

# O CONCÍLIO VATICANO II COMO EVENTO DIALÓGICO

O PENSAMENTO DE MIKHAIL BAKHTIN E O  
DISCURSO RELIGIOSO NA CONTEMPORANEIDADE

Rosangela Ferreira de Carvalho Borges  
Valdemir Miotello

Organizadores

**O CONCÍLIO VATICANO II  
COMO EVENTO DIALÓGICO**

**O PENSAMENTO DE MIKHAIL BAKHTIN E O  
DISCURSO RELIGIOSO NA CONTEMPORANEIDADE**



**Rosangela Ferreira de Carvalho Borges  
Valdemir Miotello  
(Organizadores)**

**O CONCÍLIO VATICANO II  
COMO EVENTO DIALÓGICO**

**O PENSAMENTO DE MIKHAIL BAKHTIN E O  
DISCURSO RELIGIOSO NA CONTEMPORANEIDADE**



## **Copyright © dos autores**

Todos os direitos garantidos. Qualquer parte desta obra pode ser reproduzida, transmitida ou arquivada desde que levados em conta os direitos dos autores.

---

Rosângela Ferreira de Carvalho Borges; Valdemir Miotello  
[Organizadores]

**O Concílio Vaticano II como evento dialógico: O pensamento de Mikhail Bakhtin e o discurso religioso na contemporaneidade.**  
São Carlos: Pedro & João Editores, 2021. 281p. 14 x 21cm.

**ISBN 978-85-7993-185-7 [Impresso/2013]**

**978-65-5869-439-7 [Digital/2021]**

1. Concílio Vaticano II. 2. Bakhtin. 3. Evento dialógico. 4. Autores. I.  
Título.

CDD – 410

---

**Capa:** Marcos Antonio Bessa-Oliveira

**Editores:** Pedro Amaro de Moura Brito & João Rodrigo de Moura Brito

### **Conselho Científico da Pedro & João Editores:**

Augusto Ponzio (Bari/Itália); João Wanderley Geraldi (Unicamp/ Brasil); Hélio Márcio Pajeú (UFPE/Brasil); Maria Isabel de Moura (UFSCar/Brasil); Maria da Piedade Resende da Costa (UFSCar/Brasil); Valdemir Miotello (UFSCar/Brasil); Ana Cláudia Bortolozzi (UNESP/Bauru/Brasil); Mariângela Lima de Almeida (UFES/Brasil); José Kuiava (UNIOESTE/Brasil); Marisol Barenco de Melo (UFF/Brasil); Camila Caracelli Scherma (UFFS/Brasil); Luís Fernando Soares Zuin (USP/Brasil)



**Pedro & João Editores**

[www.pedroejoaoeditores.com.br](http://www.pedroejoaoeditores.com.br)

13568-878 - São Carlos – SP

2021

## SUMÁRIO

- Apresentação. 50 anos de Vaticano II: em busca de um pensar dialógico** 11  
Rosangela Ferreira de Carvalho Borges
- Ecumenismo e Diálogo Interreligioso no Vaticano II: sugestão hermenêutica para a releitura dos documentos conciliares** 25  
Afonso Maria Ligório Soares
- A reconstituição dialógica das exotopias cristãs: *confissão, homilia e diaconato*** 39  
Alexandre Costa; Juliana Pinto; Allice Toledo;  
Joabe Freitas
- «A primeira e necessária fonte do espírito cristão»: Liturgia e Dialogismo no II Concílio do Vaticano** 59  
Ângelo Cardita
- Linguagem mística e revelação: uma reflexão a partir do documento conciliar sobre a revelação *Dei Verbum*** 91  
Ceci Maria Costa Baptista Mariani
- Buscando uma teologia da libertação que escute as vozes de povos indígenas – em vista do “Concílio Vaticano II como evento dialógico”** 109  
Daniel Stosiek

<b>Hereges ou irmãos? O diálogo do Vaticano II com as outras Igrejas Cristãs</b> Carlos Alberto Faraco	133
<b>Vatican II comme Expérience de Dialogue</b> Gilles Routhier	153
<b>Entre o pensamento mítico e a práxis de transformação social: O Vaticano II em linguagem popular</b> Maria Cecilia Domezi	181
<b>Juventude e Vaticano II: uma aposta no futuro de Deus na Igreja</b> Paulo F. Dalla-Déa	199
<b>Revelação na história e em diálogos – o processo complexo de redação da <i>Dei Verbum</i></b> Pedro Lima Vasconcellos	223
<b>O Concílio Vaticano II como “evento linguístico”: a contribuição de John W. O’Malley</b> Rodrigo Coppe Caldeira	241
<b>As Constituições do Vaticano II: o <i>éthos</i> da doutrina social da Igreja</b> Sueli Maria Ramos da Silva	257
<b>Sobre os Autores</b>	273

## AGRADECIMENTOS

Este livro, proveniente das falas apresentadas durante o *Seminário Internacional O Concílio Vaticano II Como Evento Dialógico* em julho de 2013, na Universidade Federal de São Carlos – UFSCar, só se tornou possível graças ao apoio participativo que recebemos de muitas pessoas.

Mesmo com o risco de não conseguirmos tocar a todos que de alguma forma ajudaram na realização do Seminário Internacional e do livro, nossos agradecimentos:

Ao GEGe – Grupo de Estudos dos Gêneros do Discurso, pela convivência contínua, forte, competente que tanto nos inspira a alargar as nossas leituras com Bakhtin e seu Círculo e, todos juntos, agregarmos cada vez mais ciência e vida.

À Capes – Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior pelo apoio através da Bolsa de Pós-Doutoramento, modalidade PNPDI Institucional na UFSCar, por possibilitar o desenvolvimento da pesquisa que teve como parte a realização do evento.

Ao Ângelo Cardita e ao Paulo Dalla-Déa pela idéia do evento que germinou tantos desdobramentos agradáveis de conhecimento e convivência e também pelas falas apresentadas durante o evento e artigos que compõem o livro.

Ao Afonso Maria Ligorio Soares, Alexandre Ferreira da Costa, Carlos Alberto Faraco, Ceci Maria Costa Baptista Mariani, Daniel Stosiek, Geraldo Tadeu Souza, Gilles Routhier, Maria Cecilia Domezi, Pedro Lima



Vasconcellos, Sueli Maria Ramos da Silva pela apresentação das falas e elaboração dos artigos publicados aqui.

Aos participantes Adriana Batista Lins Benevides, Alan Ponce da Costa, Ariane Teixeira, Bruno Ferreira de Lima, Camila Caracelli Scherma, Carlos Alberto Turati, Carolina Veloso da Silva, Elizete de Souza Bernardes, Guilherme Rocha Duran, Joice Camila Corsi, José Cezinaldo Rocha Bessa, José Radamés Benevides de Melo, Juliana de Sousa Pinto, Liziane Abruzzi de Fraga, Luís Fernando Soares Zuin, Maria Érica do nascimento Linhares, Maria Isabel de Moura, Marina Haber de Figueiredo, Mauricio José Vera Failache, Nanci Moreira Branco, Pedro Guilherme Bombonato, Poliana Bruno Zuin, Renan Rossi, Ricardo, Ricardo Alberto Scherma, Simeia Rafaela Nunes Casati, Vania Kelly de Rezende, pela interlocução.

