada da língua latina, mas em italiano: *ma non troppo*. E introduz modulações ao espírito da verdade do cristianismo (relativamente a outras religiões) e da autoridade da Igreja (em relação aos demais cristãos não católicos). Não que tenha renunciado a ambos os conceitos de verdade e autoridade derivados dos textos bíblicos acima citados! Mas introduz neles e para eles novas perspectivas a partir da consciência de alteridade que na Igreja, madura de séculos, teria surgido.

Mas basta uma breve passada de olhos no *Compêndio dos Símbolos, Definições e Declarações de Fé e Moral da Igreja Católica* (vulgo Denzinger) para compreender o que a Igreja - em idos tempos, mas em quase a totalidade de sua história, - pensava e afirmava sobre outros credos religiosos. É bem verdade que a Igreja não incentivava atos de intolerância, chegando mesmo a exortar aos mais exaltados com a fé alheia à sua, a que se tornassem tolerantes (“suportar”), por exemplo, com a fé dos judeus (III Concílio de Latrão, em 1179 e Constituição *Licet perfidia iudaeorum*, de 1199 [reparem o título do documento]), e a não força-los à conversão (embora os cânones 67 a 70 do IV Concílio de Latrão prescrevessem leis discriminatórias contra os judeus). Mas, para o que aqui nos interessa, é necessário citar o IV Concílio de Latrão, em 1215, que decreta, contra a “alteridade” em relação aos cátaros, que “existe uma Igreja universal dos fiéis, fora da qual *absolutamente* ninguém se salva” (grifo meu), o que, aliás, só faz definir oficialmente o que Cipriano de Cartago, no século III, já afirmava: *Salus extra Ecclesiam non est*. Em 1949, o Santo Ofício emite decreto para clarificar a expressão, enfatizando que “não só o Salvador ordenou que todas as nações deviam ingressar na Igreja, mas Ele decretou, também, que a Igreja é o meio de salvação, sem o qual nin-

31 Mas Unamuno, por sua vez, nos alerta que “no domingo 30 de novembro desse ano de graça – ou de desgraça – de 1924, assisti aos ofícios divinos da igreja ortodoxa de Santo Estevão (...) e ao ler acima do grande busto pintado de Cristo, aquela sentença, em grego, que diz ‘eu sou o caminho, a verdade e a vida’ (...) *divaguei se o caminho e a vida são a mesma coisa que a verdade, se não haverá contradição entre a verdade e a vida*, se não será a verdade o que mata, enquanto a vida mantém-nos no engano. E isso me fez pensar na agonia do cristianismo, na agonia do cristianismo em si mesmo e em cada um de nós. Mas acaso se dá o cristianismo fora de cada um de nós?” (UNAMUNO, M., *A agonia do cristianismo*, p. 29). Grifo nosso.

32 Relativamente a tal perícopie bíblica, mais informações sobre o tema em: PORTELLA, R., *A fé de Pedro e o Pedro da fé*, p. 9-31. Clássico é o famoso livro de CULLMANN, O., *Pedro, Discípulo, Apóstolo e Mártir*.

guém entrará no reino da eterna glória”³³. Mas o mesmo decreto já se mostrava mais indulgente com os que, por exemplo, teriam o anseio de pertencer à Igreja, mas eram impedidos de fazê-lo por ignorância invencível ou por impedimento externo intransponível. É, parece-me, a antiga doutrina do “batismo de desejo”, - dos catecúmenos dos primeiros séculos cristãos -, alargada.

Enfim, embora o meu intuito, aqui, não seja o de fazer leitura aprofundada sobre a *Nos- tra Aetate* e a *Unitatis Redintegratio*, o leitor e a leitora que já teve estes – e outros – documentos do Concílio Vaticano II sob suas vistas poderá constatar o nível de diferença existente entre tais documentos – e posteriores práticas pastorais neles alicerçadas – e os documentos que, desde a patrística até Pio XII regeram o discurso e a prática da Igreja. O detalhe, que ajuda a entender esta conversão de visão do mundo, talvez possa ser encontrado no fim de *Dignitatis Humanae*, onde se diz: “Consta, pois, que os *homens de nosso tempo desejam* poder professar livremente a religião tanto em particular quanto em público” (DH, 15. Grifo meu). Os “desejos dos homens de nosso tempo”: novos tempos, novos critérios para as *notae ecclesiae*? Aqui nos faz luz Clodovis Boff, ao lembrar que:

De fato, a modernidade pôs o homem no centro, em lugar de Deus. É a virada antropocêntrica: o homem, com sua razão, liberdade e poder, como o novo *axis mundi*. (...) O fato é que a teologia cristã também cedeu à deriva antropocêntrica do espírito moderno, e o fez sem clara consciência de seu preço para a fé³⁴.

Embora o teólogo servita não dirija, propriamente, tal palavra ao Concílio, a dirige às teologias que, talvez não fosse o Concílio, não figurariam atualmente como portadoras de novos paradigmas – antropocêntricos - para a reflexão sobre a fé no contexto da modernidade. No mais: “Porventura procuro eu agora o favor dos homens, ou de Deus? Ou procuro agradar a homens? Se agradasse ainda a homens, não seria servo de Cristo” (Gl 1, 10). De fato a Escritura Sagrada – ar- risco dizer - pouca simpatia tem pelos modelos e medidas da modernidade.

O saudoso dominicano Frei Mateus Rocha, em seu saboroso, simples e leve livro *Quem é este homem?* (como nos faz falta livros assim!), embora não se refira, claro, à temática em questão, expõe a boa medida teológica, ao dizer que “a fé é, sim, uma luz. A luz de Deus sobre o mundo, sobre a história, sobre o bem e o mal, sobre a morte, sobre o próprio Deus. A fé é um olhar de Deus sobre a verdade última das coisas e de nós mesmos. Crer é enxergar com os olhos de Deus”³⁵. E cita, por complemento, todo o texto de 1 Cor 2,9-16, em que destaco:

Ora, nós não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus, a fim de conhecer os dons que Deus nos fez. E falamos destas coisas, não com linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas com a linguagem ensinada pelo Espírito, que exprime em termos de Espírito as realidades do Espírito (1 Cor 2,12-13. Cito a perícopes a partir da tradução que se encontra no livro).

Por vezes, entretanto, parece que a Igreja e, particularmente, teologias contemporâneas – que a representam ou que a sustentam, ainda que à sua margem ou oficiosamente, – flertam com outras luzes e com outros olhares que, ao fim e ao cabo, reinterpretem e mesmo anulam a luz e o

33 BRANTL, G., *Catolicismo*, p. 127.

34 BOFF, C.M., *A crise da Igreja Católica e a Teologia da Libertação*, p. 91-92.

35 ROCHA, M., *Quem é este homem?*, p. 122. Recomendo vivamente a leitura de todo o livro, pérola que – com o perdão da ousada comparação - vale o dito evangélico (Mt 13,44).

olhar de que fala o insuspeito apóstolo de ontem, Frei Mateus, e o de anteontem, Paulo.

Mas a verdade do cristianismo estaria, para a Igreja, naturalmente referenciada pela visão bíblica e pela especulação filosófica, e esta última a tentar compreender, ao nível da razão, a revelação bíblica. Acreditava-se que as questões da fé, da teologia, só podiam ser bem tratadas e resolvidas a partir de cima, *solvitur in excelsis*.

O Concílio Vaticano II, porém, consagrou – assim suspeito – uma mudança de perspectiva no coração do cristianismo, e isto se fez, particularmente, na compreensão cristã sobre a unicidade da verdade. De alguma forma podemos encontrar as raízes de novas perspectivas relativas à verdade em Duns Scotus e Ockham³⁶, e tais raízes – que também o são da modernidade – terão brotado definitivas, enquanto pensamento ou sentimento da Igreja, só no Concílio Vaticano II. Refiro-me ao *Nominalismo* que, no Concílio, parece ter saído vencedor, a enterrar o realismo tomista. De quebra, sepultou também Platão e, principalmente, Aristóteles em suas versões batizadas³⁷. Para ser simples e claro: se não existem *universais*; se não existem *arquétipos* na “mente divina” sobre a *res*³⁸; se o que existe é sempre único e, ao fim e ao cabo, inalcançável no que concerne a uma suposta essência e natureza, então, parafraseando Dostoiévski, se não existem universais, tudo é possível. O Concílio Vaticano II – e, particularmente, sua posteridade –, é o Concílio do humanismo existencial e da consciência kantiana. Não é a verdade que desaparece; é seu conceito que muda.

O pluralismo, filho distante e dileto do Nominalismo, introduziria a polissemia da(s) verdade(s) e a subjetividade, em contraposição à unicidade da verdade, ou à sua não contradição. Ora bem, caso existam verdades objetivas, então tais verdades serão necessariamente unas, não contraditórias (G.K. Chesterton – e o cito de memória – talvez tenha querido dizer algo do tipo ao afirmar que “chegará o dia em que teremos que provar ao mundo que a grama é verde”). A não objetividade, ou a não adequação do intelecto à realidade, à coisa, é o princípio da pluralidade e do subjetivismo. Da mesma forma, se não existem universais *a priori*, o que existe são particulares adidos às experiências subjetivas. De outra forma: se não existe verdade objetiva, não existe erro objetivo.

A unicidade e a objetividade da verdade corresponderiam, na filosofia católica devedora

36 Para a compreensão de como estes dois franciscanos medievais iniciam mudanças de paradigmas na metafísica, indico SCHERER, D., *A raiz antitomista da modernidade filosófica*, p. 145-163.

37 Embora os cristãos confessem, no Credo, a fé na ressurreição dos mortos...! O cristianismo ocidental uniu o idealismo platônico ao realismo aristotélico. Mas é bem verdade, também, que há distâncias entre o pensamento hebraico-bíblico – cuja ênfase é no fazer e na história – e as filosofias helênicas, centradas na questão do Ser. Mas a patrística e a Idade Média souberam realizar a síntese entre o pensamento clássico helênico e o sentir semita, posto que a figura de Jesus os contemplaria a partir da ideia do Verbo (Palavra ativa e criativa de Deus, na concepção de cariz bíblico) e da ideia do *Logos* (fundamento e razão da realidade, na concepção afeita ao pensamento clássico grego). Assim, “a verdade fundamental nele [Jesus] visível é essencialmente universal e, portanto, capaz de abranger qualquer outra manifestação da verdade. Por essa razão os teólogos primitivos não tiveram escrúpulos em utilizar todas as verdades filosóficas gregas à disposição e tudo o que foi possível do misticismo oriental” (TILLICH, P., *História do pensamento cristão*, p. 49). Entrementes, mesmo antes do Concílio, influentes dominicanos já indicavam os limites de modelos gregos, como o do aristotelismo e de sua versão tomista. Assim: “Em questões de observação empírica, tanto Aristóteles quanto Tomás de Aquino eram homens de sua época, que foi definitivamente uma era pré-científica. (...) O registro das teorias de Aristóteles e Aquino no campo da ciência é, em sua maior parte, sem valor, exceto como momento na história de seu desenvolvimento mental” (BRENNAN, R., *Thomistic Psychology*, p. 44). Pois bem: é importante e justo, de fato, peneirar as teorias de ambos *em relação à ciência moderna e sua empiria*. Contudo, não se deve deitar fora, junto com a água suja do banho, também a criança. Acredito que, no plano do conhecimento da alma e da construção teórica de verdades no âmbito da teologia, ambos – e aqui se juntam, também, Platão e Agostinho – revelaram uma sabedoria que a Igreja e algumas das teologias atuais, ao por vezes desprezarem-na, não só negam sua herança mais rica como, também, negariam, a meu ver, verdades de fé conformadas pelo pensamento de tais mestres que se tornaram fundamentais para a compreensão do cristianismo católico (ortodoxo, frise-se!). Mas a modernidade teológica tem relegado, muitas vezes, tais personagens aos porões das bibliotecas, como relíquias antiquadas e não mais plausíveis.

