

As potencialidades de futuro da Constituição Pastoral Gaudium et spes: por uma fé que sabe interpretar o que advém

Aspectos epistemológicos e constelações atuais

Christoph Theobald

As potencialidades de futuro da Constituição Pastoral *Gaudium et spes*: por uma fé que sabe interpretar o que advém – Aspectos epistemológicos e constelações atuais

Future potentials of Gaudium et Spes: for a Faith that interpretes what comes – Epistemological aspects and present constellations

Christoph Theobald

Facultés Jésuites de Paris – Centre Sèvres

Resumo

Falar de “potencialidades de futuro” de *Gaudium et spes* requer uma conscientização imediata da distância histórica que nos separa desse texto, redigido há quase 50 anos. É a própria Constituição Pastoral que, em um ato que pode agora ser considerado profético, nos adverte acerca de seu próprio enraizamento contingente e, por esta razão, nos convida a fazer hoje o *mesmo trabalho de discernimento* que ela realizou em “seu tempo” (*in mundo huius temporis*). Surge, então, uma distinção que não deveríamos assimilar apressadamente como sendo óbvia, pois ela representa a primeira e provavelmente a mais nova e promissora das potencialidades de futuro do texto: a diferença entre o discernimento dos sinais dos tempos como *método* ou maneira de proceder e seu *resultado*, que, em 2015, não pode mais ser o mesmo de 1965.

Palavras-chave: Concílio Vaticano II, *Gaudium et Spes*.

Abstract

To talk about “future potentials” of *Gaudium et Spes* requires an immediate awareness of historical distance that separates us from this text, written nearly 50 years ago. It is the very Pastoral Constitution that, in an act that can now be considered prophetic, warns us about his own contingent rooting and, therefore, invites us today to do the same discernment of work she performed in “due time” (*in mundo huius temporis*). Then comes a distinction that should not assimilate quickly as obvious as it is the first and probably the most promising new text of future potentials: the difference between discernment of the signs of the times as a *method* or a way to proceed and its result, which, in 2015, can no longer be the same as in 1965.

Keywords: Second Vatican Council, *Gaudium et Spes*.

**As potencialidades de futuro da Constituição
Pastoral *Gaudium et spes*: por uma fé
que sabe interpretar o que advém
Aspectos epistemológicos e constelações atuais**

Christoph Theobald
Facultés Jésuites de Paris – Centre-Sèvres

Tradução de Vanise Dresch

Cadernos Teologia Pública é uma publicação impressa e digital quinzenal do **Instituto Humanitas Unisinos – IHU**, que busca ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica e a participação ativa nos debates que se desdobram na esfera pública da sociedade nas ciências, culturas e religiões, de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, constituem o horizonte da teologia pública.

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor: *Marcelo Fernandes de Aquino, SJ*

Vice-reitor: *José Ivo Follmann, SJ*

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor: *Inácio Neutzling, SJ*

Gerente administrativo: *Jacinto Schneider*

www.ihu.unisinos.br

Cadernos Teologia Pública

Ano XII – Vol. 12 – Nº 96 – 2015

ISSN 1807-0590 (impresso)

Editor: Prof. Dr. Inácio Neutzling

Conselho editorial: MS Ana Maria Casarotti; Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; MS Jeferson Ferreira Rodrigues; Profa. Dra. Susana Rocca.

Conselho científico: Profa. Dra. Ana Maria Formoso, Unilasalle, doutora em Educação; Prof. Dr. Christoph Theobald, Faculdade Jesuíta de Paris-Centre Sèvres, doutor em Teologia; Prof. Dr. Faustino Teixeira, UFJF-MG, doutor em Teologia; Prof. Dr. Felix Wilfred, Universidade de Madras, Índia, doutor em Teologia; Prof. Dr. Jose Maria Vigil, Associação Ecumênica de Teólogos do Terceiro Mundo, Panamá, doutor em Educação; Prof. Dr. José Roque Junges, SJ, Unisinos, doutor em Teologia; Prof. Dr. Luiz Carlos Susin, PUCRS, doutor em Teologia; Profa. Dra. Maria Inês de Castro Millen, CES/ITASA-MG, doutora em Teologia; Prof. Dr. Peter Phan, Universidade Georgetown, Estados Unidos da América, doutor em Teologia; Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner, EST-RS, doutor em Teologia.

Responsáveis técnicos: Profa. Dra. Cleusa Maria Andreatta; MS Jeferson Ferreira Rodrigues.

Revisão: Carla Bigliardi

Arte da capa: Patrícia Kunrath Silva

Editoração eletrônica: Rafael Tarcísio Forneck

Impressão: Impressos Portão

Cadernos teologia pública / Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Instituto Humanitas Unisinos. – Ano 1, n. 1 (2004) - . – São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2004- . v.

Irregular, 2004-2013; Quinzenal (durante o ano letivo), 2014.

Publicado também on-line: <<http://www.ihu.unisinos.br/cadernos-ihu-teologia>>.

Descrição baseada em: Ano 11, n. 84 (2014); última edição consultada: Ano 11, n. 83 (2014).

ISSN 1807-0590

1. Teologia 2. Religião. I. Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Instituto Humanitas Unisinos.

CDU 2

Bibliotecária responsável: Carla Maria Goulart de Moraes – CRB 10/1252

Solicita-se permuta/Exchange desired.

As posições expressas nos textos assinados são de responsabilidade exclusiva dos autores.

Toda a correspondência deve ser dirigida à Comissão Editorial dos Cadernos Teologia Pública:
Programa de Publicações, Instituto Humanitas Unisinos – IHU
Universidade do Vale do Rio dos Sinos – Unisinos
Av. Unisinos, 950, 93022-000, São Leopoldo RS Brasil
Tel.: 51.3590 8213 – Fax: 51.3590 8467
Email: humanitas@unisinos.br

As potencialidades de futuro da Constituição Pastoral
Gaudium et spes: por uma fé que sabe interpretar o que advém
Aspectos epistemológicos e constelações atuais¹

Christoph Theobald

Facultés Jésuites de Paris – Centre Sèvres

Falar de “potencialidades de futuro” de *Gaudium et spes* requer uma conscientização imediata da distância histórica que nos separa desse texto, redigido há quase 50 anos. É a própria Constituição Pastoral que, em um ato que pode agora ser considerado profético, nos adverte acerca de seu próprio enraizamento contingente² e, por esta razão, nos convida a fazer hoje o *mesmo tra-*

balho de discernimento que ela realizou em “seu tempo” (*in mundo huius temporis*)³. Surge, então, uma distinção que não deveríamos assimilar apressadamente como sendo óbvia, pois ela representa a primeira e provavelmente a mais nova e promissora das potencialidades de futuro do texto: a diferença entre o discernimento dos sinais dos tempos como *método* ou maneira de proce-

1 Este artigo é a íntegra da conferência proferida pelo Prof. Theobald no dia 20 de maio de 2015, no II Colóquio Internacional IHU – O Concílio Vaticano II: 50 anos depois. A Igreja no contexto das transformações tecnocientíficas e socioculturais da contemporaneidade, promovido pelo Instituto Humanitas Unisinos – IHU.

2 Cf. a primeira nota do texto, acrescentada ao próprio título – paradoxal – da “Constituição pastoral”.

3 Já era essa a posição do Cardeal König no debate *in aula*, de 22 de setembro de 1965: “É preciso mostrar: a) que cabe à Igreja a tarefa (*munus*) de diagnosticar os sinais dos tempos e de realizar, de vez em quando, um necessário esforço novo para isso; b) por que caminho chegamos a uma compreensão correta do mundo atual; c) e quais são as questões últimas que se manifestam em formas e necessidades sempre novas, questões que todas as gerações da história devem resolver.” (AS IV/2, 26 s.).

der e seu *resultado*, que, em 2015, não pode mais ser o mesmo de 1965.

Poderíamos então supor, ao menos, que o *método* do discernimento – chamado aqui mesmo, há dois anos, de “gramática gerativa das relações entre Evangelho, Sociedade e Igreja”⁴ – é o mesmo ainda hoje? Asperamente discutida em 1965, principalmente entre bispos franceses e alemães, sua explicitação em *Gaudium et spes*, 4 e 11, permaneceu inacabada – é preciso admiti-lo – e foi retomada depois do Concílio por disciplinas teológicas diferentes – em especial, a teologia moral e a teologia fundamental –, sem alcançar uma verdadeira unificação⁵. Por certo, o número 44 de *Gaudium et spes*, que especifica o que ele designa por “lei de toda a evangelização”, e o capítulo II da segunda parte, que trata da cultura, fazem desse *modus procedendi* o objeto de uma *metarreflexão*, capaz de desenvolver uma consciência hermenêutica em harmonia com a situação contemporânea do homem e da Igreja. Mas o texto não estabelece

⁴ *As grandes intuições de futuro de Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja*, Cadernos Teologia Pública, ano X/77, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2013. Cf. C. Theobald, *Le concile Vatican II. Quel avenir?*, US Nouvelle série, 6, Paris, Le Cerf, 2015, 159-180.