Ao Ênio José da Costa Brito e João Vianney Cavalcanti Nuto, por disponibilizarem grandes momentos de interlocução.

Ao Allan Pugliese que trabalhou arduamente no evento, do início ao fim, com competência, dedicação e companherismo para que tudo pudesse caminhar tranquilamente.

Ao Helder Batista e ao Felipe Mussarelli pela disposição em organizarem os deliciosos cafés durante o evento.

Ao Luís Hernan Mendonza pelo trabalho competente e incansável de tradução/interpretação.

À Mariane Persighini pelo trabalho de logística que viabilizou o transporte aéreo.

Por fim, não podemos deixar de dizer que é um prazer especial observarmos que muitas das pessoas mencionadas partilham conosco um cotidiano para além dos espaços da

academia. Foi nessa atmosfera que muitos dos relacionamentos acadêmicos também se tornaram amizades e os relacionamentos de amizade também se tornaram relacionamentos acadêmicos.

Valeu !!!

Rosângela Ferreira de Carvalho Borges  
Valdemir Miotello



**50 anos de Vaticano II:  
em busca de um pensar dialógico**

Rosângela Ferreira de Carvalho Borges<sup>1</sup>

“O ser que se autorrevela não pode ser forçado e tolhido. Ele é livre e por essa razão não apresenta nenhuma garantia. Por isso o conhecimento aqui não nos pode dar nada nem garantir, por exemplo, a imortalidade como fato estabelecido com precisão e dotado de importância prática para a nossa vida. ‘Acredita no que diz o coração, não há garantias no céu’ ” (BAKHTIN, 2011, p. 395).

A abertura da primeira sessão do Concílio Vaticano II ocorreu numa quinta-feira, dia 11 de outubro de 1962, sob a orientação do papa João XXIII, embora a decisão de convocar um Concílio Ecumênico tenha sido divulgada

---

<sup>1</sup> Pós-doutoranda com bolsa de pesquisa PNPd-Capes Institucional/UFSCar; projeto *Bakhtin e o Discurso Religioso na Contemporaneidade*, Programa de Pós-Graduação em Linguística (PPGL)/Departamento de Letras (DL).

<sup>2</sup> Citação do poema “Desejo” de V. A. Jukovski (1783-1852), traduzido de Schiller (N. Do T.).

alguns anos antes, exatamente em 25 de janeiro de 1959 na Basílica de São Paulo, dois meses e meio após João XXIII assumir o papado, finalizado em 1963 com sua morte.

As encíclicas *Mater et Magistra* e *Pacem in Terris* iniciaram o processo de diálogo da Igreja Católica com o mundo, rompendo com a autocompreensão monolítica da Igreja, que até então se entendia como uma sociedade perfeita. A expressão “Igreja dos pobres” é adotada pelo Concílio Vaticano II<sup>3</sup> e a ideia de transformar a Igreja em “Igreja dos pobres” influencia o trabalho de uma geração de teólogos latino-americanos.

Dom Hélder Câmara, arcebispo emérito de Olinda e Recife, falecido em 1999, reconhecido internacionalmente como um grande defensor dos direitos humanos durante a ditadura militar no Brasil, em depoimento a Nelson Piletti e Walter Praxetes, autores da obra biográfica *Dom Hélder Câmara. Entre o poder e a profecia*, publicada em 1997 (p. 276), fala da importância do Vaticano II como evento que insere a Igreja Católica no mundo moderno:

Para se ter uma ideia da importância do evento para os católicos, nos dois mil anos de história da Igreja ocorreram apenas vinte e um concílios desse tipo. Décimo nono encerrara-se no remoto ano de 1563, na cidade de Trento, Itália, tendo decidido pelo duro combate da Igreja aos movimentos de reforma protestante. O vigésimo termina em 1870, na cidade do Vaticano, depois que os bispos reafirmaram a doutrina da infabilidade do papa. Isto, portanto, antes do invento do automóvel, do telefone, do rádio, da televisão e do avião, e antes também das duas guerras mundias e da

---

<sup>3</sup> Constituição Dogmática *Lumen Gentium*, 8, Compêndio do Vaticano II, Petrópolis: Vozes, 1968.

revolução russa, acontecimentos que mudaram o mapa do planeta no século XX e selaram o destino de bilhões de seres humanos.

Em linhas gerais pode-se dizer que a proposta básica do Concílio Vaticano II era tornar a Igreja Católica mais próxima de um mundo em plena transformação e abrir caminho para um ecumenismo dinâmico e para a recuperação de fiéis católicos que, cada vez mais, estavam partindo para as igrejas não-católicas, principalmente para as protestantes não-históricas.

Dom Hélder Câmara como um dos poucos bispos brasileiros nomeados para participar das comissões de preparação do Concílio Vaticano II, acentua a importância de vislumbrarmos o momento histórico em que o Concílio foi convocado:

João XXIII convoca o Concílio Ecumênico na época da guerra fria e da corrida espacial, para se reunir pela primeira vez em outubro de 1962, preocupado que estava com o enfraquecimento da influência política do Vaticano num mundo dividido entre o poder nuclear e econômico de duas superpotências – Estados Unidos e União Soviética - e com a perda crescente de fiéis católicos praticantes na maior parte dos países onde a Igreja estava implantada (PILETTI e PRAXEDES, 1997, p. 276).

De maneira sintética – bastante sintética - é possível destacar três grandes vértices norteadores na proposta de renovação teológico-pastoral do Concílio Vaticano II:

- 1- diálogo da Igreja com o mundo moderno (contato com as ciências, a política nacional e internacional,

- os meios de comunicação e movimentos culturais, entre outros);
- 2- diálogo da Igreja com as religiões não-cristãs (ecumenismo e diálogo inter-religioso),
  - 3- nova compreensão da Igreja e nova missão universal, ou seja, a Igreja que se compreendia como sociedade perfeita e como poder absoluto, agora se compreende como comunidade e serviço.

Se o Concílio Vaticano II favoreceu novos rumos para a Igreja Católica em várias partes do mundo, possibilitando novas experiências eclesiais, no sentido de legitimar e condensar inovações teológicas, pastorais e litúrgicas, na América Latina o Concílio produziu um processo acelerado de renovação eclesial, abrindo as fronteiras da Igreja para o campo social, pressionada pela própria conjuntura social, política e econômica da década de 1960.

Os bispos latino-americanos que participaram do Concílio quando retornaram aos seus países, em meados dos anos de 1960, perceberam que era necessário uma releitura do Vaticano II à luz da realidade da América Latina atingida pela ditadura feroz e sanguinária. Diante desta realidade, na América Latina as iniciativas de renovação teológico-pastoral, sancionadas pelo Concílio Vaticano II, têm o reforço da Conferência de Medellín/Colombia (1968), que não só reafirmou as propostas renovadoras do Concílio como assumiu a opção pelos pobres e pela liberdade integral. No contexto de diálogo entre Igreja e sociedade em ebulição, as novas reflexões teológicas afloram a temática da libertação e emergem no surgimento da Teologia da Libertação.