38 As ideias divinas consideradas como universais *ante rem*.

a Tomás de Aquino, à participação no Ser, e o erro, que lhe faria contraponto, corresponderia ao não Ser. Neste sentido a Igreja teria percebido que o não ser é (o) mal, pois que nega o Ser e a realidade, introduz corrupção à ordem do Ser, e o que nega o Ser não tem direito a ser. Traduzindo: o erro (não Ser) não teria direitos em ser (existir), pois é a causa da desordem e do mal. Assim como a verdade do valor da vida é traduzida, de forma negativa, pelo código penal, como o não direito ao assassinato - criminalizado e punido -, o direito à verdade, em sua realidade una e não contraditória, não daria direito ao erro, que introduziria o não Ser na ordem do Ser. Ou seja, o caos na ordem do cosmos; a desarmonia na ordem do que naturalmente deveria ser harmônico. Portanto - e sigo a lógica -, se Jesus é a verdade, toda afirmação que fosse alheia ou contraditória a esta - pensemos aqui nas outras religiões, com seus outros deuses e verdades - não teria direito de ser, por representar a não verdade e sua desarmonia. A lógica desta cosmovisão deita fora a liberdade de consciência e de religião, posto que a consciência, em sua subjetividade contextual e existencial, não poderia estar acima da verdade objetiva das coisas, da realidade, mas antes submetida a elas (sujeito a elas; este era o sentido de *sujeito* - enquanto pessoa -, isto é, alguém que se sujeita, se conforma à realidade). Da mesma forma, se Jesus é a verdade, o que não é Jesus seria a mentira, ou, em condescendente hipótese, equívoco (Mt 12, 30). Eis bastante da Igreja de séculos pretéritos!

É possível ainda realizar, a partir do que aqui foi exposto, outras associações de ideias sobre a questão da verdade, da sua unicidade e do pluralismo. Não por último: o que acima foi expresso possivelmente escandalizará - e como! - a mente e os valores modernos do leitor e da leitora que me seguem, mas não escandalizava a Igreja de tempos pretéritos (ao menos em suas faces mais preponderantes ou oficiais); ao contrário, era parte inalienável de sua visão de mundo.

Seria escusado dizer - por patente que é -, e, não obstante, é sempre necessário lembrar que a lógica acima referida justificou, durante a história, um leque de variadas intolerâncias e violências (e, por suposto, ainda justifica)³⁹. Mas tal não significa, mais uma vez, que, por conta disso, deva-se deitar fora a criança com a água suja do banho. A razão - ou precisamente o conceito que aqui nos interessa -, a verdade, pode servir para dar vida ou tirá-la, para a paz ou a violência (vide Unamuno, nota 30). O problema não pode ser, por evidente, a razão ou a verdade, mas *quem* as articula e *como* as articula. Mais uma vez: nós somos o problema - o velho Adão e, para não dizerem que não sou inclusivo, também a velha Eva -, não a verdade, a razão. Lutero, de certo modo, viu bem, mas não viu tudo. Em seu afastamento da teologia escolástica metafísica, tende a ter, no que concerne a uma aliança entre fé e razão, um juízo negativo, considerando a razão como sendo prostituta. Porém, mais uma vez: não é a razão que é prostituta, mas quem a faz prostituir-se: nós. Da mesma forma, se existe *uma/a* verdade, não é sua razão em ser como é (caso creiamos que assim ela é, una e excludente) a ensejar intolerâncias variadas, mas a pouca inteligência que temos em lidar com ela e enfrentá-la, honestamente, como ela é - ou, mais grave, - a prevalência de nossa *fomes peccati* em sua relação com a verdade. Em um mundo tão visivelmente plural como o nosso, - em que, infelizmente, intolerâncias de todos os tipos fazem do diferente um inimigo, - uma concepção plural da(s) verdade(s) é via mais sensível ou simpática para se pensar a questão da diversidade e da paz, e o Concílio Vaticano II, bem como - principalmente - teologias dele derivadas, foram sensíveis à questão. Mas não se correria assim o risco de se passar ao largo do enfrentamento do

39 Ou, como disse um dos pedagogos de Hans Castorp: "[A ideia do incondicional] desonera a consciência individual e, em nome da finalidade absoluta, santifica todos os meios, também os sangrentos, inclusive o crime" (MANN, T.. *A montanha mágica*, p. 585).

difícil tema da unicidade da verdade, que, afinal, é um tema filosófico e teológico que permeou a consciência da Igreja até então?⁴⁰

A fonte que alimenta, na Igreja pós-conciliar, temas como o da pluralidade das verdades e suas questões conexas, jorra naturalmente de influências acadêmicas modernas e de suas novas cosmovisões. Aqui se torna útil escutar o filósofo Allan Bloom que, embora reflita sobre a postura de estudantes universitários, não deixa de falar da Academia como um todo, de seu espírito moderno. Assim:

Quase todos os estudantes que entram na universidade acreditam, ou dizem acreditar, que a verdade é relativa. Se a opinião for posta à prova, pode-se contar que a reação deles será de incompreensão. (...) A verdade relativa não é uma concepção teórica, mas um postulado moral, uma condição para toda sociedade livre. Pelo menos, é assim que eles encaram o problema. (...) Que se trata de uma questão moral, depreende-se do tipo de resposta que eles dão ao serem desafiados – um misto de descrença e de indignação: “Você é absolutista?”. É a única alternativa que conhecem, proferida no mesmo tom de “Você é monarquista?” ou “Realmente, você acredita em bruxas?”. Esta última provoca indignação, já que alguém que acredite em bruxas poderia ser um perseguidor delas ou um juiz do intolerante tribunal de Salém. (...) Não é o erro, mas a intolerância, que eles aprenderam a recear no absolutismo. O relativismo é indispensável à receptividade, à abertura. (...) A receptividade – e o relativismo que dela faz a única posição plausível diante de tantas pretensões à verdade, de tantas formas de vida e de tantos tipos humanos – é o valor supremo desta época. O crente sincero representa o maior perigo. O estudo da História e da Cultura ensina que o mundo do passado como um todo foi insano, que os homens sempre julgavam ter razão e que isso provocou guerras, perseguições, escravidão, xenofobia, racismo e chauvinismo. O importante não é corrigir os erros e ter razão de verdade, mas sim não pensar, de qualquer modo, que estamos certos⁴¹.

Seja como for, ao final do presente opúsculo apresento o que eu chamaria de *chave hermenêutica* para as convivências humanas a partir desse arcaico e *démodé* conceito de verdade: o amor, particularmente aquele que devemos uns aos outros (Rm 13,8). Até porque o núcleo, a alma da verdade cristã – ou sua substância, para não deixar de fora os atrasados que ainda lidam com esse conceito, - o que lhe dá consistência e a faz ser o que é e como é, é o amor! Mas, sigamos...

A Igreja, desde sua origem, teve uma relação conflituosa (ora mais, ora menos, mas conflituosa) e não dialogal com as demais religiões e expressões culturais que lhe se deparavam (por que será? At 4, 12; Mt 12, 30). As exceções só confirmam a regra! E aqui estou a pensar no cristianismo institucional, em seu rosto oficial, e no catolicismo em particular, claro! Tal postura da Igreja, por certo, não combina muito com a consciência moderna acerca da diversidade e pluralidade, é fato. Mas então o que fazer hoje? Fazer um *mea culpa*, sobre excessos e intolerâncias no seu passado é, como se sabe, sempre atitude bem-vinda. Mas até onde vai essa má consciência, que se sente culpada por erros do passado e pretende redimi-los em formas de teologias, celebrações e diálogos que, *in extremis*, oferece novamente a Cristo em sacrifício para o perdão desse passado pecado?⁴² E, desta vez, o sacrifício não é mais o *de* Cristo, mas o *do* Cristo, o sacrifício de sua exclusividade

40 E ainda seria distanciar-se da questão algum tipo de filosofia perenialista que pretendesse ver um fundo comum a todas as religiões, uma verdade seminal e profunda, ainda que expressa na diversidade de suas manifestações, isto é, conceber a unicidade da verdade enquanto convergência das *almas* ou essências de cada religião - que seriam originalmente unidas em Deus - à sua unidade, ao ponto ômega que tudo unifica (talvez a parafrasear, aqui, Teilhard de Chardin).

41 BLOOM, A., *O declínio da cultura ocidental*, p. 29-30.

42 Freud, como sempre, anda por aqui.

para o cristianismo, que até então o entendia como o caminho e a verdade (Jo 14, 6)!

Por vezes me pergunto o que se deve fazer com os vários textos bíblicos, inconvenientes e que tanto atrapalham nossas modernas consciências, e que apontam, por exemplo, para a exclusividade de Cristo e de seus temas conexos. Talvez o recurso a chamá-los – ou a seus leitores e crentes – de fundamentalistas seja uma boa saída. Ou será melhor dizer que a exegese histórico-crítica e seus sucedâneos teológicos, – por exemplo -, são o caminho e a verdade? Mas, ao fim e ao cabo, será incontornável relegar a Bíblia – ou suas partes inconvenientes – a livro de tempos míticos, encantados e ignorantes, privados das luzes da consciência moderna, de suas ciências e de seu espírito mais evoluído que a deve corrigir e a reinterpretar conforme os novos cânones das sociedades e de seus novos e variados valores. Portanto, ao final, sempre se cairá num certo positivismo repaginado, a justificar nossos estranhamentos modernos – ou crises de fé - diante de textos aparentemente, ou não, tão duros e diretos a respeito, por exemplo, da exclusividade de Cristo.

Pergunto-me também, na mesma direção, se não há uma *colonização* de textos bíblicos – de suas leituras e interpretações –, bem como de dogmas, moral e símbolos, pelo espírito e valores da modernidade (e, quiçá, mais contemporaneamente, daquele espírito que tem por alcunha pós-modernidade). Isto é, conquanto sejam textos, e suas subsequentes doutrinas, originados na antiguidade – e impregnados pelo mundo, valores, sabedorias e cosmovisões da antiguidade – de tais textos e doutrinas fazem-se leituras *a partir* de mentalidades e valores da modernidade que, aliás, como se sabe, nasceram, historicamente, e continuam a nascer hoje, em boa medida, de posturas *anti* ou, na melhor das hipóteses, *areligiosas*, o que, aliás, é refletido em teologias que têm como pressuposto a crítica – ou suspeita - aos próprios fundamentos que a originam⁴³.

Sim, para o espírito de nosso tempo, crer, em contexto pluralista, na exclusividade de Cristo como a via de acesso a Deus, como o *sóter*, parece um contrassenso. De fato são mais fáceis e menos onerosas posturas teológicas plurais, ou ao menos as inclusivistas sobre o assunto, posto que politicamente mais corretas e credoras de aplausos e do *placet* das modernas audiências. Mas são, a partir do ponto de vista dos escritos bíblicos, mais honestamente corretas e adstritas aos textos e teologias neotestamentárias a propósito de Jesus? Não estariam, como no dizer de Agostinho, *bene curris, sed extra viam*?