⁵ Cf. *ibid.*, 228-247 (com bibliografia).

nenhuma relação explícita entre essa nova consciência de ordem “processual” e o próprio *diagnóstico* da modernidade, proposto na apresentação preliminar, nem com a antropologia teológica da primeira parte. Soma-se a isso a dificuldade, que diz respeito ao conjunto dos trabalhos conciliares, de deixar “informar” por uma verdadeira hermenêutica bíblica; a supressão, já no texto de Ariccia (1964), das referências aos “sinais dos tempos” nos Evangelhos sinópticos (Mt 16, 1-4 e Lc 12, 54-57) é um sintoma significativo disso.

Quanto ao *resultado* desse discernimento, em 1965, ele consiste em *articular*, de um lado, as dimensões do humano – indo do casamento à paz no seio da comunidade das nações (parte II de GS) – e, de outro, a doutrina cristã da “vocação humana” (parte I de GS), deixando transparecer, em pano de fundo dessa articulação e não sem relação com o capítulo II de *Lumen gentium*, uma *visão messiânica* da história da humanidade e da Igreja em seu seio (GS, 3). Essa visão, que representa uma segunda potencialidade de futuro do texto, deve inserir-se, hoje, numa “constelação” cultural e espiritual suficientemente diferente da década de 60 do século passado. Se é fácil identificar certos silêncios de *Gaudium et spes* (por exemplo, em relação ao desafio

ecológico) ou deslocamentos (quanto à “atividade humana no Universo”, I, cap. 3), é mais difícil pensar essa mutação de um ponto de vista doutrinal e teológico, precisamente devido ao caráter orgânico e até mesmo “sistêmico” do texto da Constituição Pastoral.

Todavia, é isso que se deve ousar fazer hoje. Tarefa que o Papa Francisco assumiu em sua Exortação Apostólica *Evangelii gaudium* (2013). Porque não basta – e esta é a hipótese principal da minha palestra – inserir este ou aquele fenômeno mais ou menos novo no marco epistemológico e doutrinal delineado por *Gaudium et spes* (foi o que realizaram, por exemplo, as grandes Conferências gerais do episcopado latino-americano para os seus espaços culturais); é este marco mesmo que precisa ser redesenhado hoje, em função das novas condições que nossa situação atual impõe à “fé” e, em particular, à fé cristã. Início, então, traçando as linhas dessa tarefa, para voltar, somente num segundo momento, ao *modus procedendi* do Concílio, *modus* de discernimento que requer efetivamente ser explicitado e unificado, não apenas nos rastros de nossas Escrituras, mas também em relação a uma teologia, ou mesmo a uma *doutrina da vocação humana* (parte I de GS) e, em seu centro, da fé; doutrina da fé que, de saída, implica a capacidade

de interpretar coletivamente o que advém. Quanto à visão messiânica da história da humanidade e da missão da Igreja no mundo de hoje, abordarei o assunto num terceiro momento, pensando que esse aspecto decisivo, que permaneceu relativamente marginal durante o Concílio, deve orientar, hoje, toda a recepção-reescritura de *Gaudium et spes*.

I. De uma constelação histórico-teológica a outra

Para compreender as principais diferenças entre o contexto da década de sessenta do século passado e a situação atual do mundo, a entrada pelo final do primeiro capítulo de *Gaudium et spes*, que trata do ateísmo (nº 19 a 22)⁶, tem a vantagem de nos confrontar, de imediato, com um diagnóstico *central* – a ênfase da época na “dignidade humana” como possível terreno comum entre as sociedades modernas e a Igreja – e, *simultaneamente*, com a questão da fé, ou mesmo com

6 Esse fim já se anuncia no n. 10 § 1, que se situa na “passagem” de uma descrição fenomenológica da condição humana no mundo de hoje à sua interpretação doutrinal a partir do conceito da “vocação humana”.

sua ausência. Tocamos, nesta altura, num ponto de encontro decisivo entre a Constituição Pastoral e a Constituição Dogmática sobre a Igreja, que, em seu segundo capítulo sobre o “Povo de Deus”, trata também do ateísmo no conjunto de todas as grandes opções religiosas ou não da humanidade (LG, 16). Ao abordar por esse viés a comparação entre ontem e hoje, tenho consciência de que a escolha desse fio principal da “dignidade” pode ocultar outro, já presente, no entanto, durante o Concílio, que é o do interesse primordial da Igreja para os pobres⁷, mas voltarei a esse assunto quando tratar da questão da constelação atual.

O drama do humanismo ateu

A conscientização do Concílio de que o ateísmo contemporâneo pode ser compreendido essencialmente como *humanismo*, de que requer, por parte dos cristãos, uma reação ajustada – e não uma simples condenação – emerge com força em outubro de 1964. O discurso

7 O cardeal Lercaro, com Dom Helder Camara e o patriarca Maximos IV, um dos fundadores do grupo conciliar chamado de “Igreja dos Pobres”, queria ter feito disso o próprio eixo do Concílio, como se extrai de seu grande discurso de 06 de dezembro de 1962 (AS I/4, 327-330).

muito significativo do cardeal chileno Silva Henríquez, de Santiago, convida o Concílio a esquadriñar as *particula veri* do humanismo ateu e a responder ao desafio que ele representa pelo

homem novo na personalidade de quem se conjugam, de maneira harmoniosa, as dimensões escatológica e terrestre de sua vocação, respondendo, portanto, ao humanismo ateu por uma verdadeira antropologia cristã. [...] A revelação divina não manifesta somente o que Deus é, mas também o que o homem é plenamente. O mistério de Cristo não é somente a epifania de Deus, mas também a epifania da plenitude do homem. Cristo é o segundo Adão, o homem novo, o verdadeiro rei do mundo⁸.

Com essa fala, é esboçada a estrutura doutrinal da primeira parte da Constituição pastoral. “Em resposta” ao fenômeno cultural *central*, desde o fim da Segunda Guerra Mundial, que é o humanismo ateu⁹, honrando justamente, por essa valorização da *relacionalidade de toda a doutrina cristã*, o princípio pastoral do Concílio. Por certo, o debate é controverso até o fim, pois um grupo significativo de padres conciliares deseja

8 AS 3/5, 236 s.

9 Cf. Henri de Lubac, *Le drame de l'athéisme athée*, Paris, Le Cerf, 1944.

a condenação do comunismo ateu. Porém, apesar de certas nuanças introduzidas nas últimas versões do texto e, sobretudo, de uma tipologia precisa dos diferentes gêneros de ateísmo, a linha geral da resposta conciliar esboçada pelo cardeal Silva Henríquez se mantém determinante. Ela leva, por fim, a uma afirmação paradoxal: de um lado, devido à *plenitude* da humanidade que reside em Cristo, o Concílio mantém que “a ausência do suporte divino e da esperança da vida eterna” provoca uma “grave lesão da dignidade humana” (GS, 21 § 3); de outro lado, em razão da ação invisível da graça no coração dos homens de boa vontade, ele atesta também que “o Espírito Santo oferece a todos, de uma forma que Deus conhece, a possibilidade de associar-se ao mistério pascal” (GS, 22 § 5).

Esse paradoxo entre uma crítica nuançada do ateísmo e a consideração dos sujeitos, que permanecem todos, em sua consciência moral (GS, 16), expostos à mesma graça de Cristo, abre a possibilidade de distinguir, no encontro com ele ou ela, sua confissão explícita de ateísmo ou de cristianismo, por um lado, e, por outro, a orientação fundamental de sua existência ética para um absoluto. As palavras e as representações de Deus aparecem, ali, em sua fragilidade, podendo induzir em erro,

sem afetar necessariamente a abertura de uma existência à transcendência (GS, 19 § 3). De maneira diferente, Karl Rahner e Joseph Ratzinger insistem, em 1967 e 1968, nessa relação “dialética” entre o “crente” e o “descrente”, em que nem um nem o outro podem fugir do “dilema da condição humana”¹⁰. Em outras palavras, não é porque alguém confessa “Deus” que este está efetivamente presente; o que também quer dizer que o silêncio em relação a “Deus”, ou até mesmo sua negação, não significa *ipso facto* sua ausência. Os anos pós-conciliares permanecem muito fortemente marcados por essa distinção, dentro de uma mesma “vocação humana”, entre um cristianismo explícito e um cristianismo implícito ou anônimo, fazendo da consciência moral e do absoluto que nela se esconde, em última instância, o discriminante decisivo.