Em continuidade a Medellín, em 1979 na III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano de Puebla (México) confirma-se a opção pelos pobres e afirma-se o dado cultural como imprescindível para uma teologia da libertação integral. A proposta cultural é implementada na IV Conferência do Episcopado Latino-Americano em Santo Domingo (República Dominicana), no ano de 1992, quando assume-se a aproximação entre evangelização e cultura.

Passados 50 anos do início do Concílio Vaticano II (1962-1965), meio século em que a ordem internacional bipolar Estados Unidos da América (EUA) e antiga União das Repúblicas Socialistas Soviéticas (URSS), atualmente Rússia, expirou na década de 1980, dando lugar a uma ordem internacional unipolar dos EUA até o ano 2000 e superada pela ordem multipolar dos países emergentes e reemergente como Brasil, Rússia, Índia e China, ditadura militar já não é uma realidade e o processo democrático avança na América Latina, qual o motivo do Vaticano II, evento religioso organizado pela Igreja Católica nos idos dos anos de 1960, ainda estimular por meio de debates, seminários, simpósios, cursos, pesquisas, escrituras de livros e de artigos, dentro e fora dos espaços religiosos, antigas e novas interlocuções?

Reconhecido como o Concílio que procurou adequar a instituição aos desafios da modernidade, apesar dos avanços conciliares ao longo dos 50 anos houve um aprofundamento do descompasso entre a missão "externa" da Igreja Católica que tem, mesmo que parcialmente, reconhecido os valores contemporâneos e o déficit democrático de suas estruturas e práticas internas.



Avanços e retrocessos das práticas da Igreja Católica constituídos em inter-relação com os enunciados dos documentos eclesiais do Vaticano II, no decorrer dos últimos 50 anos, apresentam-se como tripé sustentador às reflexões de especialistas das Ciências Humanas, provenientes de universidades nacionais e internacionais, reunidos nos dias 3 e 4 de julho de 2013 na UFSCar – Universidade Federal de São Carlos (São Carlos-SP/Brasil) para a realização do Seminário Internacional “O Concílio Vaticano II como Evento Dialógico”, um encontro dialógico entre especialistas das religiões e linguistas a partir do pensamento filosófico de Mikhail Bakhtin e seu Círculo, com a proposta de possibilitar a construção de caminhos mais criativos e humanos que sustentem a constituição de uma ética ecumênica, dialógica, responsável e responsável na compreensão dos discursos religiosos e culturais. Organizado pelo Grupo de Estudos dos Gêneros do Discurso – GEGe. Programa de Pós-Graduação em Linguística/Departamento de Letras da UFSCar, o Seminário Internacional foi realizado no âmbito de atividades científicas do projeto de pesquisa de pós-doutoramento *Bakhtin e o Discurso Religioso na Contemporaneidade* (Programa de Pós-Graduação em Linguística (PPGL)/ Departamento de Letras (DL)/UFSCar), com apoio da bolsa de pesquisa de pós-doutoramento PNP/DFP/Capes Institucional<sup>4</sup>.

Em consonância com a proposta de um encontro dialógico, a dinâmica do próprio Seminário Internacional solicitou algumas particularidades. O processo de

---

<sup>4</sup> Projeto de Pós-Doutoramento coordenado pelo Prof. Dr. Valdemir Miotello e realizado pela bolsista do projeto Profa. Dra. Rosângela Ferreira de Carvalho.

efetivação da escolha de 13 especialistas para a apresentação das falas passou pela disponibilidade de cada um permanecer durante os 2 dias, em tempo integral, no evento. Embora os convidados no momento de suas apresentações ocupassem o espaço do palco, em seguida juntavam-se à plateia composta por aproximadamente 30 convidados, também especialistas, provenientes, em sua maioria, das Ciências Humanas. Os momentos de convívio fora do espaço acadêmico – hospedagem, cafés, almoços, jantares - foram organizados para que todos permanecessem juntos, praticamente em tempo integral.

Outra particularidade do evento refere-se ao processo de elaboração dos artigos para apresentação e publicação. Os textos produzidos para as falas no Seminário não foram pensados como textos acabados e sim como textos “em processo de acabamento”. A produção de cada texto *a posteriori* passaria pela interação das falas de todos/as aqueles/as que de alguma forma participaram do movimento dialógico da interpretação durante o evento.

A coletânea apresentada neste livro brotou da pluralidade das vozes, sob enfoques diversos, no encontro com palavras outras, na unicidade de um evento singular. “Um pensamento participativo é precisamente a compreensão emotivo-volitiva do existir como evento na sua singularidade concreta, sob a base do não-álibi no existir. Isto é, é um pensamento que age e se refere a si mesmo como único ator responsável”, nos diz Mikhail Bakhtin (2010, p.102). Eis, então, a nossa justificativa para a indicação da entrega dos textos *a posteriori*.

Assim, com Afonso Maria Ligório Soares somos convidados a penetrar no tema *Alteridade, Ecumenismo, Diálogo Interreligioso e Mundo Civil* a partir de uma releitura

dos documentos conciliares do Vaticano II, em que o autor enfatiza a importância da abordagem do tema no Concílio Vaticano II, em meados dos anos 1960: “Hoje pode parecer pouco, mas, na ocasião, o diálogo iniciado com os outros cristãos ensejou seu alargamento para os judeus e, em seguida, foi inevitável o transbordamento para as outras religiões não-cristãs e, finalmente para os não-crentes”.

*A Reconstituição Dialógica das Exotopias Cristãs: Confissão, Homilia e Diaconato* é o título do texto de Alexandre Costa, construído em parceria com Juliana Pinto, Alice Toledo e Joabe Freitas, membros do NOUS - Grupo de Estudos Críticos e Aplicados ao Discurso Religioso (CNPq – UFG – Universidade Federal de Goiás). Os autores/as enfatizam que o trabalho apresentado é também uma reconstituição dialógica de exotopias do próprio Grupo dedicado a produzir arqueologias dos processos interdiscursivos de campos institucionais e comunitários da religiosidade brasileira, bem como de sua relação com outras práticas e espaços sociais.

Já quem pretende conhecer a relação entre liturgia e dialogismo bakhtiniano colherá excelentes frutos com a leitura do texto *A “Primeira e Necessária Fonte do Espírito Cristão” - Liturgia e Dialogismo no II Concílio do Vaticano*, de Ângelo Cardita. De acordo com o autor, “o dialogismo bakhtiniano ajuda-nos a reler a questão litúrgica só porque esta surge e se coloca já de forma dialógica e polifônica, mas nós só somos capazes de o afirmar e reconhecer assumindo a perspectiva do próprio dialogismo”.