É bem verdade, entretanto, que Igreja sempre soube dosar, bem antes do Concílio e de sua posteridade, a máxima *extra Ecclesiam nulla salus* – e sua natural correspondência com o *solus Christus* e *sola fide*, ainda que um pouco mais alargados do que em sua versão protestante – com o benefício do tema da *ignorância invencível* que desculparia todo um *orbe* munido de boa vontade (com base em Rm 12, 14-15?); e mesmo Karl Rahner não foi muito além, permanecendo na esfera do cristocentrismo ao formular sua tese do *cristão anônimo*, isto é, fazendo crer que o anônimo ao cristianismo e à Igreja, que se salva, é ainda um *cristão* (ou seja, um “crente em Cristo” que, não obstante, o ignora). O Concílio, na verdade, também não foi muito além, mas o pós concílio e seu espiritualismo – já que povoado de espíritos – tem ido bem além, a flertar com, ou ser obsediado por, espíritos de desmitologização (sic) do dogma de Cristo como a verdade necessária e inalienável⁴⁴.

43 Evoco, aqui, a lucidez e o realismo de Ratzinger, ao afirmar que “o paradoxo fundamental inerente à fé em si é aprofundado pelo fato de a fé se apresentar na roupagem do passado, parecendo até identificar-se com o passado (...). Nenhuma das atualizações, quer sejam chamadas de ‘desmitologização’ no meio intelectual acadêmico ou de ‘aggiornamento’ no meio eclesial pragmático, é capaz de mudar essa situação, pelo contrário: tais esforços confirmam a suspeita de que se trata de uma tentativa desesperada de apresentar como atual o que na verdade não deixa de ser passado” (Ratzinger, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 40-41).

44 A propósito, ver PORTELLA, R., *Ampliando os horizontes de Deus*, 609-627. É bem verdade que Hick não era católico, mas protestante, o que, aliás, reforça a tese de que os horizontes de Deus foram também alargados, na Igreja

Ratzinger, no prefácio à reedição de 2000 de seu clássico *Introdução ao cristianismo*, dá corpo e forma aos espíritos que, desde o Concílio, surgiram no cenário teológico e eclesial. Assim, diz o teólogo bávaro que:

Num plano geral alastra-se certa relativização das diversas religiões, nas quais apesar de todas as diferenças e até antagonismos, só estaria em jogo, em última análise, o lado interior das diferentes formas, ou seja, o contato com o indizível, com o mistério escondido. E muitas pessoas concordam numa percepção que lhes diz que esse mistério não se manifesta por completo em nenhuma religião revelada (...). Uma certeza fundamental do homem moderno, que ele entende também como uma atitude de humildade diante do infinito, consiste na convicção de que não somos capazes de conhecer Deus mesmo, de que tudo o que se afirma e representa a respeito dele só pode ser simbólico.⁴⁵

E conclui com as duas principais consequências oriundas de tais axiomas: a reinterpretação total da figura de Cristo e a mudança por completo do conceito de Deus. Contudo, Ratzinger termina por citar Romano Guardini, que “afirmou com toda a razão que a humildade maior consiste em admitir que Deus pratique mesmo aquilo que nos possa parecer *impróprio, curvando-nos ao que ele faz, e não àquilo que nós pensamos sobre ele e conveniente a ele*”.⁴⁶

De fato, para o espírito moderno, esclarecido e plural, parece impróprio que Deus privilegie *uma* revelação, *um* redentor, *uma* fé. Não é conveniente que tal consciência moderna, tendo em mente Deus em seu mistério e alteridade, inacessível e nomeado de tantas formas e por tão diversas culturas⁴⁷, ceda a um aparente fundamentalismo exclusivista quanto a questões tão sensíveis como a salvação e a verdade enquanto identificadas com apenas e tão somente uma pessoa – Jesus – e com uma, dentre tantas, religiões: o cristianismo.

E aqui, eis entre nós um possível paradoxo: a humildade dessa consciência teológica cristã moderna diante do mistério de Deus não seria, em seu reverso, a recusa a curvar-se ao que ele, Deus, faz e fez, conforme nos diz Guardini? Não seria dizer a Jesus - que afirmara “Eu sou o caminho, e a verdade e a vida; ninguém vem ao Pai, senão por mim” (Jo 14,6), e “fazei discípulos de todas as nações, batizando-os (...) e ensinando-os a guardar todas as coisas que eu vos tenho mandado” (Mt 28, 19-20) -, enfim, dizer a ele que, afinal, o mundo é tão plural, diverso e, portanto, estaria ele, que viveu em passado tão remoto e sem nossas luzes, equivocado em seu particularismo? A verdadeira humildade não seria, ao contrário, dar crédito ao que ele disse – *sine glossa* -, e crer nele e em suas palavras apesar de toda moderna evidência que, entretanto, nos faz pensar como impróprio e por demais radical o que ele afirmou sobre si?

Mateus Rocha já havia descrito o óbvio para os não cristãos, ou para os cristãos laxos: “A maioria dos homens, é certo, não acredita na divindade de Jesus Cristo. ‘É forte demais esta linguagem!’. Um Homem-Deus tem sabor de absurdo. De delírio da inteligência. E os homens preferem a segurança dos sentidos e a luz da própria razão a qualquer aventura do espírito”⁴⁸. O que causa estranheza – embora a teologia liberal protestante dos séculos XIX e XX, de Schleiermacher

Católica, por influências variadas das teologias, filosofias e exegeses de origem protestante liberal. No caso, Hick é das menores influências, mas figura aqui como um ícone da revisão sobre a compreensão das relações entre Cristo, verdade e salvação no bojo de paisagens cristãs recicladas.

45 RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 17.

46 RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 23. Grifos meus.

47 Quanto ao tema, remeto a KNITTER, P., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*.

48 ROCHA, M., *Quem é este homem?*, p. 41.

a Bultmann, já houvesse se pronunciado assim, - é que esse óbvio para os não cristãos ou para os cristãos nominais (aqui vale a pena uma olhadela em 1 Cor 1, 18-25), tenha se tornado óbvio também para muita teologia pós-conciliar, quiçá para boa parte da Igreja. Crê-se ainda, *stricto sensu*, na divindade de Jesus? Em sua única mediação para o conhecimento da verdade e acesso a Deus (1 Tm 2, 3-6)? O que muito se vê, entretantes, são malabarismos teológicos para salvar esta “arcaica” linguagem da fé cristã, transformando tudo em símbolo, metáfora e mito, a fazer boa figura diante das ciências e saberes modernos normativos na Academia. É este todo o esforço?

Não nego, evidentemente, o esforço honesto e ancorado na fé, de teólogos, teólogas e, enfim, da Igreja, em dialogar com os paradigmas da modernidade - o Concílio Vaticano II constituiu tal esforço -, buscando compreender a fé cristã a partir deste diálogo. O problema é que, neste diálogo, os paradigmas modernos têm, comumente, engolido a fé e a ressignificado - ou regurgitado? - a partir de si. Neste ínterim a honestidade e limpidez de Ratzinger nos ajuda:

Se, por exemplo, algum teólogo declarar que a ‘ressurreição dos mortos’ significa apenas que, com persistência, devemos enfrentar a cada novo dia a obra do futuro, certamente não haverá mais escândalo nessa afirmação. Mas será essa uma forma sincera de dizer as coisas? Não seria uma manifestação de desonestidade tentar salvar a atualidade do cristianismo com esse tipo de recurso interpretativo? Quando nos sentimos impelidos a recorrer a esse tipo de saída, não seria melhor reconhecer logo que chegamos ao fim da linha?⁴⁹

Ora bem, para não se chegar a este “fim de linha”, é necessário que o início da linha seja claro, correto e firme, o que significa a confissão da base que sustenta a fé e que, conseqüentemente, deve sustentar o que costumamos chamar de teologia. Assim:

O primado absoluto de Cristo nos situa, não já no campo da teologia, mas da pré-teologia. Estamos aí no nível mais elementar e primário da fé, pois dizer que Cristo é o Senhor é confissão de fé, não tese teológica. Isso é dogma, não *theologoumenon*. (...) Quer dizer: ainda antes de começar a refletir, o teólogo declara, em clima de fé, que só Cristo é o Senhor. (...) Dessa fé nem a Igreja pode dispor ao seu arbítrio, e ainda menos o teólogo. Pois, para falar como Paulo, ainda que ‘um anjo baixado do céu viesse anunciar um evangelho diferente, seja anátema’. (...) Aqui, o teólogo está na posição de qualquer fiel: recebe a fé em Cristo Salvador de joelhos, como iluminação surpreendente e dom imerecido.⁵⁰

Ora, vejam! - diria o ateu Cioran, homem afiado e rápido -, mas não é que justamente assim não é, ou não tem sido! Afinal:

Só conhecendo, em matéria de experiência religiosa, as inquietudes da erudição, os modernos avaliam o Absoluto, estudam suas variedades e reservam seus estremecimentos para os mitos - esses vertigens para consciências historiadoras. Havendo deixado de rezar, comentam a prece. Nenhuma exclamação mais, só teorias. A Religião boicota a fé. No passado, com amor ou ódio, os homens se aventuravam em Deus, o qual, de Nada inesgotável que era, agora é apenas - para desespero de místicos e ateus - um problema⁵¹.

49 RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, p. 43.

50 BOFF, C.M., *A crise da Igreja Católica e a Teologia da Libertação*, p. 118-119. A origem do texto é o debate havido, a partir de 2007, com as publicações de artigos na Revista Eclesiástica Brasileira, em torno da questão do fundamento da Teologia da Libertação. Entretantes os textos de Clodovis Boff, na altura publicados naquela revista, foram reunidos no livro a que se faz aqui referência. Evidentemente que a argumentação do teólogo servita transcende as questões específicas do debate em torno da Teologia da Libertação (ou, diríamos hoje, das Teologias da Libertação, em suas variadas novas faces).

51 CIORAN, E., *Silogismos da amargura*, p. 44.

Hoje, parece, há multidão de teólogos e de teologias neste oráculo de Cioran.

É interessante e útil, como ilustração, ler ou ouvir pessoas que andam na mão contrária em meio ao fluxo dos novos saberes que pautam algumas novas teologias. O pastor batista português Tiago Cavaco – voz protestante um tanto *pop* ouvida em um Portugal ainda culturalmente católico –, costuma circular bem nos meios acadêmicos e da cultura erudita e secular, sendo bem-quisto em tais meios e gozando da simpatia de intelectuais que nunca colocaram ou colocariam seu pé numa igreja protestante. Querido, até que... fale algo que contrarie o que é convencionalizado como político-religiosamente correto em tais círculos bem-pensantes. Em um debate promovido pela rede televisa SIC, de Portugal, em que havia a presença de figuras acadêmicas representativas das consideradas boas e corretas perspectivas de diálogo inter-religioso, Cavaco surpreende e, tentando que sou por espíritos pouco comportados, cometo, aqui, o pecado de fazer sua voz ser ouvida também nesse texto entre nós. Assim:

(...) por outro lado há um risco e uma domesticação nesse diálogo de achatar as religiões como se todas elas, desde que tenham um discurso sobre o sagrado, se limitassem a ser a mesma coisa. Eu acredito que o mundo está a nos mostrar que uma boa parte dos consensos que nós gostamos de construir, eles não são tão consensuais como nós julgamos. (...) O respeito entre as religiões não é uma equalização delas; é isso que para mim, enquanto cristão, torna a religião uma coisa muito séria. (...) Eu não acredito que temos todos a mesma relação com Deus. Eu, se não acreditasse na fé cristã, não seria cristão, portanto, nesse caso eu não sou muçulmano por convicção, obviamente porque não acredito no Islão. (...) Eu tirei um curso de comunicação social na Universidade Nova de Lisboa, em que a catequese lá é que o texto é o que nós queremos que o texto seja; portanto a minha formação foi essa, e no entanto não é isso que eu creio; eu creio que existe uma verdade no texto e que essa verdade é superior a pessoa que o lê; só isso leva a que eu encontre sentido numa verdade superior a mim, e nesse sentido eu a encontro no texto bíblico. (...) Essas coisas que agora estão na moda, as pós-verdades, que é o resultado natural de quando não existe nenhuma verdade além de nós próprios, e nesse sentido eu creio que... – *eu não tenho soluções para isso, antes as tivesse* –, mas o diálogo que eu acho relevante entre as religiões é o diálogo em que nós nos apercebemos de que não estamos de acordo, e que vamos ter que viver; é isso que me entusiasma, é isso que também torna as coisas difíceis, mas é isso que também demonstra numa pessoa que diz que crê em alguma coisa, que o objeto de sua crença é de fato significativo e que a obriga a ir além de si própria (...) ⁵².