Uma nova constelação

Se o comunismo ateu implodiu em 1989, vale acrescentar que, do lado ocidental do muro (se assim posso me expressar), a tentativa de traduzir o cristianis-

10 Cf. Karl Rahner, «La doctrine de Vatican II sur l'athéisme», dans *Concilium* 3 (1967/3), 13-28 et Joseph Ratzinger, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Paris, Mame, 1969, 11 s.

mo nos termos de um humanismo pleno e integral já havia mostrado, bem antes, seus limites, quando a dita “segunda revolução” da década de sessenta e os avanços sucessivos da secularização deixaram o referente teológico da fé cristã cada vez mais na incerteza. Nem por isso o ateísmo triunfou. Progressivamente, o próprio alicerce humanista que sustentava nossas sociedades desmoronou. Por certo, *Gaudium et spes* já havia introduzido aí o processo moderno de diferenciação: na primeira parte da Constituição, assinalando a diferença entre autonomia legítima e ilegítima (GS, n° 36), e, na segunda parte, tratando de maneira diferenciada cada uma das estruturas fundamentais do ser humano. Porém, em relação à sua visão ainda relativamente homogênea, temos, hoje, uma consciência muito mais clara da *pluralidade* de nossas realidades continentais e de nossas visões do mundo, consciência essa vivida como uma relativização de todas as nossas convicções. O probabilismo os indexa e nos leva a certo pragmatismo, que é cético em relação às grandes utopias e teorizações humanistas.

Paralelamente a essa *pluralização*, cujo saldo, hoje, é a ausência de uma “visão” comum e uma *fragmentação* crescente de nossas representações do mundo, “mitos” antigos voltam a ser tratados e novos são criados,

o “monismo” e o paradigma darwiniano, baseado na lei do mais forte, impondo-se como pano de fundo, mais ou menos consciente, da civilização mundial, dominada pelas finanças internacionais. Dois tipos de homens parecem nascer então: aquele a quem se chamou de “homem aumentado”, sobre o qual não se sabe mais até onde poderá chegar no desenvolvimento de suas capacidades técnicas de manipulação genética; e outro que, numa perspectiva evolutiva do mundo, foi progressivamente “expropriado” de suas características espirituais.

Por todos os lados, contudo, manifestam-se resistências, suscitadas principalmente pelo desafio ecológico e pela necessidade de enfrentar uma situação prestes a se tornar irreversível, gerada pelas mutações demográficas, energéticas e climáticas em nosso planeta, as quais conhecemos.

Quanto às religiões, estas participam, em parte e a sua maneira, das forças de resistência, mas, *ao mesmo tempo*, estão cada vez mais expostas a instrumentações políticas – pensemos no islamismo do Daech ou do Boko Haram – ou a alguns “novos tratamentos” pseudofilosóficos no Ocidente, que tentam extrair “artes de viver” ajustadas às nossas sociedades de consumo. Diante da violência “religiosa” e do amálgama de que todas as religiões

seriam, por definição, produtoras de violência, nossas sociedades laicas encontram-se, então, desamparadas. Em muitos casos, de fato, elas não têm mais a menor noção do que seja a experiência religiosa, tendo interpretado, de maneira mais ou menos consciente, a laicidade como anunciadora de uma humanidade sem religião.

Revisitar a teologia da fé

Surge aí uma nova constelação que não é mais aquela da confrontação entre o humanismo ateu e o humanismo cristão, confrontação solucionada, na época, pelo lado cristão, pelo postulado de um cristianismo implícito ou anônimo em todo ser humano. A humanidade acaba de transpor um limiar “espiritual” decisivo. Como nunca antes, ela se vê entregue a si mesma enquanto “humanidade”: se a história ocidental não tinha nenhuma dúvida a respeito da exceção humana no universo, que Emmanuel Kant e o Concílio Vaticano II determinaram a partir da lei moral “em nós”, nós, pós-modernos, começamos a *duvidar* da própria fronteira entre o homem e o reino animal e a *duvidar* de nossas possibilidades de garantir, para nossas irmãs e irmãos humanos, um futuro viável num planeta habitável. Essa

situação expõe a fé cristã a um novo desafio: *como ela pode interpretar-se hoje, num contexto em que a humanidade sente dolorosamente que, apesar de suas potencialidades exponenciais no plano científico e técnico, nada pode dispensá-la de se afirmar, ela mesma, como livre e coletivamente “humana”?* Diante das distinções do Concílio, essa questão, para não dizer essa dúvida, desloca as fronteiras e nos leva a conceber a “fé” de uma forma muito elementar, ou mesmo a esperança, não como um ato que se somaria, vindo de fora de certa maneira, ao fato humano em sua especificidade moral ou ética já constituída, mas como sendo *constitutivo* da própria diferença humana, na medida em que essa “fé” é o motor mais íntimo de uma humanidade que só continuará existindo se afirmar-se como humana e sentir-se autorizada a querer sê-lo.

Se tal hipótese recebe, no contexto atual, uma plausibilidade nova a ponto de constituir corpo com o humano, por outro lado, não significa de modo algum que essa “fé” já seja implicitamente cristã. É nesta altura exatamente que se manifesta a nossa distância em relação à teologia da fé de *Gaudium et spes*: o mais importante é que a fé cristã leve em conta essa *alteridade*, ou mesmo a *pluralidade*, das abordagens “espirituais”

do humano, justamente para mostrar de forma concreta que, em seu próprio “código genético”, ela não veicula a menor violência. Pelo contrário. Cinquenta anos após o Concílio e, sem dúvida, graças à sua recepção, o horizonte messiânico da fé, discretamente defendido no Vaticano II pelo grupo “Igreja dos pobres”, penetrou mais na consciência eclesial; prova disso é a Exortação apostólica *Evangelii gaudium*, do Papa Francisco, que mostra claramente que o Evangelho dirige-se prioritariamente à “fé” e ao desejo de viver do último, que a concepção que a Igreja faz, hoje, do pluralismo e da concepção de uma humanidade que se afirme como humana não é, portanto, abstrata ou formal, mas implica um descentramento sempre concreto de sua parte, a fé cristã sendo concebida como estando a serviço do querer viver e da esperança de todos e de cada um, principalmente dos mais desamparados e sem voz¹¹.

Uma nova teologia da fé delinea-se aqui, e precisamos explicitar e articular brevemente as três dimensões essenciais:

1. Como no Novo Testamento, para o qual a “fé” é o sinal messiânico por excelência, é preciso, primeiramente, registrar a *pluralidade de suas figuras*. A mais elementar – pode-se também falar de uma “fé” antropológica – não pode ser identificada com a fé em Deus ou a fé explícita em Cristo, mas deve ser entendida à maneira das narrativas de cura: como uma “fé” que, por certo, “surge” *hic et nunc*, no convívio com o Nazareno, mas que já está em ação em seu interlocutor: “Minha filha, *tua fé te salvou*”, diz Jesus à mulher que sangra (Mt 9, 22; Mc 5, 34). A partir de Benveniste e de sua análise do vocabulário indo-europeu¹², pode-se interpretar esse “crédito” dado à vida como ato *necessário para viver, sem que seja imediatamente dado*, como é o instinto de sobrevivência, que compartilhamos com os mamíferos superiores. A admiração de Jesus diante desse ato (Mt 8, 10; Lc 7, 9) o revela como sendo, cada vez, *milagroso*: ninguém pode realizá-lo no lugar de

11 Cf. sobretudo a Exortação Apostólica *Evangelii gaudium*, cap. 2: “Na crise do compromisso comunitário” (n. 52-109) e cap. 4: “A dimensão social da evangelização” (n. 177-258).

12 E. BENVENISTE, *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. 1. *Économie, parenté, société*, Éd. de Minuit, Paris, 1969, 171-179.

outro, mas somente o encontro com outrem em determinado tecido social pode torná-lo possível. Quer seja, muitas vezes, um ato corajoso de resistência contra a doença individual ou um mal-estar coletivo, contra o mal e o infortúnio, isso mostra que essa “fé” já é a manifestação de uma vitória que ainda reflete em nossa palavra “con-vicção”.

A Constituição pastoral conhece certamente o equivalente dessa “fé” antropológica, que ela define através de noções como a “dignidade humana” e a “vocação do homem *em quem um germe divino é derramado*” (GS, nos 3 § 2, 18 § 1 e 21 § 3). Porém, além de seu interesse principal, hoje discutível, de manter assim uma continuidade quase ontológica entre a vocação cristã e a vocação humana, a concepção universalista que ela tem dessa última não lhe permite alcançar o nível muito elementar e sempre singular em que Jesus se situa quando encontra seus interlocutores: aquém da estrutura ética e teológica que o Concílio discerne *em toda vocação humana*, é, na verdade, a energia vital (*dynamis*) e o querer viver “humanamente” (*pistis*) que o anúncio do Evangelho aborda e desperta.

2. A nova insistência nesse “plural” das figuras concretas da “fé” leva a estabelecer um vínculo intrínseco entre o “crer” humano e a competência de *interpretação* da situação, ao mesmo tempo individual e coletiva, do sujeito; porque não é através do “plural” dessas interpretações que acessamos indiretamente a “fé” que as carrega. Segundo a tradição cristã, essa articulação entre a “fé” elementar e sua autointerpretação se dá na fronteira da “consciência”, que, antes de expressar-se no plano ético (consciência moral), é da ordem de uma *autorização* espiritual dada a *todo* ser humano, em sua singularidade absoluta; isso constitui o antídoto mais poderoso a qualquer “sistema” filosófico-teológico de interpretação que queira de alguma maneira englobar a *alteridade de outrem*¹³.