Afirmando que “o Concílio Vaticano II é, de fato, um evento dialógico e o documento sobre a Revelação Divina, *Dei Verbum* (DV), expressa muito bem isso. Ali podemos ver uma Igreja disposta ao diálogo com o mundo, mas vemos

também e fundamentalmente, uma Igreja que se declara plasmada no diálogo com Deus”, Ceci Maria Costa Baptista Mariani inicia a introdução do texto *Linguagem Mística e Revelação: Uma Reflexão a partir do Documento Conciliar sobre a Revelação Dei Verbum*, que nos encaminha a um processo de reflexão sobre o quanto há de novidade na compreensão de Revelação proposta do Documento Conciliar *Dei Verbum* - Revelação como diálogo - e lugar da mística nesse processo. E não para por aí. Com meticulosa compreensão da tradição mística cristã, a autora ainda nos proporciona um encontro com a poesia de São João da Cruz.

*Hereges ou Irmãos? O Dialógo do Vaticano II com as outras Igrejas Cristãs*, de Carlos Alberto Faraco, só pelo título já nos instiga a iniciar a leitura do texto. Sem meias palavras, logo nas primeiras páginas, o autor anuncia os caminhos metodológicos percorridos e a posição exotópica assumida no processo de construção de uma contribuição analítica: “é pelo viés das relações dialógicas em sentido amplo e assumindo o olhar bakhtiniano é que vou desenvolver minha apresentação aqui. Meu objetivo é reler, sob a perspectiva de uma análise dialógica, o decreto conciliar *Unitatis Redintegratio*, cujo tema é o ecumenismo. (...) Pelo tema, este Decreto se articula diretamente com dois outros documentos conciliares – o *Dignitatis Humanae* (que trata da liberdade religiosa) e o *Nostra Aetate* (que trata das relações de Roma com as religiões não cristãs). Busco trazer a contribuição analítica, em primeiro lugar, de quem é um leitor de Bakhtin e usa de suas formulações teórico-filosóficas sempre que aprecia eventos enunciativos. Em segundo lugar, busco trazer a contribuição analítica de quem olha a Igreja de Roma de uma posição externa, exotópica. Meu ponto de observação é o de quem

acumulou uma experiência religiosa no interior da tradição cristã do anglicanismo”.

Geraldo Tadeu de Souza numa fala sucinta, espessa e instigante nos revela um olhar aprofundado sobre o percurso do microdiálogo ao grande diálogo nas arenas de contribuição dos enunciados religiosos.

Com Gilles Routhier, autor do texto *Vatican II Comme Expérience de Dialogue*, temos a oportunidade de olhar o Concílio Vaticano II sob um nova recepção: o Concílio como uma experiência de diálogo global. Vale a pena olharmos o Vaticano II através das lentes meticulosas deste autor. Quanto ao texto do autor em Língua Francesa, optamos pela não tradução para a Língua Portuguesa do texto de Gilles Routhier, originalmente pensado, escrito e falado em Língua Francesa. Com esta opção pudemos fazer jus a nossa proposta de organizar um Seminário Internacional em que as várias vozes, num encontro dialógico, pudessem libertar a palavra, inclusive da clausura da monologia de um único idioma.

A importância do Concílio Vaticano II para a América Latina é destaque do texto *Entre o Pensamento Mítico e a Práxis de Transformação Social: O Vaticano II em Linguagem Popular*, de Maria Cecília Domezi. “De fato, a linguagem teórica e o espírito desse concílio ganharam concretude no chamado Terceiro Mundo e especialmente na América Latina, a partir da Conferência de Medellín”, aponta a autora. Para Maria Cecília Domezi as mudanças radicais propostas pelo Vaticano II exigiram deslocamentos da linguagem oficial do magistério: “na perspectiva do Círculo de Bakhtin, é possível olharmos a recepção do Vaticano II no ‘fluxo da corrente verbal’ estabelecido na base leiga e popular da Igreja Católica no Brasil, especialmente através

dos círculos bíblicos e das comunidades eclesiais de base (CEBs)". E, acrescenta: "o Vaticano II legitimou a tomada da palavra pela gente do povo".

Os deslocamentos da linguagem oficial do magistério são também abordados por Paulo F. Dalla-Déa, com relevância para o tema da juventude. Com o texto *Juventude e Vaticano II: Uma Aposta no Futuro de Deus na Igreja*, o autor nos aponta a importância do Vaticano II para as questões que envolvem a juventude na contemporaneidade: "O tema da juventude, colocado em pauta na Igreja, juntamente com outros novos atores eclesiais foi, já em si, um avanço no sentido de não silenciar, mas de reconhecer com direito de cidadania eclesial o que estava em latência na segunda metade do século XX. O fato é inusitado em uma Igreja que se acostumou no correr de séculos a apagar e silenciar vozes que não fossem as oficiais".

Em *Revelação na História e em Diálogo – O processo Complexo de Redação da Dei Verbum*, Pedro Lima Vasconcellos nos apresenta com maestria o processo de redação da *Dei Verbum* e insere o Documento à realidade sócio-eclesial latino-americana ao demonstrar como a referida realidade se constituiu lugar privilegiado para a sua recepção e o quanto o Documento pode nos revelar um horizonte de possibilidades: "(...) a nosso ver, a constituição conciliar tem marcado o que de mais promissor a reflexão teológica e a pastoral latino-americanas têm produzido, ao colocar a história humana como lugar em que a revelação divina se manifesta, revelação essa cujo entendimento e acolhida caminham como caminham homens e mulheres na saga cotidiana da construção das possibilidades de vida com sentido (ou,

como quer o Jesus do quarto evangelho, com abundância [cf. Jo 10,10)]”.

Com o título *As Constituições do Vaticano II: O Éthos da Doutrina Social da Igreja*, Sueli Maria Ramos da Silva apresenta o discurso de divulgação religiosa para “identificar o *éthos* característico do sujeito divulgador católico”. A autora explica que o seu intuito é “depreender mecanismos de construção do sentido da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (doravante GS), documento promulgado pelo Concílio Vaticano II, em 7 de dezembro de 1965. Com base na fundamentação teórica oferecida pela Semiótica Greimasiana de linha francesa e pela Análise do Discurso francesa, ora incorporada à Semiótica por meio do exame feito dos conceitos elaborados por Maingueneau (2005, 2008), é então cotejado o conteúdo temático do texto referido, segundo as relações estabelecidas pela Igreja Católica com o mundo e a sociedade em que ela atua”.

Rodrigo Coppe Caldeira contribuiu, nesta coletânea, com o texto *O Concílio Vaticano II como “evento linguístico”: a contribuição de John W. O’Malley*.

Por fim, encontramos as vozes dos povos indígenas clamadas e aclamadas por Daniel Stosiek em *Buscando uma Teologia da Libertação que escute as Vozes de Povos Indígenas – Em Vista do “Concílio Vaticano II como Evento Dialógico”*, texto em que o autor com peculiar sentido libertário e profunda relação dialógica com pensadores como *Franz Rosenzweig*, entre outros, nos provoca a avançar para além do Concílio Vaticano II: “deveríamos ir além do que já foi o Concílio Vaticano II com o diálogo. Imagino que incentivemos um novo Concílio, um Concílio dos chamados leigos/laicos, a partir de baixo, um Concílio onde poderiam se convidar não

apenas os cristãos (“nós somos a Igreja”), mas também os não cristãos, os de outras religiões, os ateus, os marginalizados e os explorados, também os não ocidentais como povos indígenas. Isto seria um Concílio tanto desde abaixo quanto da alteridade, onde se escuta a voz do outro. Pois todo ser vivo tem seu *ministerium*. Tal Concílio poderia acontecer preferivelmente no Sul do mundo, por exemplo em Porto Alegre ou na África”.