É interessante acompanhar, no vídeo, as “caras e bocas”, as expressões constrangidas que as câmeras captam nos demais debatedores. Ali estava alguém que fugia aos dogmas modernos que o debate fazia circular. Mas, quanto ao conteúdo da fala, é preciso esclarecer algo. Os documentos conciliares (em particular a *Nostra Aetate*), não colocaram, é claro, todas as religiões no mesmo nível. Seria absurdo afirmar isso, além de crasso erro de interpretação dos textos conciliares. A pendenga, como já se adivinha, não é tanto a letra do Concílio, mas o que veio após ela. E por sua vez, Cavaco não fala, é óbvio, do Concílio, mas de certos espíritos religiosos e teológicos que, no fundo, acabam por tudo nivelar. E isso também não diz respeito, necessariamente, à reflexão feita por teologias que focam o diálogo entre as religiões e que distinguem diferentes graus de verdades e, mesmo, da revelação. Penso que Cavaco cava, aqui, mais fundo, e dirige sua fala a certo *zeitgeist* que atravessaria, ora mais, ora menos, as mentalidades modernas e, particularmente,

52 CAVACO, T., *As religiões não são iguais*. Os grifos são meus. A transcrição da fala, como é óbvio, segue o ritmo da palavra falada transposta para texto.

pós-modernas, e que não raras vezes também se fazem presentes em teologias e espiritualidades pós-conciliares. E, todavia, a questão para a qual Cavaco chama a nossa atenção, me parece, é a *soteriológica* ligada à da verdade; não a do diálogo em torno de valores comuns às religiões, em vista da paz e do bem-estar humano e social, para os quais todas têm contribuições. O problema, contudo, é justamente certo reducionismo somente para esses aspectos, como se as religiões fossem equivalentes a ONGs, e não sistemas de verdade, transcendência e sentido (*preocupação última*, como definia Tillich), que têm relação com a salvação e a verdade do ser humano e do mundo.

Frisei o fim de sua fala, pois vejo, ali, algo importante ao debate. Miguel de Unamuno viu – sentiu – bem o cristianismo como uma religião agônica, isto é, de luta, de contradições e de paradoxos⁵³. Na verdade o cristianismo, nesse caso, não nega sua origem: o judaísmo. O judaísmo é a religião da luta de Jacó com o anjo (Deus); do protesto de Jó ao Criador; dos dramas dos profetas em suas mensagens e vidas messageiras; da poesia angustiada e aflita de tantos salmos; e o cristianismo, por sua vez, é a religião do homem que é Deus e do Deus que é homem; que chora e que sua sangue; que agoniza e que pede aos seus que deixem pai, mãe, família, tudo, por ele, a ponto de haver contenda e fogo para aqueles que só desejavam a paz (Lc 14, 26-53); religião das angústias e lutas paulinas em suas missões e cartas. Enfim, religião em que ganhar é perder, e perder é ganhar (Mc 8, 36-37). Religião do paradoxo, da agonia!⁵⁴

Portanto, a questão da verdade também é – e o é particularmente no cristianismo, - agônica. Crer na exclusividade de Cristo, da verdade que é ele e só ele (como creram os cristãos desde os apóstolos), é agonia, desassossego, é luta no sentido mais desesperado, mais trágico, posto que em contradição com a vida, com a evidência da diversidade da vida (nossa e dos outros). Cavaco, aqui, não dá resposta irenista e fácil, mas a resposta agônica, difícil, aflita do cristianismo, e reconhece sua angústia: “é difícil, mas temos que [com]viver”! O cristianismo não é só movido pela boa vontade e por consensos que, para a paz, ignore o que, talvez, tenha ele de mais singular. A questão da verdade/Cristo é agonia, drama, luta (conosco mesmo, com Deus e com a realidade que nos envolve), e, ao fim, *mistério*.

Mas tal dimensão do mistério, que também nasce dos paradoxos, parece por vezes escanteadada em teologias contemporâneas, pois quando o conceito de sobrenatural é expulso da teologia, o de mistério também é nela diluído. Para muita teologia atual, parece, só sobrou a história e a sua imanência. Contudo, ainda haverá esperança em dizer que:

Para o cristão, em todo o caso, que se não deixou seduzir pela tentação da imanência, a figura do Transcendente é a de ontem, hoje e sempre (Heb 13, 8): nela, Natureza, Sujeito e História são assumidos no mistério de uma Presença na qual o homem pode reconhecer finalmente sua *imagem* perfeita, sua *verdade* e seu *fim*⁵⁵.

53 Para além do livro já citado – *A agonia do cristianismo* –, recomendo também, para que tem interesse em abordagens honestas e desde as entranhas sobre o cristianismo, mais dois livros do erudito basco-salmantino: *Do sentimento trágico da vida e São Manuel Bueno, mártir*. Aliás, Rubem Alves, que também foi um agônico à sua maneira, bebeu de Unamuno. No campo da arte, músicas como *A lógica da criação*, de Oswaldo Montenegro, e a clássica *Se eu quisesse falar com Deus*, de Gilberto Gil, traduzem o espírito agônico da religião, particularmente do cristianismo.

54 Cioran traduz tal verve agônica do seguinte modo, a acrescentar certa diluição dela a partir do Novo Testamento: “No Antigo Testamento sabia-se intimidar o Céu, se o ameaçava com o punho: a oração era uma disputa entre a criatura e seu criador. Para reconcilia-los chegou o Evangelho: esse foi o erro imperdoável do cristianismo” (CIORAN, E., *Silogismos da amargura*, p. 45). Também Nietzsche, em suas anotações, fez surgir agônica epígrafe que poderia estar no coração e na boca de qualquer místico cristão: *Lux mea crux, Crux mea lux*.

55 VAZ, H.C.L., *A cultura e seus fins*, p. 159. Grifos do autor.

Enfim, seja como for, não deixa de ser verdade o que Régis Debray afirma sobre a alma agônica da religião:

Uma filosofia pode agitar uns cérebros enquanto analisa. Uma religião, enquanto polariza, é uma “fábrica de identidade e, por isso, de dissensão”, de distinção entre nós e eles, de hereges que condenamos ao fogo dos infernos, ao passo que uma filosofia “não tem inimigos nem geografia”. Deve ser por isso que os filósofos debatem e os religiosos cantam⁵⁶.

O pós-concílio foi o Concílio (?): a desencarnação da letra em espíritos

Conforme explicitado até o momento, o que me parece – de certa forma – bastante singular nesse Concílio é propriamente o pós-concílio, ou melhor, as leituras que foram sendo feitas dele. De alguma forma os textos sempre tiveram aberturas para díspares interpretações. Como bem pontua o jesuíta John O’Malley, respeitado estudioso do Concílio:

Certamente a expressão [espírito do concílio] é facilmente manipulada, mas precisamos lembrar que a distinção entre espírito e letra é venerável na tradição cristã. (...) Mais importante, o espírito, *devidamente compreendido*, indica temas e orientações que impregnam o concílio de sua identidade, porque não se encontram em um documento, mas em todos ou quase todos. Assim, o “espírito do concílio”, embora solidamente baseado na “letra” dos documentos do concílio, *transcende qualquer um deles*. Isso nos permite ver a mensagem maior do concílio e a direção que ele apontou à Igreja, *que era em muitos aspectos diferente da direção anterior*.⁵⁷

Entrementes os documentos do Concílio Vaticano II foram identificados, por seus críticos, como ambíguos, dúbios, isto é, refletiriam as tentativas, dos padres conciliares, de formar textos em que posições diferentes ou conflitantes sobre determinados temas pudessem se fazer presentes em um mesmo documento.

Tal constatação não foi somente feita pelos críticos do Concílio, mas prelados acima de qualquer suspeita sobre desconfianças em relação ao Concílio também apontaram a forma como foram gestados os documentos conciliares, como o eminente Cardeal Walter Kasper:

Em muitos lugares, [os Padres Conciliares] tiveram que encontrar fórmulas de concessões, em que, frequentemente, as posições da maioria estão localizadas imediatamente próximas àquelas da minoria, projetadas para limitá-las. Assim, os textos conciliares em si têm um enorme potencial de conflito, sendo uma porta aberta à recepção seletiva em uma ou outra direção⁵⁸.

56 COSTA, J., *O Deus individual e o Demônio colectivo*, p. 5 (citando Régis Debray em seu artigo *Du dialogue interreligieux*, na revista *Le Monde des Religions*, nº 29, p. 19).

57 O’MALLEY, J., *História Católica para a Igreja de hoje*, p. 109 (os grifos são meus). A pergunta é: o que significa “devidamente compreendido”? Quem é o árbitro de tal ortodoxia? Como o “espírito” compreende *devidamente*, por exemplo, a letra que diz que “A Igreja reconhece o canto gregoriano como próprio da liturgia romana. Portanto, em igualdade de condições, ocupa o primeiro lugar nas ações litúrgicas”? (Constituição *Sacrosanctum Concilium*, 116). Também se pergunta: o que é – e até qual sétimo céu vai – o *transcender* os documentos? É sempre a velha batalha do discernimento, ou prova, dos espíritos (e aqui é sempre bom dar uma passada d’olhos em 1 Jo 4, 1-6).

58 *L’Osservatore Romano*, 12 de abril de 2013. Particularmente leio a maior parte dos textos conciliares como bastante ortodoxos e muito bem escritos e fundamentados. Claro, uns mais ortodoxos, outros menos (em relação aos documentos da Igreja pré-conciliar, frise-se).

Não vejo, aqui, mérito ou demérito, isto é, não faço juízo positivo ou negativo desta forma de redigir um documento, posto que, às vezes mais, às vezes menos, todo documento – constituições, regulamentos, códigos do âmbito jurídico etc - que visa reunir em síntese a visão de um grupo grande de pessoas que tem experiências, contextos e ideias diversas – ainda que tenham bases em comum – é negociado, costurado e redigido de tal forma que as diversas tendências de um debate sejam acomodadas. E tanto mais é assim quanto maior e mais diverso o grupo de pessoas que o documento visa e deve representar. Claro, estou aqui falando desde um ponto de vista que valoriza e legitima a diversidade, o plural, o colaborativo e convival. O ônus, então, passa ser justamente certa ambiguidade presente no documento (embora haja quem não veja isso como um ônus). Já um documento que, a visar ser representativo de um grupo plural, só faça refletir a visão de um grupo específico, maioritário ou minoritário - não importa - faz circular outros espíritos bastante diferentes e contrários aos valores do respeito à pluralidade e à inclusão.