Ocorre aí uma segunda mutação em relação à Constituição pastoral: se *Gaudium et spes* aborda nossa história e nossas culturas, com a modernidade ocidental,

13 A exortação apostólica *Evangelii gaudium* destaca esse aspecto em seus números 119-121.

pelo vértice de sua emancipação religiosa e sua autonomia (GS, 36), nós as confrontamos hoje, de maneira pós-positivista e pós-totalitária, em sua obscuridade e ambiguidade: o “real” é, por princípio, de fato, velado¹⁴, e a ele só temos acesso à custa de um trabalho de decifração e interpretação que implica aqueles que se dedicam a essa tarefa. As noções de “sinal” e “revelação” seriam impensáveis fora desse pressuposto. *Gaudium et spes*, 11, registrou isso parcialmente, graças à sua insistência na fé: “O Povo de Deus, movido pela fé com que acredita ser conduzido pelo Espírito do Senhor, o qual enche o universo, esforça-se por discernir nos acontecimentos, nas exigências e aspirações, em que participa juntamente com os homens de hoje, quais são os verdadeiros sinais da presença ou da vontade de Deus”. Por mais bem-sucedida que seja essa fórmula, ela não consegue afirmar e muito menos pensar a liga entre esse crer e sua capacidade de expressão e interpretação, o que explica, em parte, que a Constituição subestima os conflitos de interpretação, suscitados pela necessidade de discernimento ou mesmo pelas violências que se declaram entre opções religiosas e “espirituais” da hu-

manidade ou em razão de suas instrumentalizações com vistas a outros fins.

3. Surge aqui uma terceira dimensão da “fé”, a saber, sua vertente propriamente coletiva, bem presente na experiência conciliar de deliberação e especificamente evocada em *Unitatis redintegratio*, 11 et *Dignitatis humanae*, 3, mas sem ser ali relacionada com seu núcleo, ou seja, uma “fé” que exerce sua competência de interpretação e que interpreta, simultaneamente, sua situação no mundo, interpretando-se, ela mesma, em função dos “sinais messiânicos” identificados hoje. Uma terceira mutação em relação à Constituição pastoral precisa ser aqui assinalada: não há primeiramente uma “fé” que discerne e interpreta, e em seguida viriam instaurar-se uma inteligência coletiva e um procedimento de busca comum da verdade. Se a “fé” implica, constitutivamente, uma capacidade de expressão e interpretação, ela não pode também subsistir ao cotidiano e ao futuro sem gerar *ao mesmo tempo* uma maneira de entendimento dentro da pluralidade de

14 Cf. Bernard ESPAGNAT, *Le réel voilé*, Fayard, Paris, 1994.

suas figuras; o que supõe uma busca capaz de vencer os conflitos de interpretação e as violências que ali se manifestam.

Essa articulação intrínseca entre a “fé”, sua autointerpretação e o entendimento mútuo sobre esta concerne tanto à humanidade inteira *quanto* à Igreja e às Igrejas; ela se explicita na “fé”, na acepção antropológica do termo, e na fé propriamente cristã, estando esta a serviço daquela. O Concílio Vaticano II tem consciência, por certo, da tensão paradoxal entre o “sentido” que cada um ou cada entidade social dá à sua existência e “o laço universal de comunhão entre os homens” (AG, 11 § 1), mas não presta muito atenção à ameaça ao laço social e político entre os humanos pelo plural das interpretações do mundo e pelas violências que podem resultar disso, tampouco pensa a deliberação como expressão de uma “fé” que resiste à desagregação do laço. Ora, tocamos aqui no epicentro de nosso diagnóstico do momento presente, a saber, a *dificuldade da humanidade*, referida anteriormente, *em se querer, em seu conjunto e em todas as suas gerações, “humana”*, um querer que corresponde, em última instância, a um ato de “fé” e de “esperança”, a ser constantemente introduzido em uma

troca coletiva *em que o último possa encontrar seu lugar*. É na criação desse espaço de deliberação e comunhão, capaz de enfrentar dissensões e violência, que a Igreja se põe a serviço do “crer” da humanidade inteira.

Chegamos, assim, ao ponto em que o diagnóstico histórico-teológico do momento presente exige a explicação de uma maneira de proceder, e é o que farei de agora em diante.

II. Para um *modus procedendi* ajustado à situação atual do planeta

Se respeitei, desde o início, a distinção entre o discernimento enquanto *método* e seu *resultado*, como sendo o primeiro dos potenciais de futuro da Constituição pastoral, também critiquei que esse método não tenha sido verdadeiramente explicitado e pensado, tampouco, sobretudo, realmente ajustado ao diagnóstico efetivo proposto pelo texto. Acabamos de ver, na primeira parte, que o deslocamento do diagnóstico em relação àquele efetuado por *Gaudium et spes*, a saber, a atual insistência na fé e em sua competência interpretativa, assim como a interrogação sobre o modo coleti-

vo de exercer essa competência, exigem delas mesmas uma maneira de proceder, ou mesmo um método e uma concepção “procedimental” da tarefa hermenêutica da Igreja.

Levantado um primeiro obstáculo, resta agora explicitar esse *modus procedendi*, o que gera uma nova dificuldade: o Concílio tratou dessa maneira de proceder em várias ocasiões, sem realmente unificar seus diferentes elementos, o que constitui uma marca, entre outras, de seu inacabamento¹⁵.

No que se refere então a *Gaudium et spes*, o Vaticano II inspirou-se na pedagogia da Ação católica, servindo-se da tríade “ver-julgar-agir” e situando o discernimento dos sinais dos tempos (GS, 4 e 11) *nos limites do ver e do julgar*. Como destacamos anteriormente, o último é, de imediato, determinado pela doutrina cristã da vocação humana, que a Igreja e o humanismo ateu supostamente dispõem em um mesmo terreno antropológico. O ato de fé enquanto percepção e juízo ou como interpretação (segundo o que mostramos anteriormente)

permanece à sobra, o que explica também que o texto oculta a conflituosidade interna desse ato complexo.

Em pano de fundo desse *modus*, esboça-se outro problema, tratado em *Dei verbum*, que diz respeito à ligação intrínseca entre, de um lado, uma fé que escuta e interpreta e, de outro, a Revelação, em que a dificuldade teológica, já notada por Karl Rahner¹⁶, em maio de 1965, é saber como pôr em contato essa autorrevelação de Deus em Jesus Cristo com a fé de hoje, quando ela está definitivamente fechada (DV, 4). Essa dificuldade é certamente abordada na Constituição dogmática através do conceito de “tradição”, mas a historicidade desta e a exigência hermenêutica que ela veicula são subestimadas, e a consciência da Igreja de ser tributária de condições históricas que vão além do perímetro da Revelação (cf. GS, 44) é ainda bastante vaga.

E, se conseguirmos estabelecer esse contato entre a Revelação de ontem e a fé de hoje, com base numa concepção pneumatológica da história humana *post*

15 Essa é uma das principais teses de C. Theobald, *La réception du concile Vatican II*. I. Accéder à la source, US Nouvelle série, 1, Paris, Le Cerf, 2009; Cf. também *Le concile Vatican II. Quel avenir?*, 29-31.

16 Encontramos uma grande parte de sua expertise em AS IV/2, 31-33 e em seu artigo «Zur theologischen Problematik einer “Pastoralkonstitution”», em *Schriften* VIII, 613-636 e em SW 21/2, 904-922; cf. também C. Theobald, *Le concile Vatican II. Quel avenir?*, 229-233.

Christum e numa reavaliação da estrutura “carismática” da Igreja, faltará ainda nos perguntarmos *quem é o sujeito* do discernimento dos sinais dos tempos, relacionando com uma leitura plural das Escrituras (cf. *Dei verbum*, cap. VI). Somos, então, remetidos ao *munus propheticum* de todo o povo de Deus, tal qual nos é apresentado em *Lumen gentium*, 12. Resta, contudo, outra questão: como esse *munus* e o *sensus fidelium* sobre o qual ele se apoia podem encontrar sua *expressão*, quando permanecem muitas vezes calados (cf. *Evangelii gaudium*, 119) e como se estivessem envolvidos pelo único ministério da Palavra, em vez de serem suscitados pelo anúncio do Evangelho e de passarem pela troca, pela controvérsia e pelo entendimento “espiritual” – a “conspiração” (*conspiratio*), segundo *Dei verbum*, 10 – entre todos.