## Referências

BAKHTIN, Mikhail. “Metodologia das ciências humanas”, in *Estética da Criação Verbal*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora WF Martins Fontes, 2011.

COMPÊNDIO DO VATICANO II. Petrópolis: Vozes, 1968.

PILETTI, Nelson e PRAXEDES, Walter. *Dom Hélder Câmara*. Entre o poder e a profecia. São Paulo: Editora Ática, 1997.





# Ecumenismo e Diálogo Interreligioso no Vaticano II: sugestão hermenêutica para a releitura dos documentos conciliares

Afonso Maria Ligório Soares

## Preâmbulo

Este texto é uma contribuição preliminar para provocar um debate mais amplo em torno do tema “Alteridade, Ecumenismo, Diálogo Interreligioso e Mundo Civil”, a partir dos documentos conciliares do Vaticano II. Nossa reflexão leva em consideração, de um lado, o fato de se dirigir a um público não necessariamente iniciado nos jogos linguísticos internos à igreja católica, e, de outro, a necessidade heurística de driblar a imensa bibliografia sobre o assunto para evitar ao máximo a dispersão do foco.

Nesse sentido, é mais útil sugerir ao leitor que não deixe de ler o mais recente livro do especialista Massimo Faggioli, *Vaticano II: a luta pelo sentido*<sup>1</sup>, que nos brinda com um balanço instigante sobre o que tem significado, ao longo desses 50 anos, a tensa disputa pela recepção mais

---

<sup>1</sup> São Paulo: Paulinas, 2013.

autêntica do Concílio. Nosso texto pressupõe a pesquisa histórica de Faggioli, bem como as inúmeras contribuições do historiador José Oscar Beozzo, embora siga de perto a hermenêutica adotada pelo teólogo jesuíta uruguaio Juan Luis Segundo para destrinçar a novidade representada por este grandioso evento da história recente do catolicismo.

## **O Vaticano II observado pelos “irmãos separados”**

Em seu livro já citado e recomendado, Faggioli<sup>2</sup> nos dá sustentação para afirmar que a própria apreciação feita por observadores não católicos do Vaticano II ajudou a formar a percepção global desse evento como importante até para outras igrejas cristãs. Os quarenta observadores oficiais enviados por suas igrejas na primeira sessão do Vaticano II em 1962 já eram 103 na última sessão, em 1965, sem contar outros observadores não católicos, que contribuíram para que, no final do concílio, o número total superasse 180.

Até hoje causa impacto quando se recorda que alguns desses observadores não católicos chegaram a trabalhar como conselheiros teológicos não oficiais para a redação de alguns documentos conciliares particularmente sensíveis às questões ecumênicas (especialmente sobre Bíblia e revelação, eclesiologia, liberdade religiosa e ecumenismo). Também foi importante a repercussão de alguns documentos *ad extra*. A reforma litúrgica, por exemplo, foi bem acolhida por K. Barth (1886-1968) e pelo teólogo ortodoxo Olivier Clément (1921-2009). Este último vislumbrou na reforma um exemplo para a própria liturgia ortodoxa. Mas o que mais agradou os observadores ecumênicos foi uma ideia fundamental explicitada pelo

---

<sup>2</sup> Ibidem, cap. 3.

Decreto sobre o Ecumenismo (*Unitatis redintegratio*): a existência de uma “hierarquia de verdades” na doutrina. O Decreto afirma: “... no diálogo ecumênico, os teólogos católicos, sempre fiéis à doutrina da Igreja (...) lembrem-se de que *existe uma ordem ou “hierarquia” das verdades da doutrina católica*, já que o *nexo delas com o fundamento da fé cristã é diferente*” (UR 11; itálico nosso).

O bispo John Moorman (1905-1989), principal observador anglicano, admitiu na ocasião que “o resultado do concílio foi alterar todo o modelo ecumênico e levar a discussão ecumênica para um novo campo... Roma, finalmente, começou a se interessar pelo problema da unidade, e as coisas nunca mais serão as mesmas (...) Um novo modelo surgiu como resultado do concílio”<sup>3</sup>. E o teólogo luterano alemão Edmund Schlink reconheceu que o Concílio era mais do que suas resoluções. “Quem conhece apenas as resoluções do concílio”, dizia Schlink, “ainda não compreendeu o acontecimento conciliar como um todo. O concílio deu um passo revolucionário de uma dinâmica que é mais abrangente e mais progressista do que está expressa nas resoluções conciliares... Evidentemente, as decisões conciliares só são corretamente interpretadas se forem entendidas contra o pano de fundo do acontecimento conciliar como um todo”<sup>4</sup>.

Mas esses observadores também não deixaram de perceber que o Vaticano II foi sendo gerado em meio a uma dinâmica intensa e dialética entre “forças conservadoras” e “forças progressistas”. Muitas questões seguiram não resolvidas no encerramento das sessões conciliares, embora também isto tenha sido compreendido,

---

<sup>3</sup> Ibidem.

<sup>4</sup> Ibidem.

afinal, como positivo, pois já sinalizava um despertar da Igreja romana que apontava para um futuro diferente, a ser construído.

Schlink ia até mais longe. Opinava que o Vaticano II só seria levado a sério “quando as Igrejas não romanas o vissem como uma questão dirigida a elas”<sup>5</sup>. Algumas das questões que surgem especificamente para a Igreja evangélica foram mencionadas. Os representantes de outras igrejas poderão exprimir as maneiras como o concílio representa a elas a questão dirigida às suas igrejas. Não deveria haver dúvida de que o concílio coloca questões para elas também.

Para o teólogo luterano Oscar Cullmann (1902-1999), o principal aspecto teológico do potencial ecumênico conciliar foi “a descoberta da Escritura e da hermenêutica bíblica como essencial para a atividade teológica, o que tornou possível a volta da Igreja [católica] às suas origens bíblicas”<sup>6</sup>. Neste ponto, o teólogo reformado suíço Karl Barth o seguia, chegando mesmo a dar um seminário na Universidade da Basileia (1966-1967) sobre a Constituição *Dei Verbum*, que tratou da concepção católica sobre a revelação divina (sobre como Deus se comunica com os seres humanos). “Tanto a convocação como o curso anterior do concílio”, disse Barth na ocasião, “são sintomáticos de uma espécie de desmoronamento que está ocorrendo na Igreja romana, (...) um movimento *espiritual*, cuja possibilidade ninguém imaginara cinquenta anos atrás”. E concluía: “Nós cristãos *não romanos* somos *questionados* de modo especial. Certamente, não nos perguntam se podemos, queremos ou desejaríamos nos

---

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Ibidem.

tornar “católicos”, mas nos perguntam se, tendo em vista o movimento espiritual que está ocorrendo lá, algo foi posto em movimento – ou não foi posto em movimento! – do *nosso* lado, no espaço de *noossa* igreja”<sup>7</sup>.