Justa ou não a afirmação da dubiedade de certos documentos, o fato é que os textos conciliares serviram para fundamentar vários “espíritos” do Concílio, ou seja, do corpo dos textos foram extraídos vários espíritos, desde os que faziam a leitura hermenêutica da “continuidade” doutrinal em relação aos demais Concílios e documentos do magistério eclesial, – Ratzinger, talvez, tenha sido o mais importante expoente de tal posição -, até os que capturavam nos textos do Concílio (ou seria, para além dos textos, a captura da ideia do Concílio?), espíritos bastante novos, principalmente no que concerne ao culto, ao *status* de Cristo e do cristianismo e à moral (mas não só!)⁵⁹.

É bem verdade que, tantas vezes, um texto ou discurso é lido e interpretado como queremos que ele faça sentido para nós, ou como queremos que ele confirme nossa visão de mundo. A modernidade e o espírito de suspeita que ela traz, aprimorando, por exemplo, as ferramentas da semiótica e das investigações semânticas, mostra-nos que textos e discursos não são límpidos e inocentes. A (suposta) objetividade de um texto ou discurso passa a ser apreciada de forma crítica, *ad nauseam*. Mas não haveria alguma verdade objetiva no texto, independente da pessoa que o lê? Para os filhos de Roland Barthes, parece que não! Mas mais! Jacques Derrida dá um passo além e ensina aos seus filhos a desconstrução do texto, a desconfiância como método, e coroa assim o espírito chamado “legião, por que são muitos” (Mc 5, 9b).

A desconfiância sobre o texto e a desconstrução do discurso, entretanto, são muito mais antigas do que seu famoso teorizador. Que o diga aquela astuta serpente, que propôs a uma famosa dama de outrora que o que Deus havia dito não era bem aquilo, que havia confessados interesses outros naquela proibição, e que, portanto, não morreria quem comesse daquele fruto, mas que teria seus olhos abertos e seria como os desuses (Gn 3, 1-7). É o primeiro relato de desconstrução de um discurso – o do próprio Deus – a partir da desconfiância de seus pressupostos. O contrário de desconfiância, neste caso, é a fé. Sobrou desconfiância, faltou fé. O resultado? O temos diante de nossos olhos!⁶⁰

Pois bem: acredito que os tais “espíritos” do Concílio Vaticano II sejam sinal de algo mais profundo, isto é, da crise de verdade e de fé que a Igreja (e, leia-se aqui, de forma mais específica, de seus representantes e de suas teologias influenciadas pelo historicismo crítico que ventava há

59 O versículo bíblico que reza “a letra mata, mas o espírito vivifica” (2 Co 3, 6) teria sido levado demasiado a sério por alguns, a ponto de, de tudo, só sobrar o espírito?

60 Para a exegese do famoso texto do Gênesis sobre a Queda, ver a interessante análise de SCRUTON, R., *O rosto de Deus*. Talvez, para a serpente exegeta da desconstrução, também ficasse bem dizer a Eva que, afinal, da parte de Deus, “a criação foi o primeiro ato de sabotagem” (CIORAN, E., *Silogismos da amargura*, p. 45).

tempos d'além Alpes)⁶¹, experimentou (e ainda experimenta) na modernidade e, agora mais, na pós-modernidade de *quot capita, tot sensus*. Se a árvore se conhece pelo seu fruto, toda ela depende, entretantes, da raiz que a forma. E a raiz da Igreja – assim se cria – era⁶² a verdade que a formava e a fé que a sustentava. Sem essa base rochosa, os ventos sopram, as marés batem, e a casa... (Mt 7, 24-27).

Entretantes o que apresento do (pós) Concílio é um recorte, com pinceladas impressionistas de cores vivas sobre certos aspectos dele, dentre tantos que há. Pois bem, a cor aqui lançada é esta, a que percebe e torna patente uma crise que o Concílio, mas principalmente os seus “espíritos” e o desenvolvimento eclesial e teológico posterior a ele, desvelou do encontro entre a modernidade (seus valores, gramáticas e *epistemes*) e a fé cristã. Sim, este encontro gerou uma crise de fé e de verdade (em tempo: crise em relação àquela fé e àquelas verdades que pareciam claras na Igreja pré-conciliar), ora mais ali, ora mais acolá, ora mais neste ou naquele, mas, de todo modo, na estrutura e cosmovisão do cristianismo. A Igreja tentou, com coragem, enfrentar essa crise de fé e verdade provocada pela modernidade, mas o fato, ao que me parece, é que continua nela.

Se o Concílio Vaticano II pudesse ser comparado a uma gigante sessão de psicanálise para que a Igreja pudesse entender-se, em sua fé e em suas verdades, diante da modernidade que lhe pressionava, seria preciso saber como, nessa sessão, se resolveu ou se encaminhou a solução de tal conflito e de seus traumas. Isto é, se da sessão a Igreja saiu mais madura e, se sim, o que significa tal maturidade em relação aos seus tradicionais postulados de fé e às suas verdades de antanho. Suspeito que, em muito, as questões relativas ao encontro da Igreja com a modernidade, ou melhor, da fé cristã com a modernidade, não foram muito bem resolvidas, e um pouco da crise atual da Igreja espelha essa relação não bem resolvida.

O Concílio Vaticano II pretendeu, de certa forma, reformar a casa chamada Igreja (e tudo que há dentro dela e a constitui). E não inovou nisso, posto que a casa já passou por várias reformas anteriores. A questão é: qual foi a engenharia adotada na reforma? Os engenheiros anteriores tinham técnicas ora defensivas, ora ofensivas, isto é, procuravam ora defender a verdade e a fé que criam ser o tesouro da Igreja; ora atacavam aquilo que julgavam como perigoso, caso houvesse sua infiltração na casa. Tal engenharia não me parece ter sido adotada, ao menos de forma explícita, no Concílio Vaticano II. De certa forma, foi bem diferente a engenharia. Entendeu-se que a Igreja não poderia mais ficar na defensiva, e muito menos na ofensiva, a condenar o que lhe era alheio. E o diálogo se fez Igreja e habitou entre nós! A Igreja entendeu que poderia dizer a sua verdade e viver a sua fé sem animosidades com verdades e fés diferentes.

De certa forma a *consciência* emergiu como a grande verdade da humanidade e, também, da Igreja. A consciência de cada um, de cada grupo humano, povo e cultura. Além de Kant, quem? Lutero, claro: “agir contra a consciência não é seguro nem honesto”, foi o que disse diante do imperador, em Worms⁶³. A consciência presente nas outras comunidades de fé cristã; a consciência

61 A propósito, ver a análise de WILTGEN, R., *O Reno se lança no Tibre*.

62 Aqui o agônico autor das presentes linhas ficou em dúvida se deveria usar o verbo *ser* em conjugação do presente ou do passado. O usei no passado porque, afinal, o passado pode ter sido o dia de ontem, e assim, a conjugação se torna mais cordata. Mas quem quiser que o conjugue como melhor desejar!

63 E aqui se torna evidente a formação nominalista que teve Lutero. De certa forma passou à história o conceito de consciência a partir de Lutero, isto é, interpretado como o tomar ciência (con[s]-ciência) do que se passa em nós e os imperativos morais e existenciais derivados desse saber, tendo como corolário a subjetividade e o respeito a ela. Contudo, Lyndal Roper, em sua biografia *Martinho Lutero*, alega que o conceito de Lutero sobre consciência era um pouco diverso, isto é, *Gewissen* estaria ligado à certeza e conhecimento, no caso, do significado *objetivo* da Palavra de Deus (sua verdade) para o indivíduo. Assim, era nisso “que ele se referia ao insistir que sua consciência era ‘cativa da Palavra de Deus’” (p.

presente nas outras religiões; a consciência presente em cada ser humano, em cada tempo, em cada cultura. Todos têm direito a viver conforme a sua consciência, ainda que interpretada como errônea e contrária em relação à consciência da Igreja sobre a verdade que julga ter e proclamar⁶⁴. Em Worms a Igreja havia excomungado Lutero com sua consciência. No Concílio Vaticano II a consciência excomungou a Igreja do tempo de Lutero. É a *vendeta!*

Conclusão: o benefício da dúvida

Não foi minha intenção, nas linhas do presente opúsculo, a análise propriamente dita dos documentos conciliares do Vaticano II (e, de fato, em absoluto não a fiz). Não sou especialista a respeito do assunto, e, portanto, deixo aos estudiosos tal escrutínio. Também não pretendi fazer qualquer síntese sobre os aspectos variados e complexos do Concílio Vaticano II. O que aqui está exposto é o olhar de um não especialista sobre algumas questões que, ainda que de forma pobre e incompleta, arrisco a desenhar, invocando a “filosofia” de alguns de seus pressupostos que, a meu ver, causam *ruídos* em relação às Eras pré e pós Concílio Vaticano II. E, ao tentar ouvir tais ruídos, não pretendi dizer que o rosto antigo era mais verdadeiro, bom e belo, ou vice versa. Apenas ouço o ruído – ou será algum zunido somente em meu ouvido? – e presto contas, aqui, de um pouco – mesmo muito pouco – das imagens que me vêm à mente ao ouvi-lo.

O Concílio Vaticano II foi provocado pelo mundo moderno, que questionava e questiona muitas das verdades cridas pelo cristianismo – e por qualquer religião, no atacado, - e de forma mais enfática às cridas pelo catolicismo, no varejo. De certa forma podemos dizer que a Igreja do Concílio Vaticano II cumpriu seu objetivo, pois de fato ensaiou respostas ao mundo de sua época. Enfrentou a crise que o mundo moderno colocava à sua frente e às suas costas, não mais o atacando e se defendendo. Mas como a enfrentou? Que tipo de respostas deu? Sou daqueles – como o leitor atento deve ter percebido – que desconfia. Mas que tipo de desconfiança paira aqui? A de que a Igreja, estendendo sua mão à modernidade, acabou por entregar mais do que a mão a ela. De inimiga feroz de tudo que não fosse catolicamente verdadeiro e credível, passou ao entusiasmo relativo aos valores modernos do diálogo, da mutualidade, da democracia, do irenismo, do otimismo e do progresso. Estava ficando de fora da festa, e resolveu entrar nela. Mas sacrificando o quê? Ou quem? A modernidade, enquanto simulacro, ou não, de religião, também tem seus altares e exige sacrifícios.

Balthasar, referindo-se, por exemplo, à questão de uma “mariologia envergonhada” durante e após o Concílio, compreende que “é de envergonhar uma cristandade que hoje se envergonhe de sua mãe (...). Procuram-se motivos: o mais triste, mas de modo nenhum ilusório, é decerto o respeito humano, sobretudo nada que dê nas vistas, e que possa dar azo à troca”⁶⁵. A teologia – e a Igreja - envergonhada diante das demais ciências e da sociedade culta, adulta, ilustrada. Pode-

190). Ainda é útil citar que “no pensamento de Lutero, a consciência não é enfocada como predisposição antropológica indiferente, contra a alternativa da lei e do evangelho – temor e certeza -, mas sim sempre sob o pressuposto dessa contraposição” (LEPPIN, V.; SCHNEIDER-LUDORFF, G., *Dicionário de Lutero*, p. 227). Porém, parece que passou à história a concepção vulgar da consciência de Lutero como polo individual irrenunciável de subjetividade.