A liturgia é certamente a condição última dessa escuta complexa, pois enraíza *toda* a presença da Igreja e seu *modus procedendi* na experiência individual e coletiva da oração e do acesso da humanidade à intimidade de Deus. Porém, ela não pode deixar de estar marcada, em contrapartida, por todo o processo hermenêutico e pela inteligência coletiva da fé, tal qual acabam de ser evocados. Aliás, é isso que se delinea, desde o início

do Concílio, nos números 9 e 10 da Constituição *Sacro-sanctum concilium*.

Todos os grandes textos do Vaticano II, portanto, estão envolvidos na busca de uma maneira de proceder *ajustada à situação atual do planeta*¹⁷, não sem levantar questões teológicas ou doutrinárias fundamentais, a serem tratadas na esteira da teologia da fé, esboçada anteriormente. Abordarei as duas questões mais importantes num primeiro momento, antes de esboçar novamente¹⁸ o próprio *modus*.

O pano de fundo teológico do *modus*

1. Partindo do epicentro doutrinário, a questão decisiva quanto ao *modus procedendi* diz respeito ao sentido da *clausura* da Revelação e, portanto, à liberdade de interpretação de que a fé dispõe. Lembremos que a *clausura* está envolvida no próprio “conceito” da autocomunicação de Deus, pois, para parafrasear o comentário do início da carta aos hebreus escrita por São

¹⁷ Já citamos anteriormente UR, 11 e DH, 3; caberia acrescentar DH, 11 e 12.

¹⁸ Cf. anteriormente, nota.

João da Cruz¹⁹: o que Deus poderia ainda nos dizer, posto que *tudo* nos disse em seu Filho? Tendo dito tudo, Ele pode então se calar, e “o acesso à sua intimidade” – caráter distintivo da tradição cristã – só se abre na *relação* entre seu Filho único e seus discípulos; é isso que faz com que o sintagma “A palavra de Deus se dirige ao profeta...” (cf., p. ex., Jr 1,2) possa desaparecer, e desaparece efetivamente, em todo o Novo Testamento.

Ora, *Dei verbum* não consegue explicar a relação entre esses dois jogos de palavra da “revelação” (no primeiro capítulo) e da “palavra de Deus” (no segundo), mesmo que seja dito que a primeira acabou (*DV*, 4), enquanto Deus não para de conversar com a Igreja e, através desta, com a humanidade (*DV*, 8, 21, 25). E enquanto no número 2 o conceito de “revelação” refere-se a Cristo exclusivamente numa perspectiva trinitária de acesso a Deus, e o conceito de fé, no número 5, prescinde de qualquer relação interpessoal, a tradição é descrita, no número 7, como um processo

relacional entre Jesus (enquanto herdeiro da promessa profética) e os apóstolos e, posteriormente, entre estes ou seus sucessores e os homens e as mulheres de seu tempo. A Sagrada Escritura é a expressão normativa dessa relação pluriforme, a respeito da qual a crítica histórica descobre cada vez mais o quanto a relação da Igreja nascente com Cristo ressuscitado liberta *sua própria criatividade*, ajustada às novas condições históricas de sua missão²⁰. É a vertente pneumatológica da tradição que abre ali seu próprio caminho, não somente na concepção da inspiração das Escrituras e de sua leitura “à luz do mesmo Espírito” (*DV*, 12 § 3), mas também na concepção “carismática” da Igreja e na insistência no *sensus fidelium* e no *munus propheticum* dos crentes e de suas comunidades.

Quanto à “Palavra de Deus” ou à “conversação” de Deus com a Igreja e, por intermédio dela, com a humanidade (segundo a expressão de *Dei verbum*), ela é totalmente mediada pelo “jogo” horizontal de uma mul-

19 São João da Cruz. *Subida do monte carmelo*. São Paulo: Paulus, 2010, cap. 22.

20 Cf. C. Theobald, «Tradition als kreativer Prozess. Eine fundamentaltheologische Herausforderung», dans Wilfried Eisele, Christoph Schaefer, Hans-Ulrich Weidemann, Aneignung durch Transformation. Festschrift für Michael Theobald, «Herders Biblische Studien», vol. 74, Herder, Freiburg, 2013, 483-508.

tiplicidade de “vozes” a serem ouvidas, interpretadas e afinadas umas às outras: é neste processo complexo de uma escuta, de certa forma, “estereofônica”, em que intervêm as múltiplas “vozes” das Escrituras, assim como aquelas de outras épocas e as de nossos próprios contemporâneos, que um entendimento *coletivo* pode estabelecer-se, reconhecido então – à imagem da *complexio oppositorum* que o Novo Testamento representa – como marca indubitável da própria “voz” de Deus.

2. Essa complexidade, interna à fé, confronta a Igreja de hoje com uma tarefa nova, para a qual seus recursos clássicos não são mais suficientes. Isso se expressa pela primeira vez no verão de 1965, no debate entre o episcopado alemão e o episcopado francês. Em seu relatório sobre a futura Constituição pastoral²¹, Karl Rahner perguntou insistentemente *por que meios e com que competência* interpretar de maneira concreta a situação atual do mundo e proferir uma palavra evangélica ajustada a ela (*accomodata praedicatio*), enquanto a Igreja dispõe apenas da Revelação ou de normas

gerais e intangíveis, tiradas, por exemplo, da “lei natural”. Essa questão desencadeia então uma dupla reflexão sobre a novidade do “momento presente” e sobre o que o discernimento dos sinais dos tempos pode efetivamente alcançar.

Quanto à novidade do momento presente, conhece-se a tese de Rahner, que, em 1979, distingue três “grandes épocas” (*Großepochen*) da história do cristianismo: 1. o breve período do judaico-cristianismo; 2. o período da Igreja numa cultura determinada, no helenismo e em toda a civilização europeia; e 3. a fase atual, em que o espaço eclesial passa a ser o mundo inteiro. Essas três épocas caracterizam-se, especificamente, por três *situações essencialmente diferentes no que se refere ao anúncio do Evangelho e ao lugar da Igreja na sociedade*. Ora, as duas transformações, a que separa o primeiro período do segundo e aquela que inaugura a situação atual, não representam apenas mutações culturais, mas também *acontecimentos que dizem respeito à Revelação em si mesma*²². Daí a questão decisiva de Rahner: “Está

21 Cf. AS IV/2, 31-33.

22 Karl Rahner, «Theologische Grundinterpretation des II. Vatikanischen Konzils», dans *Schriften* XIV, Zürich – Einsiedeln – Cologne,

em aberto a questão – diz ele cautelosamente – de saber se e a que ponto a Igreja da época pós-apostólica ainda dispõe das *potencialidades criadoras* e dos poderes que possuía na época de seu primeiro porvir, no tempo apostólico”²³.

Sem dúvida, ele teoriza assim, com pertinência, uma evolução cultural e teológica já bem perceptível no momento do Concílio, mas que está, hoje, cada vez mais manifesta, a saber, a *saída* da identidade cristã de um marco interpretativo, formado, por um lado, pela “lei natural” e, por outro, pelo “direito divino positivo”²⁴, marco metafísico-jurídico e teológico que a tornava intangível em relação à história. Ora, hoje, essa identidade depende inteiramente do que Rahner chamou, já em 1964, de “decisões históricas coletivas”, as quais têm sua própria força de obrigação para os indivíduos e essas coletividades²⁵.

A importância do conceito de “acontecimento” no número 11 de *Gaudium et spes*, já citado anterior-

mente a propósito da fé, é um indício *dessa nova ênfase na história* com suas sombras, mesmo que a Constituição em seu conjunto permaneça mais no nível de uma análise e de uma interpretação *estrutural* do humano. Porém, a fórmula que descreve o discernimento estabelece uma série de três termos – “acontecimentos (*in eventibus*), exigências (*exigentiis*), aspirações (*optatis*) de hoje” – que permitem balizar o processo de interpretação coletiva, justamente numa situação em que *tudo é deixado* às “decisões históricas”, tanto individuais quanto coletivas. A “fé” toma forma, diante dos “acontecimentos” imprevistos. O Evangelho segundo Lucas já assinala isso, ao falar, no prólogo, dos “acontecimentos que se passaram entre nós” (Lc1, 1), e a história concretiza esse aspecto de acontecimento da fé, hoje como ontem. Ora, sejam individuais ou coletivos, tais acontecimentos mostram “exigências”, às vezes, de dimensão gigantesca, como o atual desafio ecológico. Exigências ou necessidades que, para serem enfrentadas, requerem não só grandes competências científicas e técnicas, como também energias consideráveis de “fé”, liberando-as ao mesmo tempo. Como não ver, enfim, os “desejos” ou “aspirações” que se expressam em dado acontecimento e ativam a orientação utópica ou

Benziger, 1980, 296-299.

23 *Ibid.*, 299.

24 Cf. C. Theobald, «L'apostolicité de l'Eglise. Pour une théologie œcuménique des origines chrétiennes», dans *RSR* 103/2 (2015).