## Virada Eclesiológica: A ventania do Vaticano II

Na opinião de J. L. Segundo, renomado teólogo jesuíta, a grande novidade eclesiológica do Concílio Ecumênico Vaticano II está nos 45 primeiros parágrafos da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes* (GS). Somente pressupondo este pano de fundo conciliar pode-se corretamente reinterpretar a necessária função da Igreja para os padres conciliares. Tal função é condicionada pela seguinte exigência, assim explicada pelo citado teólogo: “que no plano de salvação da humanidade, aqueles que conhecem o mistério do amor estejam no meio dos homens, e junto de todos, dialogando com quem, neste caminhar rumo ao Evangelho, tropeça com as exigentes interrogações do amor”<sup>8</sup>.

Não podemos nos deter muito nos critérios de Segundo para escolher os trechos que citaremos abaixo e não outros.<sup>9</sup> Basta dizer que ele teve presente a distinção entre *lectio difficilior* e *lectio facilior*, ou seja, a exemplo dos exegetas em seus discernimentos sobre a maior ou menor probabilidade histórica dos textos bíblicos, avançou auxiliado pela *lectio difficilior*, a saber – como na edição crítica de um texto – a

---

<sup>7</sup> Ibidem.

<sup>8</sup> Id., *Essa comunidade chamada Igreja*, S.Paulo, Loyola, 1978, p. 78.

<sup>9</sup> Para isto, veja por ex.: *Da sociedade à teologia*. São Paulo: Loyola, 1983, pp. 48-58.

forma menos corrente possui maior probabilidade de ser autêntica entre as formas que aparecem em diversos codex.

Com isso, Segundo comprova sua hipótese através de um sucinto roteiro que ousamos ir comentando na medida em que o transcrevemos<sup>10</sup>:

a) O que vale para os cristãos, em ordem à salvação, vale igualmente para todos os homens e mulheres de boa vontade (GS 22e).

Todos os homens e mulheres estão sujeitos aos mesmos critérios de julgamento em vista de sua plenitude espiritual e humana, não importando se são ou não cristãos.

b) A única diferença está em conhecer pela fé o destino global que Deus confere ao ser humano (GS 22f).

Em outras palavras, cristão é aquele que “sabe” que, no fundo, todos se salvarão (se assim o quiserem).

c) Esta fé destina-se a ajudar a humanidade a encontrar soluções mais humanas a seus problemas históricos (GS 11).

Se assim é, que diferença faz ser ou não ser cristão? A *Gaudium et Spes* sugere que a fé é dada ao cristão para que ele se coloque a serviço do bem estar de todos. Não é um privilégio nem lhe dá algum tipo de garantia salvífica acima e/ou além dos demais.

Isso me lembra algo que J. L. Segundo costumava dizer: se a Igreja for, como dizem, o fermento da massa e não a torta final,<sup>11</sup> então, o que se deseja é que todos saboreiem a torta; mastigar fermento é, para dizer o mínimo, indigesto. Pior: sentir o gosto do fermento ao saborearmos a torta, é mau sinal.

---

<sup>10</sup> Cf. J. L. Segundo, *Teología abierta* - v. III: Reflexiones críticas, Madrid, Cristiandad, 1984, p. 33, n. 15

<sup>11</sup> Idem. Diálogo e teologia fundamental. *Concilium*, 6, pp. 91-101, 1969.

Vinte anos depois, o padre François de L'Espinay, às voltas com o povo de candomblé na Bahia, concordaria plenamente com essa intuição conciliar. Na sua opinião: "Bastaria sair de nossos limites fundados no exclusivismo, na certeza de possuir a única verdade, e admitir que Deus não se contradiz, que ele fala sob formas mui diferentes que se complementam uma à outra, e que cada religião possui um depósito sagrado: a Palavra que Deus lhe disse. Eis toda a riqueza do ecumenismo que não deve restringir-se ao diálogo entre cristãos".<sup>12</sup>

d) Têm razão as pessoas que, de boa fé, aceitam ou não a Deus e a seu evangelho, na medida em que os vejam traduzidos em soluções humanizadoras. Portanto, a Igreja compromete-se a averiguar com seriedade até onde as realizações devidas a cristãos possam levar a uma negação da fé (GS 19c, 21b.f).

Os parágrafos da *Gaudium et Spes* são muito claros: antes de criticar ou condenar os que abandonam a Igreja ou mesmo se recusam a nela entrar, é preciso admitir que sua atitude é justificável na mesma medida em que não veem os cristãos traduzindo em humanização a mensagem evangélica. É fundamental investigar o grau de responsabilidade que têm os cristãos com respeito ao crescente ateísmo.

Na verdade, a acentuação dada pelo Concílio Vaticano II à responsabilidade social e eclesial diante do ateísmo moderno (*Gaudium et Spes* 19) leva o teólogo jesuíta Juan Luis Segundo a esta desconcertante conclusão: é impossível que os cristãos que tenham uma conduta "religiosa, moral e social" errônea, creiam no verdadeiro

---

<sup>12</sup> L'Espinay, F. de. A religião dos orixás: outra Palavra do Deus único? In: *REB* 47/187 (1987): 649.



Deus (p. 83). “Cremos”, afirma Segundo, “que os homens devam comunicar reciprocamente, de modo amplo, lento e profundo, os seus respectivos mundos de valor antes de iniciar um discurso sobre a partilha ou não de uma mesma fé religiosa”.<sup>13</sup>

e) O cristão deve, portanto, se unir aos demais homens e mulheres na busca da verdade, já que a verdade revelada só pode ser cumprida ao se tornar verdade humanizadora (GS 16).

O cristão não detém nenhum tipo de verdade estática, definitiva, que o dispense de construir, juntamente com os demais semelhantes uma verdade de fato humanizadora. A verdade da revelação cristã é histórica e só pode ser compreensível na medida em que for continuamente reinserida na (ambivalência da) história.

Portanto, somente pressupondo esse pano de fundo conciliar pode-se corretamente reinterpretar a necessária função da Igreja. Tal função é condicionada pela seguinte exigência: “que no plano de salvação da humanidade, aqueles que conhecem o mistério do amor estejam no meio dos homens, e junto de todos, dialogando com quem, neste caminhar rumo ao Evangelho, tropeça com as exigentes interrogações do amor”.<sup>25</sup>

f) Os leigos protagonizam esta função eclesial sem buscar soluções prontas nas autoridades da Igreja, nem mesmo em assuntos graves, uma vez que esta não é a missão delas (GS 43b).

O trecho aludido devolve ao laicato o protagonismo que dele foi sendo usurpado ao longo dos séculos. As

---

<sup>13</sup> *O homem de hoje diante de Jesus de Nazaré* - v. II/1. SP: Paulinas, 1983 p. 16.