64 A consciência de cada um seria um sagrado *totem*, isto é, cada consciência manifestaria sua sagrada (e inquestionável?) medida. As questões referentes à consciência e sua autonomia e dignidade são complexas, e não pretendo, aqui, vulgarizar o debate. O problema e sua complexidade, me parece, é a questão da consciência como critério subjetivo em relação a Deus e à verdade, caso cremos, de fato, que ainda tenha sobrado algum tipo de objetividade quando se diz Deus (o da fé cristã crida como revelada) e se diz verdade (relacionada à mesma fé e sua fonte, seu Deus).

65 BALTHASAR, H. U., *Veneração hoje a Maria*, p. 27.

ríamos dizer que, após o Concílio Vaticano II – se interpretado, este, como uma grande sessão de psicanálise e *catarse* coletiva – alguns católicos de vanguarda superaram o complexo do pai castrador – também ele às inversas, representado pela mãe, – e resolveram libertarem-se do Pai (e da mãe), numa só cartada? Mais que uma leitura freudiana do Concílio –, ou melhor, do pós-concílio e de seus espíritos libertos –, penso que também caberia uma leitura que destacasse outros arautos dos novos tempos. E destaco o seguinte: se, há décadas atrás, o padroeiro de certas vagas teológicas parecia ser Marx, hoje tal patrono parece ser Nietzsche (e seus sucessores), a derramar suas graças sobre certas tendências teológicas. Enfim, de alguma maneira poderíamos dizer que todos os mestres da suspeita, dos mais longínquos aos mais recentes, foram “redimidos” – ainda que, por vezes, à boca miúda –, por certos setores da *intelligentsia* teológica pós-conciliar? Talvez fosse dizer demasiado. Mas me parece evidente que as pazes, às vezes à maneira de uma rendição (do cristianismo a eles), foram feitas. Aqui pego carona com Vaz, e me pergunto: “Sem Deus (...) confinado à esfera subjetiva do sentimento (...), onde buscará o homem da modernidade uma estrela polar para a sua rota?”⁶⁶

Seria exagerado concluir que a Igreja, em seu armistício com a sociedade moderna, perdeu justamente seu caráter “revolucionário” em relação àquilo que 1 Jo 2,15 significa como “o mundo”, ou seja, o sistema que se opõe ao também “mundo” (κόσμος) ordenado por e em Deus? Afinal, há sempre o original e o simulacro (2 Cor 11, 13-14). Fazendo uma “revolução” (seria o termo inadequado?) interna, – ainda que com as melhores intenções (das quais, dizem, o inferno está cheio), – de um retorno às origens em sua justiça e verdade (o idealismo de todas as revoluções, como se sabe!); enfim, realizando tal “revolução” (ou reforma, para os mais cautelosos) sobre si mesma, não teria a Igreja, paradoxalmente, aberto mão de seu espírito revolucionário sobre o mundo? Em outras palavras: aquela que teria sido criada para revolucionar a ordem do dia (Rm 12, 2), não teria, ao contrário, ela sofrido a revolução desta ordem? Lembro-me do judeu-jesuíta Naphta: “A primeira manifestação que lhe inspirara a presença de um teólogo católico fora (...) uma declaração de amor à Igreja romana, que se lhe afigurava como uma potência nobre e espiritual, quer dizer antimaterial, contrária à realidade hostil do mundo, e, portanto, revolucionária”.⁶⁷ Clodovis Boff se mostra lúcido, como de costume, ao dizer que:

Porquanto, no primeiro pós-concílio, quando a Igreja entrou, com certa inocência, em contato com o mundo moderno e seu ativismo, o primado da fé ficou abalado. Os cristãos se deram conta de que eram chamados a “transformar o mundo” e não apenas a “interpretá-lo”, segundo uma famosa consigna marxiana. O resultado, porém, não foi o esperado. Com efeito, em vez de a Igreja evangelizar o mundo, como se queria, foi o mundo que, em boa parte, mundanizou a Igreja. Por outras, em vez de o homem do século se tornar homem de Igreja, foi o homem de Igreja que se tornou homem do século. Realizou-se aí a verdade do provérbio: “foi buscar lã e saiu tosquiado” (...) A Igreja deve, pois, ouvir o mundo (...) Mas ela não precisa concordar necessariamente com ele. Seu dever é, antes, dizer-lhe a “Palavra de Deus oportuna e inoportunamente” (2 Tm 4, 2).⁶⁸

Entrementes também percebo o Concílio – e particularmente o pós-concílio – como portador de mais interrogações do que certezas e, sendo assim, ele é plenamente filho de seu tempo. Mas, a partir dos ruídos que, com razão ou não, percebo, sou daqueles que entendem que o Con-

66 VAZ, H.C.L., *A cultura e seus fins*, p.156.

67 MANN, T., *A montanha mágica*, p. 510.

68 BOFF, C.M., *A crise da Igreja Católica e a Teologia da Libertação*, p. 54-55.

cílio Vaticano II – consolidado em seus espíritos pós-conciliares -, *last but not least* foi um marco copernicano de rupturas⁶⁹ e, portanto, discordo, *data vênia* (e haja *vênia!*), de Ratzinger, um arauto da hermenêutica – ou seria da esperança? – da continuidade; suspeito, aliás, que mesmo ele não tivesse tido plena fé em sua hermenêutica da continuidade, embora que, por responsabilidade de ofício (e um pouco por desejo de que assim fosse), a ilustrasse. Esclarece-nos O’Malley que:

O problema surge quando esse princípio [das expressões de continuidade] é aplicado de uma maneira que exclui (...) qualquer mudança. É absurdo acreditar que nada mudou, que nada aconteceu. Em 22 de dezembro de 2005, o Papa Bento XVI fez uma correção a tal exclusividade, quando disse no seu discurso à Cúria Romana que o que era necessário para o Vaticano II era uma “hermenêutica da reforma”, que ele definiu como uma “combinação de continuidade e descontinuidade em diferentes níveis”.⁷⁰

Mas, calma! Ruptura – ou seu eufemismo *descontinuidade* - aqui pode ter muitos sentidos, desde os trágicos aos mais orgiásticos (se é que há grande distância entre uns e outros!). Ruptura pode supor, para a viuvez de todos os ditos “tradicionalistas”, por exemplo, uma perda irreparável e uma traição imperdoável, que precisa de reparação através da ida ao passado que, uma vez irrecurável, corre o risco de se tornar um idealismo de “reliquias”⁷¹ e uma ideologia⁷². Mas há os que ouvem a palavra “ruptura” como se ouvissem boa música, a crer que, finalmente, a Igreja se tornou adulta⁷³, fiável ao mundo moderno, atualizada (sentido da palavra italiana *aggiornamento*), tendo chegado a uma síntese mais elevada e esclarecida de sua verdade e fé, ao zênite de sua história⁷⁴. Levando-se em conta estes últimos, estaria Hegel se revirando em seu túmulo? Ou, se tivesse vivo, teria se convertido ao catolicismo após o Concílio Vaticano II?

De todo modo, em relação ao *aggiornamento*, João XXIII pretendia – como já é proverbialmente dito em prosa e verso – abrir a janela da Igreja, para que se pudesse ver o que acontecia do lado de fora dela e para que o mundo pudesse ver o que acontecia nela (a expressão foi proferida na assembleia de início do Concílio, em 11 de outubro de 1962). Mas, quem sabe, aqueles que, mais ao norte da Europa, não compreendiam bem o italiano, tivessem confundido *aggiornare* com “alargar”, e, obedientes à palavra, tivessem alargado por demais janelas e portas, embora já se houvesse dito, tempos atrás, de que estreita é a porta que importa, e largo... (Mt 7, 13-14). É possível

69 Estudiosos do Concílio Vaticano II, Ney de Souza e Paulo Sérgio Lopes Gonçalves apresentam termos como *virada hermenêutica* (no que concerne à relação entre fé e história) e *virada antropológica*, na esteira da teologia de Karl Rahner que, de certa forma, compôs a alma do Concílio, tirando a teologia e seu Deus do céu (banindo, de certa forma, a ideia de *sobrenatural*) e trazendo a teologia e seu Deus para a história e para o ser humano nela (mais informações sobre o tema: SOUZA, N. S.; GONÇALVES, P. S. L., *Catolicismo e sociedade contemporânea*). Embora os estudiosos não afirmem ter havido uma ruptura, deixam, a meu ver, o campo aberto para a possibilidade de tal interpretação. Entrementes, Clodovis Boff não deixa de afirmar, ainda que com cautela, que “ademais, com o favor da abertura conciliar, o extremismo moderno conseguiu entrar, de forma irrompente e, mesmo, rupturista, no seio da própria Igreja” (BOFF, C.M., *A crise da Igreja Católica e a Teologia da Libertação*, p. 94).

70 O’MALLEY, J., *História Católica para a Igreja de hoje*, p. 111.

71 Para o conceito, aqui evocado, de “reliquias”, mais informações sobre o tema em: GIDDENS, A., *Em defesa da sociologia*, p. 88.

72 Para mais informações sobre o tema: PORTELLA, R., *Só o passado salva*, p. 1035-1056.

73 Outros arriscariam a dizer que se tornou adolescente, com tudo o que implica a adolescência. Enfim, depende do ponto de vista.

74 A propósito, nos diz O’Malley que “nos últimos 50 anos, os preconceitos obstruíram uma visão clara. Alguns católicos, por exemplo, afirmam com confiança que Trento criou todas as coisas ruins das quais o Vaticano II os resgatou, enquanto outros afirmam com igual confiança que criou todas as coisas boas das quais o Vaticano II os roubou” (O’MALLEY, J., *História Católica para a Igreja de hoje*, p. 145).

que muitos tivessem se sentido incomodados com a estreiteza da porta aberta pelo nazareno, e, cheios de boa vontade (sempre ela...), tivessem querido – como engenheiros da religião da porta - alargar mais o umbral para que mais pessoas – todas – pudessem passar por ela. Ou teria o chamado *espírito do Concílio*, que através de tal janela foi libertado, soprado tanto e com tanta liberdade de espírito que, os mais entusiastas da nova pneumatologia, não satisfeitos com a abertura da janela, teriam achado por bem retirá-la, quiçá mesmo derrubar os muros que separariam a Igreja do mundo moderno? Há espírito para tudo!⁷⁵

Aggiornamento, como dito, significa, literalmente, atualização. Em sentido poético, *aggiornare* também pode remeter à ideia de *iluminação*. Tornar atual e iluminar podem tornar-se, aqui, sinônimos, pois que só com a luz se pode ver e, vendo, colocar tudo em ordem. A Igreja - ao que parece - sempre considerou-se portadora de uma única luz que, aliás, cria-se, a iluminava (Jo 8, 12).⁷⁶ A Igreja, o cristianismo em sentido *lato* - ainda que tenha sido portador, não raro, de trevas em lugar de luz -, sempre se fiou, ainda que idealmente, neste único foco para sua ribalta. Mas houve quem dissesse que os filhos e filhas do novo Adão eram mais trevosos que luminosos e que, para corrigir as ignorâncias do passado era necessário acender novas luzes para o futuro. E fez-se o Iluminismo, a nova Era das luzes, e passou ele a querer mais clareza que a Luz proclamada por ambos os Joãos de antanho - o evangelista e o Batista. Então seria permitido dizer que as luzes por nós acesas foram se sobrepondo à Luz acesa sobre nós? Talvez sim, talvez não, a depender da luz que jogamos sobre os temas que o (pós) Concílio fez circular. Mas por certo deve ter havido aqueles (e ainda os há em miríades!?) que, com coceiras nos ouvidos (2 Tm 4,3), foram achando que as luzes novas vertiam claridades mais límpidas e plurais a melhor iluminar a Luz singular, e descobrindo-se iluminados, como o cego de outrora, disseram “agora vejo!” (Jo 9, 25b). A pergunta é se os novos iluminados, as novas teologias e suas exegeses tão cheias de luzes, foram tão entusiastas - tendo em deus dentro de si, como se depreende da palavra - a ponto de, ao abrirem janelas para as luzes da modernidade adentrarem a Igreja, tenham, sem se darem conta, fechado *a porta* (Jo 10,9)?⁷⁷