25 Cf. *AS* IV/2, 31 sv.

messiânica da humanidade, muitas vezes sob formas inesperadas e, por vezes, deformadas. Mas o sinal da “fé” se expressa ali. Essa “fé”, contudo, não pode manter-se sem perceber e abrir, em nossas situações muitas vezes bloqueadas, brechas, por menores que sejam, em que se anuncia um futuro diferente e melhor.

O modus procedendi

Esses dois ajustes doutrinários e teológicos maiores – relativos tanto à interpretação da Palavra de Deus como à novidade de nossa situação – nos levaram à explicitação do próprio *modus*, que assume então a forma de um “círculo”, ou melhor, de uma “espiral”.

Se partirmos da leitura das Escrituras – como, de fato, muito incentivada no capítulo VI de *Dei verbum* –, é preciso tomar cuidado para que, mesmo sendo praticada de maneira gratuita e por ela mesma, ela nunca seja separada do atual discernimento dos sinais dos tempos e, portanto, da percepção de uma analogia entre os “acontecimentos” de ontem – no momento da passagem de Jesus – e os de hoje. Sem poder ser reduzida a esse exercício cotidiano de leitura das Escrituras e de discernimento da presença do Espírito Santo, o espaço litúrgico

recebe, então, uma importância decisiva, pois é ali que indivíduos e coletividades eclesiais vivem de uma entrega última, de ordem doxológica, deixando novamente o Evangelho, ou mesmo a “voz” de Deus, ordenar todas as “vozes” humanas e encarnar-se na assembleia através dos gestos sacramentais, e a própria intimidade de Deus torna-se, então, acessível aqui e agora. Se o espaço litúrgico é primordialmente dedicado à celebração, fundada em uma convocação e em certa unidade da comunidade convocada, ele pressupõe antes e torna possível depois uma maneira de falar e agir em conjunto, de interpretar coletivamente o Evangelho e o que acontece na história e na sociedade e de entender-se, graças à arte de deliberação que a tradição sinodal da Igreja nos fornece.

Em várias ocasiões, expusemos essa maneira de proceder usando a imagem do tripé²⁶. A figura do “círculo” ou da “espiral” leva mais em conta seu caráter “processual”, ajustado à situação atual da fé, diagnosticada na primeira parte, e, ao mesmo tempo, encarregado de toda uma teologia *em ato*. A dificuldade da passagem atual a viver pela Igreja – a lenta saída de

26 Cf. Por exemplo C. Theobald, *Le concile Vatican II. Quel avenir?*, 168-175.

seu envelope mediterrâneo – vem, em parte, do fato de que esse *modus* ou suas variantes não se tornaram um patrimônio comum dos fiéis, e a acentuação excessiva de um dos polos (liturgia, deliberação comunitária, interpretação das Escrituras e dos sinais dos tempos) pode destruir sua unidade interna. No entanto, é essa unidade de uma mesma prática, gerando por si mesma uma diversidade pentecostal de figuras crentes, que fornece uma visão de futuro a uma humanidade que deve, agora, afirmar-se ela mesma, em sua pluralidade, como “humana”.

III. Para uma nova visão messiânica

Os três termos que balizam a orientação do processo coletivo de interpretação dos sinais dos tempos culminam, de fato, como acabamos de ver, nos “desejos” ou “aspirações de hoje”, que traçam um horizonte de expectativa, comum e aberto ao mesmo tempo, em que pode alojar-se a *visão messiânica* da tradição cristã. Mesmo já estando discretamente presente em *Gaudium et spes*, essa visão, que, como anunciamos na introdução, representa a segunda das potencialidades de futuro da

Constituição pastoral, não só se ampliou, desde 1965, como também modificou-se profundamente. Antes de concluir, é preciso explicitar isso sucintamente.

Cristo e os tempos messiânicos

Lembremos, para começar, que levou tempo para que a perspectiva messiânica e pentecostal tomasse corpo nos textos do Vaticano II. A nova redação do capítulo II de *Lumen gentium* sobre “o povo de Deus” desempenhou aí um papel decisivo²⁷: o que o número 9 de *Lumen gentium* diz do “povo messiânico”, que “tem por fim o Reino de Deus, o qual, começado na terra pelo próprio Deus, se deve desenvolver até ser também por ele consumado no fim dos séculos” (nº 9 § 2), e o que o número 13 explicita ao introduzir a perspectiva da “paz universal”, *Gaudium et spes* expressa em termos de “fraternidade universal”, a qual está implicada na vocação humana (nº 3 § 2). Essa temática é retomada várias vezes e acompanha o texto do início ao fim, principalmente no último número do capítulo 3, quando é introduzida

²⁷ Cf. Principalmente a participação de Mgr Marty, em AS II/3, 507 s.

a perspectiva da terra nova e do novo céu (nº 39). Essa passagem termina com um convite ao discernimento:

[...] A expectativa da nova terra não deve, porém, enfraquecer, mas antes ativar a solicitude em ordem a desenvolver esta terra, onde cresce o corpo da nova família humana, que já consegue apresentar certa prefiguração do mundo futuro. Por conseguinte, embora o progresso terreno se deva cuidadosamente distinguir do crescimento do reino de Cristo, todavia, na medida em que pode contribuir para a melhor organização da sociedade humana, interessa muito ao reino de Deus (nº 39 § 2).

As mesmas ênfases encontram-se na segunda parte do texto e, mais especificamente, no último capítulo sobre a defesa da *paz* e a construção da comunidade das nações.

É somente nos números 7 a 9 do decreto sobre a atividade missionária da Igreja, *Ad gentes*, que todos os elementos dessa perspectiva escatológica são resumidos e reunidos, não sem relação com a orientação doutrinária e litúrgica da existência humana e crente e do universo inteiro. Evocando a história, entre o primeiro e o segundo advento de Cristo (AG, 9 § 1), esse texto desloca consideravelmente a visão cristocêntrica que ainda determinava o início do segundo período do Concílio,

como se extrai do discurso de abertura de Paulo VI²⁸. Se a aparição de Cristo Ressuscitado mantém-se no horizonte da experiência da fé, o vínculo constitutivo entre a vinda do Messias e a inauguração dos tempos messiânicos na história da humanidade torna-se progressivamente mais consistente. No cruzamento dessas duas vertentes de um mesmo “acontecimento” encontra-se o conceito de “sinal” e de “sinais dos tempos”, já abordado anteriormente, sem que seu status paradoxal, destacado pelo Novo Testamento²⁹, seja levado em conta e, de alguma maneira, “isolado” do conjunto “sacramental”, que sempre corre o risco de sufocá-lo. Essas observações críticas nos levam, portanto, a rever a teologia dos tempos messiânicos, subjacente aos textos enumerados anteriormente.

A inversão messiânica

A reinterpretção moderna da fecundidade messiânica da obra de Cristo pelo Vaticano II assimila, so-

²⁸ Cf. AS II/1, 183-200.

²⁹ Cf. por exemplo, C. Theobald, *Le concile Vatican II. Quel avenir?*, 249 s.; e *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, CF, 260, Paris, Ed. du Cerf, 2007, 69-85.

bretudo, a *globalidade* da condição atual da “família humana” (GS, título do proêmio) e as tendências paradoxais que a atravessam – unificação, diferenciação e singularização. Ela reduz os acontecimentos históricos a grandes mutações, como, por exemplo, o advento de um novo tipo de democracia, com seus impactos sobre as pessoas, seu *etos* e suas interrogações. O movimento inverso, porém, está quase ausente: ela não é sensível aos *acontecimentos* que se produzem no plano individual ou relacional, tampouco ao seu impacto sobre os movimentos sociais, e muito menos à misteriosa *fecundidade dos atos de “fé” elementar*, a que nos referimos anteriormente, os quais são muito apressadamente relegados ao domínio do invisível. Ora, é esse movimento inverso e seu ponto de partida na “menor de todas as sementes” (Mc 4, 30-32) que determinam a lógica dos “sinais dos tempos” em todo o Novo Testamento.

Nesse registro, parece-me necessário destacar três novos aspectos, já parcialmente presentes no Vaticano II, mas que precisam, agora, ser desenvolvidos e articulados entre si:

1. Um primeiro aspecto, exposto no segundo capítulo do Decreto *Ad gentes*, na matriz dos Atos

dos Apóstolos, é a perspectiva genética da fé e da Igreja³⁰, visão perfeitamente ajustada à inversão messiânica referida há pouco: é na pequenez e na banalidade da existência individual e societal que começam e recomeçam as realidades do Reino de Deus. Numa situação histórica em que, de acordo com a diversidade dos contextos, o Evangelho e a Igreja estão saindo de seu “envelope” mediterrâneo, esse lembrete de um “devir” a partir da “menor de todas as sementes” faz parte de uma visão a ser promovida nos dias de hoje.