<sup>25</sup> *Id., Essa comunidade chamada Igreja*, Ed. Loyola, São Paulo, 1978, p. 78.

autoridades eclesásticas não têm nenhuma prerrogativa especial que as torne infalíveis quando se trata de encontrar soluções para problemas históricos.

g) A Igreja, nesta função de oferecer elementos humanizadores procedentes de sua fé, reconhece a dívida que tem para com o desenvolvimento da humanidade e ainda para com seus históricos oponentes e perseguidores (GS 44a.c)''.

Finalmente, o § 44 chega a ser surpreendente. Os padres conciliares admitem seu débito com respeito a seus históricos oponentes e perseguidores, entre os quais, poderíamos citar, sem medo de errar: Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud... A mudança de atitude é evidente e não poderia deixar de surtir efeito nos anos que se seguiram ao Vaticano II.

### **Da reformulação da noção de Revelação ao Diálogo Interreligioso**

A aceitação por parte do Concílio dos principais resultados da pesquisa histórico-crítica bem como a admissão da função dos gêneros literários nos textos escriturísticos, gerou o caminho de superação da crise do modelo de revelação, bem como a renovação desse conceito (vide a *Dei Verbum*), na medida em que se assume uma noção cara a teólogos católicos como Karl Rahner e outros: a revelação como autocomunicação divina, ou seja, uma comunicação interpessoal e não uma coletânea ou lista de afirmações doutrinárias.

Nesse sentido, a afirmação contida no § 15 da *Dei Verbum*, segundo a qual, os livros do "antigo testamento", "embora contenham também coisas imperfeitas e

transitórias, manifestam contudo a verdadeira pedagogia divina”,<sup>14</sup> resolve a antiga querela acerca da verdade/inerrância dos texto bíblicos. Em resposta aos estudiosos que listavam os inúmeros “erros” dos textos bíblicos para provar que tais escritos eram “apenas” composições literárias humanas, os padres conciliares devolvem a bola afirmando que a verdade da Bíblia não se encontra na soma de afirmações, deduções e apostas feitas pelos hagiógrafos de então (nitidamente efêmeras), mas antes na autêntica pedagogia empreendida por Deus (revelação) para conduzir o povo de ontem/leitores de hoje a sua plenitude. Revelação não é entendida como mero depósito de informações corretas, mas como um caminho em direção à verdade final.

Nesse espírito cria-se o espaço para a ideia apresentada no Decreto sobre o Ecumenismo (*Unitatis redintegratio*) de uma “*hierarquia de verdades*”. O Decreto, que já mencionamos acima, afirma:

- A fé católica deve ser explicada mais profunda e corretamente, de tal modo e com tais termos que possa ser efetivamente compreendida também pelos irmãos separados. Ademais, no diálogo ecumênico, os teólogos católicos, sempre fiéis à doutrina da Igreja, quando investigarem juntamente com os irmãos separados os divinos mistérios, devem proceder com amor pela verdade, com caridade e humildade. Na comparação das doutrinas, lembrem-se de que *existe uma ordem ou “hierarquia” das verdades* da doutrina católica, já que o nexo delas com o fundamento da fé cristã é diferente. Assim se abre o caminho pelo qual, mediante essa fraterna emulação, todos se sintam

---

<sup>14</sup> “*quamvis etiam imperfecta et temporaria contineant, veram tamen paedagogiam divinam demonstrant*” (DV 15).

incitados a um conhecimento mais profundo e uma exposição mais clara das insondáveis riquezas de Cristo (*Unitatis redintegratio* 11).

O efeito dessa afirmação para o progresso do ecumenismo é autoexplicativo. Efeito que se robustece na Eclesiologia, via Constituição *Lumen gentium*, com a ideia de colegialidade e a questão do “*subsistit in*”, que abordaremos a seguir. Aí esteve o cerne da mudança ecumênica da Igreja católica que ocorreu no concílio.

A passagem “*subsistit in*” no § 8º da *Lumen gentium* 8 foi um passo fundamental na afirmação de que a Igreja católica romana e a Igreja de Cristo não eram completamente coextensivas. O polêmico e decisivo trecho assevera que: “Esta Igreja [a Igreja de Cristo], constituída e organizada neste mundo como sociedade, **subsiste** na Igreja católica” [*Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, “subsistit in” Ecclesia catholica*]. Houve enorme debate em torno dessa mudança, a qual sugeria que a Igreja de Cristo podia ser, pelo menos de alguma maneira, encontrada também em outras (em algumas) comunidades cristãs não católicas. Conforme o historiador Massimo Faggioli, supracitado, esse capítulo teve esmagadora aprovação.

Portanto, se os erros encontrados na Bíblia podem estar nos planos do Pedagogo Divino (*Dei Verbum* 15), e se a verdadeira pedagogia divina opera mediante uma “*hierarquia das verdades*” (UR 11), sendo até mesmo possível inferir que a Igreja de Cristo seja mais ampla que a Igreja católica romana (LG 8), não é difícil imaginar o impulso que ganhou, a partir de então, o diálogo entre as igrejas cristãs e, no embalo, o diálogo do cristianismo com outras religiões.

A história da declaração *Nostra Aetate* também é exemplar. Ele apareceu em novembro de 1963, durante a

segunda sessão, como quarto capítulo do Decreto sobre o Ecumenismo, já então abrangendo as religiões não-cristãs. O título dizia: "A atitude dos católicos perante os não-cristãos, em particular perante os judeus". Não houve tempo para debatê-lo a contento e, em 1964, foi reapresentado como Declaração "*De Iudaeis et de non-Christianis*", com grandes modificações. Após ser debatido em setembro de 1964, foi remodelado e reapresentado em novembro, com o título "*De Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas*" (a menção aos judeus foi suprimida). Na IV Sessão a nova versão foi votada e promulgada com o nome de "*Nostra Aetate*", como declaração autônoma, desvinculada do decreto sobre o Ecumenismo e englobando todo o amplo espectro das grandes religiões: "*Declaração Nostra Aetate sobre as Relações da Igreja com as Religiões Não-Cristãs*". Ficava evidente o novo clima e o novo olhar que se jogava sobre as religiões mundiais.

Basta citar aqui um pequeno parágrafo da declaração para que entendamos o espectro da mudança posta em marcha: "*Exorta por isso seus filhos a que, com prudência e amor, através do diálogo e da colaboração com os seguidores de outras religiões, testemunhando sempre a fé e a vida cristãs, reconheçam, mantenham e desenvolvam os bens espirituais e morais, como também os valores socioculturais que entre eles se encontram*". (NE 2)

Hoje pode parecer pouco, mas, na ocasião, o diálogo iniciado com os outros cristãos ensejou seu alargamento para os judeus e, em seguida, foi inevitável o transbordamento para as outras religiões não-cristãs e, finalmente para os não-crentes. Prova disso foi o fato de papa Paulo VI ter agregado ao Secretariado para a União dos Cristãos, um Secretariado para o Diálogo Inter-religioso e outro Secretariado para o

Diálogo com os Não-Crentes. Diga-se o mesmo dos esforços inter-religiosos de João Paulo II, um papa que, embora tenha beirado o ultraconservadorismo durante seu longo pontificado, expandiu – no caso do tema que nos ocupa – a letra da declaração conciliar *Nostra aetate* através de um (nas palavras de Faggioli) “magistério de atos”. Foi o caso de suas corajosas iniciativas interreligiosas, quando, mesmo com a oposição da cúria romana, incentivou encontros em Assis (1986) e em Damasco (2001) em torno da urgência da paz.