Enfim, o que direi quanto àquela suspeita de rachaduras na Catedral, ou, para usar a polêmica palavra, rupturas? Ora bem, dependendo do cristão que ouve a palavra mágica, ruptura pode ensejar festa ou velório. Pois eu nem festejo, nem choro. Apenas interpreto o Concílio Vaticano II - e particularmente sua posteridade - como um marco histórico a introduzir algumas rupturas não só no raso do visível, da estética, da linguagem, das atitudes, dos ritos, da moral, da fé, mas também no profundo de seus pressupostos, de suas raízes, o que me parece mais radical, ou mesmo questão relativa à ontologia da Igreja Católica e de seu cristianismo. E com tal afirmação não pretendo generalizar. Suspeito ter havido graus de “rupturas”, bem como de “continuidades”, em desenvolvimentos “orgânicos”. Talvez seja mais exato falar em *rupturas na continuidade*, ou em permanência em novos modos, com determinados graus de rupturas. O que, aliás, é muito moderno, haja vista que a modernidade carrega em si a contradição em estado decantado. Mas falar em *rupturas* em qualquer grau do que se entende como *a verdade* e *a fé* da Igreja, - desenvolvidas desde seus remotos tempos e já “cristalizadas”⁷⁸ - é já correr o risco de comprometer toda a estrutura

75 São perguntas sinceras de quem, *médium* como sou, já viu e continua a ver muitos espíritos, na Igreja e na teologia, a reivindicar as heranças do Concílio. Mas o Concílio, de fato, os daria tais heranças?

76 “Eu sou *a luz* do mundo. Quem me segue, nunca andarás em trevas, mas terá a luz da vida”. Mas o evangelista também afirma que “O Verbo era a luz *verdadeira*, que, ao vir ao mundo, a todo homem ilumina (...) mas o mundo não o reconheceu” (Jo 1, 9-10). Grifo nosso.

77 “Eu sou a porta. Se alguém entrar por mim estará salvo; há de entrar e sair e achará pastagem”.

78 Se é verdade - como, de fato, é - que há uma natural, necessária, orgânica e histórica atualização da

teológica-ecclesial em sua coerência e harmonia, ou, se preferirem, é o início do desmonte de um castelo de cartas em que todas as cartas dependem de cada uma delas para a sustentação do edifício. Para ser bem católico – o que em outros tempos poderia significar ser bem tomista –, eu diria que houve, na Igreja e em sua fé, uma transubstanciação: os acidentes continuam os mesmos, mas algo mudou na substância. E não foi pouco...

Ite, missa est?

Ainda não! Um pouco ao modo de um *post scriptum - corrente calamo* -, não posso deixar de registrar algo que, em meu entender, é de todo – e de tudo – fundamental. Ao leitor mais de vanguarda, e à leitora prafrentex, carregados de simpatias pelas agendas da modernidade (e, quiçá, da pós-modernidade), o acima arrazoado poderá parecer *estranho* (uso aqui estranho como eufemismo, pois imagino outras ideias ou sentimentos a povoarem a cabeça dos *avant-garde*). Também àqueles amigos de incensos e panos de outras Eras, parecerá *estranho* ou *suspeito* (novamente eufemismos) a prosa que aqui veio à luz. De todo modo, as letras aqui impressas não correspondem ao espírito da *intelligentsia* acadêmica e ecclesial dos tempos que correm.

Para uns e outros, entretanto, deixo claro que, em minha débil compreensão, ao fim e ao cabo, - ou, falando em língua de teologia, - em perspectiva escatológica, *sub specie aeternitatis*, todas as questões relativas ao (pós) Concílio, suas teorias e práticas, suas letras e espíritos, seus feitos e desfeitos, são questões adiaforas (e, aqui, festeiros e viúvos do Concílio se unem a me chamar de herege, talvez com razão). Talvez que, a um olhar *desde o Alto*, as polêmicas de ontem, as de hoje e as de amanhã poderão parecer como um *jogo de contas de vidro* por nós praticado. Claro, tal jogo é relevante e necessário, e tem consequências para a vida de pessoas e das instituições⁷⁹.

O que estou tentando dizer é que, de todo modo, a questão central é sempre o próprio Deus, isto é, nossos jogos teológicos (e outros assemelhados), por mais rigorosamente científicos e honestos que sejam, dizem, *ao fim*, mais o que não é, do que o que é. A teologia, ainda que seja um jogo “positivo” (de “construção” ou “elucidação” das coisas da ordem de Deus e do sagrado), é, pelo reverso, sempre “negativa”, pois sua fronteira intransponível é seu próprio “objeto”, Deus, que permanecendo Deus (para além da nossa *teo-logia*), mais vela que revela: *mysterium fidei!*⁸⁰ Com isso não se afirma que é inútil “jogar” (o que constituiria certo tipo de quietismo). Se Petrarca e, mais próximo de nós, Fernando Pessoa, tinham compreendido que “navegar é preciso, viver não é preciso”, muito mais se poderia compreender, em tal sentido, as relações entre a teologia e Deus. A

interpretação dos dogmas, os dogmas mesmos, entretanto, não mudam, e a atualização dos mesmos pressupõe uma não contradição com a substância deles. Mas, claro, hoje a metafísica e a ideia de substância saíram de moda também na Igreja. Quanto à questão, que é tema conexo às reflexões teológicas de cada época, é útil também referir “que toda teologia seja contextual, é verdade, mas só em parte. Ela é sim contextual na linguagem, mas, de modo nenhum, na mensagem. Pois a mensagem nuclear do texto sagrado independe do contexto, antes, o transcende por todos os lados” (BOFF, C.M., *A crise da Igreja Católica e a Teologia da Libertação*, p. 141). O que vale aqui para a teologia vale, é evidente, para o dogma.

79 A referência ao jogo está em HESSE, H., *O jogo das contas de vidro*. Em entrevista a Peter Seewald, o então Cardeal Ratzinger reage da seguinte forma à provocação de que a teologia seria como um jogo de contas de vidro: “O elemento do jogo também existe. Mas, afinal, não se trata, como em O jogo das contas de vidro, de um mundo fictício, de uma espécie de matemática do pensamento, mas de um confronto com a realidade. E isso em toda a sua dimensão e exigência. Nessa medida, o elemento do jogo é um componente, porque também é um verdadeiro elemento da nossa existência, mas não seria suficiente para caracterizar um modo correto de fazer teologia” (RATZINGER, J.; SEEWALD, P., *O Sal da Terra*, p. 57).

80 A pessoa mais familiarizada com as formas fenomenológicas do pensar a religião, ou da ciência da religião, pode, é claro, substituir aqui a palavra Deus por termos como Divino (*numen*), ou santo, sagrado.

teologia é precisa em ambos os sentidos que lhe confere a palavra, isto é, é necessária e, assim sendo, pode e deve ser rigorosa, precisa, técnica (embora que, *se apenas* técnica, é a mais desgraçada das ciências). Mas Deus só é preciso em um dos sentidos da palavra, o do Ser necessário. Porém, em seu mistério, tal qual o viver, não é, ao fim, preciso, pois que foge - mais uma vez: *ao fim* -, das coordenadas de quaisquer de nossas bússolas e mapas (e até os mais realistas tomistas admitem tal fronteira última à razão). É neste sentido, precisamente, que afirmo que todas as questões levantadas no texto do presente opúsculo são, *ao fim*, adiaforas. Mas somente ao fim...

Deus, então, em sua transcendência que nos foge, seria, para nós, o ponto de relativização de nossas contendas e bandeiras em torno de questões de capital importância para a Igreja e seus adeptos, fundamentalmente as relativas ao verdadeiro, bom e belo (isto é, para o crente, relativas, em última instância, ao próprio Deus). Não seria isso um paradoxo? Talvez! O caso é que o jogo, ou melhor, seus *elementos* se tornam adiaforos não em consequência de nossa busca da verdade, mas *em relação* àquilo que Deus nos revela como o mais importante. O que é mais importante, essencial, que relativiza o jogo, a partir do olhar d'Aquele que é sua razão, seu início e fim? Ora bem, a resposta deveria brotar naturalmente dos que se entendem como cristãos: o amor (Mt 22, 36-40; 25, 31-40; Gl 5, 14; 1 Jo 4, 8)! É o amor que torna tudo o mais adiaforo: eis o critério para as vanguardas e retaguardas de todos os tipos! Eis o nosso *limite* em todo o jogo: o amor que devemos uns aos outros (Rm 13, 8. Vejam também Rm 3, 23-26)⁸¹.

Contudo, são necessárias, aqui, duas explicações, para que se evitem mal-entendidos. Primeiro: o amor especificamente cristão é aquele *de Deus, a Deus e a partir de Deus*, isto é, não é um amor simplesmente subjetivo, pois este ficaria à mercê de nossas instabilidades e passionalidades, ou seja, só teria fundamento em nossas emoções e sensibilidades, em nós mesmos. Mas Jesus não tem meias palavras sobre o ser humano e sua realidade comprometida: "Ninguém é bom, senão um, que é Deus" (Lc 18, 19). Enfim, se o amor se fundamenta apenas em nós, em nossos sentimentos subjetivos, a ele falta um fundamento que nos transcenda o *ego*. Mas se "nós amamos porque Ele nos amou primeiro" (1 Jo 4, 19), e nos amou apesar de nós (de nossas contradições e misérias), então temos um fundamento de amor que está para além de nós e, este sim, é Amor com A maiúsculo, pois é, de fato, *gratuito, Graça*. Portanto, a partir do amor que Deus nos manifestou é que podemos, também nós, amar com fundamento seguro, gratuito e para além de nossas subjetividades (embora não sem nossas limitações e contradições). E, de todo modo, é esta a ordem hierárquica do amor: "Ame o Senhor teu Deus de todo o teu coração, de toda a tua alma e de todo o teu entendimento. Este é o primeiro e maior mandamento. O segundo é semelhante a ele: ame o teu próximo como a ti mesmo. *Desses dois mandamentos dependem toda a lei e os profetas*" (Mt 22, 37-40. Grifo meu)⁸². Ou seja, há um primeiro e maior amor, e um segundo que, ainda que semelhante ao primeiro, está inserido nele e se desdobra a partir dele.

Segundo esclarecimento: quando se coloca o amor, por exemplo, como critério de relativização das *disputatio*, não se dilui, com isso, a relevância da doutrina em sua ortodoxia – ou os debates e a procura pelo correto balizamento e interpretação da doutrina da fé. A fé, também como assentimento intelectual ao *Querigma*, era, para o cristianismo original e para seus propagadores, isto é, os apóstolos e as comunidades da aurora cristã, fator *essencial* (Gl 1, 8), e isto se torna claro

81 Na citada passagem Paulo exorta: "Não fiqueis a dever nada a ninguém, a não ser isto: amar-vos uns aos outros. Pois quem ama o próximo cumpre plenamente a lei". Mas, sempre é bom lembrar, não o amor retórico e de sentimentalismos piegas, mas o traduzido, sinceramente, em compaixão, misericórdia, solidariedade, bem-querer, empatia. Enfim, para bom entendedor, a palavra *amor* basta.