2. O segundo aspecto, estreitamente ligado ao primeiro, já foi abordado várias vezes³¹: diz respeito ao vínculo intrínseco entre o anúncio do Evangelho do Reino de Deus e os receptores privilegiados que são os “sem voz” de nossas sociedades, vínculo este defendido, no Concí-

30 Desenvolvemos este primeiro aspecto em *As grandes intuições de futuro de Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade et Igreja*, Cadernos Teologia Pública, ano X/77, Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 2013, 8-12. Cf. C. Theobald, *Le concile Vatican II. Quel avenir?*, US Nouvelle série, 6, Paris, Le Cerf, 2015, 164-168.

31 Cf. Anteriormente, notas 6 e 10.

lio, pelo grupo “Igreja dos Pobres”, enriquecido e explicitado posteriormente pela Igreja e pela teologia do continente latino-americano. Os capítulos 3 e 4 da Exortação Apostólica do Papa Francisco retomam essa finalidade messiânica da tradição cristã, desdobrando não somente sua inversão da relação entre evangelizados e evangelizados, já claramente postulada em *Gaudium et spes* 1, mas mostrando também todas as dimensões societárias envolvidas nessa visão diferenciada do humano e de sua pacificação.

3. É justamente aqui que, para concluir, precisamos introduzir a perspectiva messiânica de uma terra herdada para mantê-la habitável pelas gerações futuras. Essa visão está totalmente ausente na Constituição pastoral. Introduzi-la significa honrar a visão bíblica da história e da criação, mas isso requer, ao mesmo tempo, uma revisão do capítulo III de *Gaudium et spes* sobre “a atividade humana no universo”. Não é o momento aqui de realizar essa revisão, que deve ser feita em concomitância com uma releitura crítica da teologia da criação, envolvida

em todo o percurso bíblico, desde o Genesis até o Apocalipse. Podemos, contudo, observar que, em vez de se contentar com um discurso catastrófico e partindo de uma “fé”, pelo menos, implícita na ressurreição, convém enfatizar que o vínculo entre gerações – os mortos, os atualmente vivos e aqueles que ainda não nasceram – constitui a condição “espiritual” mais elementar de uma “fé” que considera a terra não como “uma presa a capturar”, mas como uma *herança* recebida gratuitamente e a ser transmitida gratuitamente aos outros.

Todas as tentativas de deliberação entre humanos sobre esses diferentes aspectos mais urgentes de uma “humanidade” que se quer “humana”, ou de uma Igreja que procura ser fiel ao desejo de seu fundador, podem ser consideradas “sinais” messiânicos, na medida em que expressam esse “querer” e esse “desejo” que têm como único motor uma “fé” antropológica, ou mesmo uma fé em Jesus Cristo, quem realmente inaugurou os tempos messiânicos. Compreende-se, então, que as tentativas das Igrejas, da Igreja Católica em particular, de reativar, em todos os níveis, uma vida sinodal oferecem a todos uma imagem pentecostal de esperança e de futuro.

Três considerações finais para concluir nosso percurso:

1. Pode-se perceber que não pudemos nos contentar com uma releitura da Constituição pastoral para levantar as potencialidades de futuro desse texto. Era necessário incluir outros textos para honrar tanto o fenômeno de intertextualidade conciliar, criado a partir do terceiro período, como o caráter inacabado desse processo de unificação que explica de forma abrangente o caráter conflituoso do processo de recepção.
2. Essa constatação requer uma segunda consideração. A abordagem histórica do acontecimento e do corpus conciliares, que continua sendo indispensável, é, contudo, insuficiente quando se trata de interrogar-se sobre a atualidade, ou mesmo o futuro, do Concílio dentro da nossa constelação histórica nos dias de hoje. É preciso, então, exercer uma verdadeira *crítica teológica* do percurso conciliar, crítica que procede com ponderação, reportando-se novamente, portanto, às Escrituras e à tradição, mas criando, ao mesmo tempo, na última interpretação “global” da identidade cristã e católica, uma “fonte” para hoje e amanhã.
3. Duas potencialidades de futuro da Constituição pastoral foram então destacadas: um método ou maneira de proceder a ser extraído do texto e dos outros documentos conciliares e, ao mesmo tempo, a ser ajustado à situação atual da tradição cristã em nosso planeta; uma visão messiânica da história e da criação, discretamente presente no Concílio, mas que, agora, deve ser nuançada ou até mesmo modificada em função dos novos desafios que se têm apresentado desde então. Esperemos que as comunidades dispersas que formamos e toda a Igreja mantenham a coragem de assumir de maneira renovada a tarefa que a Constituição pastoral lhes legou.

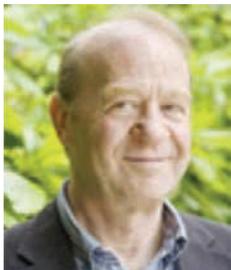
Cadernos Teologia Pública

- N. 1 *Hermenêutica da tradição cristã no limiar do século XXI* – Johan Konings, SJ
- N. 2 *Teologia e Espiritualidade. Uma leitura Teológico-Espiritual a partir da Realidade do Movimento Ecológico e Feminista* – Maria Clara Bingemer
- N. 3 *A Teologia e a Origem da Universidade* – Martin N. Dreher
- N. 4 *No Quarentenário da Lumen Gentium* – Frei Boaventura Kloppenburg, OFM
- N. 5 *Conceito e Missão da Teologia em Karl Rahner* – Érico João Hammes
- N. 6 *Teologia e Diálogo Inter-Religioso* – Cleusa Maria Andreatta
- N. 7 *Transformações recentes e perspectivas de futuro para a ética teológica* – José Roque Junges, SJ
- N. 8 *Teologia e literatura: profetismo secular em “Vidas Secas”, de Graciliano Ramos* – Carlos Ribeiro Caldas Filho
- N. 9 *Diálogo inter-religioso: Dos “cristãos anônimos” às teologias das religiões* – Rudolf Eduard von Sinner
- N. 10 *O Deus de todos os nomes e o diálogo inter-religioso* – Michael Amaladoss, SJ
- N. 11 *A teologia em situação de pós-modernidade* – Geraldo Luiz De Mori, SJ
- N. 12 *Teologia e Comunicação: reflexões sobre o tema* – Pedro Gilberto Gomes, SJ
- N. 13 *Teologia e Ciências Sociais* – Orivaldo Pimentel Lopes Júnior
- N. 14 *Teologia e Bioética* – Santiago Roldán García
- N. 15 *Fundamentação Teológica dos Direitos Humanos* – David Eduardo Lara Corredor
- N. 16 *Contextualização do Concílio Vaticano II e seu desenvolvimento* – João Batista Libânio, SJ
- N. 17 *Por uma Nova Razão Teológica. A Teologia na Pós-Modernidade* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves
- N. 18 *Do ter missões ao ser missionário – Contexto e texto do Decreto Ad Gentes revisitado 40 anos depois do Vaticano II* – Paulo Suess
- N. 19 *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 1ª parte – Manfred Zeuch
- N. 20 *A teologia na universidade do século XXI segundo Wolfhart Pannenberg* – 2ª parte – Manfred Zeuch
- N. 21 *Bento XVI e Hans Küng. Contexto e perspectivas do encontro em Castel Gandolfo* – Karl-Josef Kuschel
- N. 22 *Terra habitável: um desafio para a teologia e a espiritualidade de cristãos* – Jacques Arnould
- N. 23 *Da possibilidade de morte da Terra à afirmação da vida. A teologia ecológica de Jürgen Moltmann* – Paulo Sérgio Lopes Gonçalves