82 Ou seja, desses dois mandamentos dependem toda a doutrina e a sua prática.

nas pregações sobre Jesus e sobre a correta fé nele, que abundam no Novo Testamento. Mas o que aqui friso é que mesmo Paulo – o grande sintetizador da fé cristã – reconhece o limite das ortodoxias da fé ao dizer que, aqui, “vemos como em espelhos, obscuramente” e “conhecemos em parte”; mais: que nossa percepção dos mistérios de Deus é como a de uma criança. E conclui que, se vivemos cristãmente, através da fé (confiada e intelectual), da esperança (do que a fé revela e promete) e do amor, “o maior destes é o amor”, isto é, do ponto de vista hierárquico, o mais determinante para a identidade cristã é o amor (1 Cor 13). Ou seja, não se anula a fundamental relevância da fé correta, mas ela é colocada sob nova luz (e aqui é útil a leitura de Tg 2, 14-26). João, por sua vez, é cirúrgico ao valorizar ambas as dimensões – a da fé intelectual e confessada e a do amor – ao dizer:

Caríssimos, não deis fé a qualquer espírito, mas examinai se os espíritos são de Deus, pois muitos falsos profetas apareceram no mundo. Reconheceis que o espírito é de Deus por isto: todo o espírito que *confessa* Jesus Cristo que veio em carne mortal é de Deus; e todo espírito que *não faz esta confissão de fé* acerca de Jesus não é de Deus (...). Caríssimos, amemo-nos uns aos outros, porque o amor vem de Deus, e *todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus*. Aquele que não ama não conhece a Deus, pois Deus é amor (1 Jo 4, 2-3; 7-8. Grifos meus).

A confissão de fé correta é critério, como se vê aqui e em outras partes do Novo Testamento, que não se dispensa, mas, ao fim e ao cabo, João não diz que Jesus é conhecimento (gnose – γνώση), mas que é amor, e que quem ama *o conhece* (γινώσκει).

Aqui o jogo termina, ou melhor, se interrompe, pois já vai longo este jogar. Jogar – na acepção mais nobre, útil e necessária do verbo – é preciso, é da nossa natureza, faz parte de nosso anseio sincero e honesto pelo verdadeiro, bom e belo. Mas o jogo – *ao fim e ao cabo*, como já dito – é o jogo, ainda que seja de capital importância. E ponto! Mais além dele, porém, o fim já está dado! O *spoiler* sobre o essencial, *la crème de la crème*, já nos foi revelado. E, no mais, parafraseando 1 Pe 4, 8, o amor cobre uma multidão de controvérsias! *É o que, ao fim, mais importa!* O resto – como esse texto – é comentário!⁸³

Referências

- ALBERIGO, G. (Org.). *História dos concílios ecumênicos*. São Paulo, Paulus, 1997.
- AQUINO, T. *Suma Teológica* (Obra completa). São Paulo, Roquim Editor, 2021.
- COMPÊNDIO DO VATICANO II. Constituições, decretos, declarações. Petrópolis, Vozes, s/d, 30ª Edição.
- BALTHASAR, H. U. *Veneração hoje a Maria*. Communio, Revista Internacional Católica (Versão de Portugal), Ano XXV, n. 1, 2008, p. 27-34.
- BLOOM, A. *O declínio da cultura ocidental*. Da crise da universidade à crise da sociedade. São Paulo, Best Seller, 1989.
- BOFF, C. M. *A crise da Igreja Católica e a Teologia da Libertação*. Campinas, Ecclesiae, 2023.
- BRANTL, G. *Catolicismo*. Rio de Janeiro, Zahar, 1964.
- BRENNAN, R. *Thomistic Psychology*. A philosophic analysis of the nature of man. New York, The Macmillan Company, 1941.
- CAMÕES, L. *Obras Completas*. Volume II, Teatro e Cartas. Círculo de Leitores, Lisboa, 1980, p. 277.

83 No *Talmud Babilônico* (*Shabat* 31a), se encontra a famosa afirmação de Hilel, de certa forma paralela a de Jesus (Mt 7, 12): “Não faça aos outros o que não quer que façam a você. Eis toda a Torá. Todo o resto é comentário”.

- CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA. Edição Típica Vaticana. São Paulo, Loyola, 2000.
- CAVACO, T. *As religiões não são iguais*. Disponível em: <https://youtu.be/J9fBsllwTU>. Acesso em: 08 abr. 2023.
- CIORAN, E. *Silogismos da amargura*. Rio de Janeiro, Rocco, 2011.
- COMBLIN, J. *Vaticano II ontem e hoje*. Vida Pastoral, n. 125, p. 2-10. Disponível em: <https://www.vidapastoral.com.br/artigos/documentos-e-concilios/vaticano-ii-ontem-e-hoje/>. Acesso em: 17 nov. 2022.
- COSTA, J. *O Deus Individual e o Demónio Colectivo*. Comunicação apresentada no X Congresso Luso-Afro-Brasileiro de Ciências Sociais. Braga, Universidade do Minho, (Mimeo.), 2008.
- CULLMANN, O. *Pedro, discípulo, apóstolo e mártir*. São Paulo, ASTE, 2014.
- GIDDENS, A. *Em defesa da sociologia: ensaios, interpretações e trélicas*. São Paulo, Unesp, 2001.
- JEDIN, H. *ConcÍlios Ecumênicos: História e Doutrina*. São Paulo, Herder, 1961.
- JENKINS, P. *Guerras Santas: Como 4 Patriarcas, 3 Rainhas e 3 Imperadores decidiram em que os cristãos acreditariam pelos próximos 1500 anos*. Rio de Janeiro, LeYa, 2013.
- KNITTER, P., *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions*. Orbis Books, 1985.
- LIBÂNIO. J. B. *Igreja contemporânea. Encontro com a modernidade*. São Paulo, Loyola, 2000.
- LUTERO, M. *Coletânea de escritos*. São Paulo, Vida Nova, 2017.
- MANN, T. *A montanha mágica*. São Paulo, Companhia das Letras, 2022.
- MARINI, P. *40º Aniversário da Promulgação da Constituição Sacrosanctum Concilium*. Disponível em: https://www.vatican.va/news_services/liturgy/2003/documents/ns_lit_doc_20031204_40-conciliium_po.html#1. Acesso em: 18 nov. 2022.
- O'MALLEY, J. *História Católica para a Igreja de hoje*. Petrópolis, Vozes, 2021.
- PAULO VI, PP. *Discurso do Papa Paulo VI na última sessão pública do concílio Vaticano II, 07 de dezembro de 1965*. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/pt/speeches/1965/documents/hf_p-vi_spe_19651207_epilogo-concilio.html. Acesso em: 13 nov. 2012.
- PORTELLA, R. Só o passado salva: reflexões sobre identidades católicas alicerçadas em elementos pré-conciliares. *Revista Pistis & Praxis*, Curitiba, PUC-PR, vol. 6, núm. 3, set.-dez., 2014, p. 1035-1056.
- PORTELLA, R. Ampliando os horizontes de Deus: a cristologia pluralista de John Hick. In: *Fragments de Cultura*, Goiânia, v. 17, n. 5/6, maio/junho, 2007. Pp. 609-627.
- PORTELLA, R. A fé de Pedro e o Pedro da fé: reflexões exegéticas sobre Mt 16, 18-19. In: *Vox Scripturae*, Revista Teológica Brasileira – São Bento do Sul/SC – vol. XIX, n. 1, maio de 2011, p. 9-31.
- RATZINGER, J. *Introdução ao cristianismo*. São Paulo, Loyola, 2012 (6ª Edição).
- RATZINGER, J. *Introdução ao espírito da Liturgia*. Prior Velho, Paulinas, 2012. p. 123).
- RATZINGER, J.; SEEWALD, P. *O Sal da Terra. O Cristianismo e a Igreja Católica no século XXI*. Rio de Janeiro, Imago, 2005.
- ROCHA, M. *Quem é este homem?* São Paulo, Duas Cidades, 1969.
- ROPER, L. *Martinho Lutero: renegado e profeta*. Rio de Janeiro, Objetiva, 2020.
- SCHERER, D. *A raiz antitomista da modernidade filosófica*. Formosa, Edições Santo Tomás, 2018.
- SCRUTON, R. *O rosto de Deus*. São Paulo. É Realizações, 2015.

- SCRUTON, R. *The Philosopher on Dover Beach*. Manchester, Carcanet, 1990.
- LEPPIN, V.; SCHNEIDER-LUDORFF, G. *Dicionário de Lutero*. São Leopoldo: Sinodal, 2021.
- SOUZA, N. S.; GONÇALVES, P. S. L. *Catolicismo e sociedade contemporânea: do concílio Vaticano I ao contexto histórico-teológico do Concílio Vaticano II*. São Paulo, Paulus, 2014.
- TEJA, R. *Emperadores, obispos, monjes y mujeres*. Protagonistas del cristianismo antiguo. Madrid, Editorial Trotta, 1999.
- TILLICH, P. *História do pensamento cristão*. São Paulo, ASTE, 2015.
- UNAMUNO, M. *A agonia do cristianismo*. Curitiba, Danúbio, 2017.
- UNAMUNO, M. *Do sentimento trágico da vida*. Lisboa, Relógio D'Água, 2007.
- UNAMUNO, M. *São Manuel Bueno, mártir*. São Paulo, All Print, 2014.
- URBAN, A.; BEXTEN, M. *Dicionário de Liturgia*. Aparecida, Santuário, 2013.
- VAZ, H. C. L. *A cultura e seus fins*. Síntese. Revista de Filosofia, Vol. 19, n. 57, p. 149-159, jan./jun., 1992.
- WILTGEN, R. *O Reno se lança no Tibre*. O Concílio desconhecido. Niterói, Permanência, 2007.

Sobre o NEC

O Núcleo de Estudos do Catolicismo (NEC), vinculado ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora, promoveu entre os dias 07 e 10 de março de 2022, o II Simpósio Internacional de Estudos do Catolicismo, tendo como temática central o “Concílio Vaticano II: O Catolicismo de João XXIII a Francisco”.

Diante da ampla temática proposta para o Simpósio, o evento reuniu pesquisadoras e pesquisadores de diversas instituições, tanto do Brasil quanto do exterior, como Portugal, México e Itália, que têm no escopo de suas investigações o catolicismo e suas distintas dinâmicas. Foram 274 participantes, 136 comunicações inscritas nos 17 grupos de trabalhos ativos, diversos minicursos e relevantes mesas redondas e conferências. O presente livro reúne alguns dos textos e intervenções que espelham os debates havidos no Simpósio.

Mara Bontempo Reis é Doutoranda e Mestre em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. É bolsista CAPES e pesquisadora do NEC. Licenciada em Educação Física e Especialista em Educação de Jovens e Adultos.

Paulo Victor Zaquieu-Higino é Doutorando e Mestre em Ciência da Religião pelo Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Juiz de Fora. É pesquisador do NEC. Licenciado em Filosofia e Pedagogia. Especialista em Psicopedagogia Institucional e Clínica, em Ensino Religioso, em Ensino de Filosofia e Sociologia e em Mídias na Educação. Atualmente, leciona Filosofia e Ensino Religioso no Ensino Fundamental II e Ensino Médio.

Rodrigo Portella é licenciado em História e bacharel em Teologia. Doutor em Ciência da Religião, com estágios de pós-doutoramento na PUC-Rio e na Universidade do Minho, Portugal. Professor no Departamento de Ciência da Religião da UFJF.