- N. 24 *O estudo teológico da religião: Uma aproximação hermenêutica* – Walter Ferreira Salles
- N. 25 *A historicidade da revelação e a sacramentalidade do mundo – o legado do Vaticano II* – Frei Sinivaldo S. Tavares, OFM
- N. 26 *Um olhar Teopoético: Teologia e cinema em O Sacrifício, de Andrei Tarkovski* – Joe Marçal Gonçalves dos Santos
- N. 27 *Música e Teologia em Johann Sebastian Bach* – Christoph Theobald
- N. 28 *Fundamentação atual dos direitos humanos entre judeus, cristãos e muçulmanos: análises comparativas entre as religiões e problemas* – Karl-Josef Kuschel
- N. 29 *Na fragilidade de Deus a esperança das vítimas. Um estudo da cristologia de Jon Sobrino* – Ana María Formoso
- N. 30 *Espiritualidade e respeito à diversidade* – Juan José Tamayo-Acosta
- N. 31 *A moral após o individualismo: a anarquia dos valores* – Paul Valadier
- N. 32 *Ética, alteridade e transcendência* – Nilo Ribeiro Junior
- N. 33 *Religiões mundiais e Ethos Mundial* – Hans Küng
- N. 34 *O Deus vivo nas vozes das mulheres* – Elisabeth A. Johnson
- N. 35 *Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica* – Vitor Hugo Mendes
- N. 36 *Conferência Episcopal de Medellín: 40 anos depois* – Joseph Comblin
- N. 37 *Nas pegadas de Medellín: as opções de Puebla* – João Batista Libânio
- N. 38 *O cristianismo mundial e a missão cristã são compatíveis?: insights ou percepções das Igrejas asiáticas* – Peter C. Phan
- N. 39 *Caminhar descalço sobre pedras: uma releitura da Conferência de Santo Domingo* – Paulo Suess
- N. 40 *Conferência de Aparecida: caminhos e perspectivas da Igreja Latino-Americana e Caribenha* – Benedito Ferraro
- N. 41 *Espiritualidade cristã na pós-modernidade* – Ildo Perondi
- N. 42 *Contribuições da Espiritualidade Franciscana no cuidado com a vida humana e o planeta* – Ildo Perondi
- N. 43 *A Cristologia das Conferências do Celam* – Vanildo Luiz Zugno
- N. 44 *A origem da vida* – Hans Küng
- N. 45 *Narrar a Ressurreição na pós-modernidade. Um estudo do pensamento de Andrés Torres Queiruga* – Maria Cristina Giani
- N. 46 *Ciência e Espiritualidade* – Jean-Michel Maldamé
- N. 47 *Marcos e perspectivas de uma Catequese Latino-americana* – Antônio Cechin
- N. 48 *Ética global para o século XXI: o olhar de Hans Küng e Leonardo Boff* – Águeda Bichels
- N. 49 *Os relatos do Natal no Alcorão (Sura 19,1-38; 3,35-49): Possibilidades e limites de um diálogo entre cristãos e muçulmanos* – Karl-Josef Kuschel
- N. 50 *“Ite, missa est!”: A Eucaristia como compromisso para a missão* – Cesare Giraudou, SJ
- N. 51 *O Deus vivo em perspectiva cósmica* – Elisabeth A. Johnson
- N. 52 *Eucaristia e Ecologia* – Denis Edwards
- N. 53 *Escatologia, militância e universalidade: Leituras políticas de São Paulo hoje* – José A. Zamora
- N. 54 *Mater et Magistra – 50 Anos* – Entrevista com o Prof. Dr. José Oscar Beozzo

- N. 55 *São Paulo contra as mulheres? Afirmação e declínio da mulher cristã no século I* – Daniel Marguerat
- N. 56 *Igreja Introvertida: Dossiê sobre o Motu Proprio “Summorum Pontificum”* – Andrea Grillo
- N. 57 *Perdendo e encontrando a Criação na tradição cristã* – Elizabeth A. Johnson
- N. 58 *As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: O cristianismo como estilo* – Christoph Theobald
- N. 59 *Deus e a criação em uma era científica* – William R. Stoeger
- N. 60 *Razão e fé em tempos de pós-modernidade* – Franklin Leopoldo e Silva
- N. 61 *Narrar Deus: Meu caminho como teólogo com a literatura* – Karl-Josef Kuschel
- N. 62 *Wittgenstein e a religião: A crença religiosa e o milagre entre fé e superstição* – Luigi Perissinotto
- N. 63 *A crise na narração cristã de Deus e o encontro de religiões em um mundo pós-metafísico* – Felix Wilfred
- N. 64 *Narrar Deus a partir da cosmologia contemporânea* – François Euvé
- N. 65 *O Livro de Deus na obra de Dante: Uma releitura na Baixa Modernidade* – Marco Lucchesi
- N. 66 *Discurso feminista sobre o divino em um mundo pós-moderno* – Mary E. Hunt
- N. 67 *Silêncio do deserto, silêncio de Deus* – Alexander Nava
- N. 68 *Narrar Deus nos dias de hoje: possibilidades e limites* – Jean-Louis Schlegel
- N. 69 *(Im)possibilidades de narrar Deus hoje: uma reflexão a partir da teologia atual* – Degislando Nóbrega de Lima
- N. 70 *Deus digital, religiosidade online, fiel conectado: Estudos sobre religião e internet* – Moisés Sbardelotto
- N. 71 *Rumo a uma nova configuração eclesial* – Mario de França Miranda
- N. 72 *Crise da racionalidade, crise da religião* – Paul Valadier
- N. 73 *O Mistério da Igreja na era das mídias digitais* – Antonio Spadaro
- N. 74 *O seguimento de Cristo numa era científica* – Roger Haight
- N. 75 *O pluralismo religioso e a igreja como mistério: A eclesiologia na perspectiva inter-religiosa* – Peter C. Phan
- N. 76 *50 anos depois do Concílio Vaticano II: indicações para a semântica religiosa do futuro* – José Maria Vigil
- N. 77 *As grandes intuições de futuro do Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade e Igreja* – Christoph Theobald
- N. 78 *As implicações da evolução científica para a semântica da fé cristã* – George V. Coyne
- N. 79 *Papa Francisco no Brasil – alguns olhares*
- N. 80 *A fraternidade nas narrativas do Gênesis: Dificuldades e possibilidades* – André Wénin
- N. 81 *Há 50 anos houve um concílio...: significado do Vaticano II* – Victor Codina
- N. 82 *O lugar da mulher nos escritos de Paulo* – Eduardo de la Serna
- N. 83 *A Providência dos Profetas: uma Leitura da Doutrina da Ação Divina na Bíblia Hebraica a partir de Abraham Joshua Heschel* – Élcio Verçosa Filho

- N. 84 *O desencantamento da experiência religiosa contemporânea em House: “creia no que quiser, mas não seja idiota”* – Renato Ferreira Machado
- N. 85 *Interpretações polissêmicas: um balanço sobre a Teologia da Libertação na produção acadêmica* – Alexandra Lima da Silva & Rhaissa Marques Botelho Lobo
- N. 86 *Diálogo inter-religioso: 50 anos após o Vaticano II* – Peter C. Phan
- N. 87 *O feminino no Gênesis: A partir de Gn 2,18-25* – André Wénin
- N. 88 *Política e perversão: Paulo segundo Žižek* – Adam Kotsko
- N. 89 *O grito de Jesus na cruz e o silêncio de Deus. Reflexões teológicas a partir de Marcos 15,33-39* – Francine Bigaouette, Alexander Nava e Carlos Arthur Dreher
- N. 90 *A espiritualidade humanística do Vaticano II: Uma redefinição do que um concílio deveria fazer* – John W. O’Malley
- N. 91 *Religiões brasileiras no exterior e missão reversa* – Vol. 1 – Alberto Groisman, Alejandro Frigerio, Brenda Carranza, Carmen Sílvia Rial, Cristina Rocha, Manuel A. Vásquez e Ushi Arakaki
- N. 92 *A revelação da “morte de Deus” e a teologia materialista de Slavoj Žižek* – Adam Kotsko
- N. 93 *O êxito das teologias da libertação e as teologias americanas contemporâneas* – José Oscar Beozzo
- N. 94 *Vaticano II: a crise, a resolução, o fator Francisco* – John O’Malley
- N. 95 *“Gaudium et Spes” 50 anos depois: seu sentido para uma Igreja aprendente* – Massimo Faggioli



Christoph Theobald, teólogo jesuíta, é professor de Teologia Fundamental e Dogmática na Faculdade de Teologia do Centre-Sèvres, em Paris e especialista em questões de teologia fundamental e de história da exegese. É redator-chefe adjunto da revista *Recherches de Science Religieuse*. Possui trabalhos em história da exegese (séculos XIX e XX, Modernismo) e em história dos dogmas, em teologia fundamental e dogmática (cristologia, trindade, criação, antropologia, eclesiologia), no campo da estética e em teologia pastoral.

Algumas publicações do autor

THEOBALD, Christoph. *La Réception du Concile Vatican II*. Vol 1. Accéder à la source. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.

_____. “Dans les traces...” de la constitution “*Dei Verbum*” du concile Vatican II. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.

_____. *Le christianisme comme style*. Une manière de faire de la theologie en postmodernité. vol 1 e 2. Paris: Les Éditions du Cerf, 2009.

_____. *Transmitir um Evangelho de liberdade*. São Paulo: Loyola, 2009.

_____. *L'univers n'est pas sourd*. Sciences et foi en quête de sens, avec Bernard Saugier et d'autres. Bayard, 2006.

_____. *L'Eglise sous la Parole de Dieu*, chap. IV dans *Histoire du Concile Vatican II*. 1959-1965. Tome V: Concile de transition. La quatrième session et la conclusion du Concile. Paris-Leuven: Le Cerf-Peeters, 2005.

Outras contribuições

THEOBALD, Christoph. “As grandes intuições de futuro de Concílio Vaticano II: a favor de uma “gramática gerativa” das relações entre Evangelho, sociedade et Igreja”. In: *Cadernos Teologia Pública*, ano X, n. 77, São Leopoldo, 2013.

_____. “As narrativas de Deus numa sociedade pós-metafísica: o cristianismo como estilo”. In: *Cadernos Teologia Pública*, ano VIII, n. 58, São Leopoldo, 2011.

_____. “Música e Teologia em Johann Sebastian Bach”. In: *Cadernos Teologia Pública*, ano IV, n. 27, São Leopoldo, 2007.