### **Para depois**

Um longo capítulo mereceria ser aberto a partir daqui para analisarmos as consequências missiológicas do novo diálogo inter e intrarreligioso que se instaurou nas pegadas do Vaticano II. E também seria preciso olhar com atenção o que houve para que se retomasse uma caminho inverso, de retrocesso ao espírito pré-Vaticano II, a partir da década de 80. Tarefa que teremos de deixar para outro eventual Seminário.



# **A reconstituição dialógica das exotopias cristãs: *confissão, homilia e diaconato***

Alexandre Costa

Juliana Pinto

Allice Toledo

Joabe Freitas

## **Introdução**

O que diremos a seguir, em essência, é também uma reconstituição dialógica de exotopias do próprio Grupo de Estudos Críticos e Aplicados ao Discurso Religioso, ao qual pertencemos (Grupo NOUS – CNPq/UFG). Daí o uso da primeira pessoa do plural, uma vez que existe, de fato, uma alteridade constitutiva nessa fala, em sua densidade dialógica, e que precisa ser explicada de antemão.

O grupo NOUS dedica-se a produzir arqueologias dos processos interdiscursivos de campos institucionais e comunitários da religiosidade brasileira, bem como de sua relação com outras práticas e espaços sociais. Nossas pesquisas estão centradas em procedimentos metodológicos da etnografia, da crítica do documento e da pesquisa colaborativa e fortalecedora. Nessa perspectiva, pautada pela reflexão objetiva e ética, estudamos cadeias intertextuais e seu funcionamento estruturado em gêneros,



posições enunciativas e sistemas de saberes, cuja delimitação deve ser reconstituída pelo exame de seu campo de exterioridade discursiva.

Finalmente, cabe salientar que o grupo NOUS tem como paradigma ético-epistemológico constitutivo o respeito aos saberes religiosos advindos das práticas e dos campos socioculturais de seus membros e interlocutores. Somos um grupo que vive em constante tensão exotópica. O foco da reflexão que tentamos expor aqui, portanto, é fruto daquilo que temos tido oportunidade de sistematizar no processo permanente de atenção às configurações dialógicas do que, em síntese, entendemos como a dicotomia de estruturas e acontecimentos no discurso religioso. A reconstituição dialógica das exotopias cristãs é, na verdade, *condição de possibilidade* desse espaço acadêmico do qual falamos e, ao mesmo tempo, constitutiva desses saberes que agora lhe voltam o olhar.

Os quatro elementos assinalados para conduzir esta discussão sobre a *dialogia* do Concílio Vaticano II como evento, buscam abordar o cerne do próprio dialogismo. Em primeiro lugar, a primazia da noção de exotopia, no modo de organização da discussão, diz respeito à assunção dos efeitos quase imponderáveis da alteridade nas condições de eventicidade do ato-atividade expresso como pressuposto ontológico por Bakhtin em *Para uma filosofia do ato responsável* (2010).

A exotopia, *lato sensu*, é o excedente de visão constituído na relativa instabilidade dos enunciados, mas também, em nosso entender, é aquilo que instaura, *a priori*, a responsividade e a responsabilidade do dialogismo. O *não-álibi na existência* é, em grande medida, fruto das demandas de acabamento e de seus efeitos de equilíbrio e

desequilíbrio das relações entre estruturas e acontecimentos nas práticas religiosas e em seus discursos.

Em segundo lugar, sob essa primazia da noção de exotopia, os gêneros da confissão e da homilia nos permitem considerar, em sentido contrário, a relativa estabilidade dos enunciados. Interessa-nos, neste aspecto, questionar a passagem de parte das funções de um para o outro, e uma possível inversão do excedente de visão entre a Igreja e seus fiéis.

E, finalmente, em terceiro lugar, com o exame da (re)constituição da importância e do funcionamento do diaconato, sobretudo como diaconato permanente, queremos discutir a possibilidade ou o objetivo de reconstrução da estrutura enunciativa pastoral da Igreja Católica. Seu fortalecimento recente parece ser um efeito de campos de exterioridade cristã no catolicismo, cujas consequências se fazem sentir de modo muito evidente e, certamente, refratarão a esses outros campos muito em breve.

Assim, mais do que analisar historicamente o Concílio, pretendemos trazer ao debate em torno dele isso que chamamos de efeitos exotópicos, os quais, sem dúvida alguma, aqui aparecerão em uma dispersão, no sentido foucaultiano do termo. Trata-se de um acúmulo de um percurso de pesquisa incompleto e fragmentário, mas pleno de regularidades que tentaremos indicar. Na busca dessas regularidades, focalizaremos certos “campos de exterioridade” do evento para trazer à luz o papel central dos efeitos exotópicos dos dois gêneros e da posição de sujeito escolhidos para análise.

## Começando pelo final: *neopentecostalismo* e *hipersincretismo*

Apresentaremos, inicialmente, duas reações aos objetivos do evento do Concílio. A primeira, relativa ao propósito da reconstituição da *Palavra*, nos permitirá pensar depois a *homilia* e a *confissão* como gêneros. A segunda, relativa ao resgate do povo de Deus, nos levará à reflexão sobre o diaconato permanente.

Em seu trabalho sobre o surgimento de um “demônio pós-moderno” nas práticas religiosas brasileiras neopentecostais contemporâneas, Freitas (2012) perseguiu a constituição de elementos tanto tradicionais como inusitados, buscando localizar o funcionamento e a representação do “mal” e de “seu rosto” de seus primórdios à modernidade tardia. Partindo do papel secundário que a personagem do diabo ocupava no judaísmo e da sua recuperação com o advento da figura de Cristo como filho de Deus, o pesquisador nos traz à atenção a prática da pregação neopentecostal contemporânea, na qual o “Inimigo” é tão ou mais presente que o próprio Cristo nos cultos e no uso da Palavra. O pesquisador demonstra com algum detalhe como a atual multiplicação de demônios está associada às teologias de cura e, sobretudo, de prosperidade.

Na prática discursiva da pregação, que ocupa quase a totalidade dos cultos neopentecostais, proliferam variados tipos de configuração demoníaca, com o privilégio para as entidades das religiões afro-brasileiras e para a confissão positiva, o “testemunho”. O “agente do pecado”, que emergira, historicamente, de modo especular ao cordeiro de Deus, e que já estava esmaecido à época do Concílio,

está fortalecido atualmente tanto pelo seu aparecimento espetaculoso em transes de possessão quanto pelos testemunhos de sua derrota. Uma parte importante da cristandade brasileira contemporânea, portanto, tem nesse tipo de prática maniqueísta um dispositivo bastante produtivo de clichês exotópicos às propostas do Concílio.

A perda da referência do sagrado na modernidade tardia, uma questão fundamental para o Concílio, é retomada atualmente nessa poderosa solução secular, vinculada à sociedade do espetáculo e suas cotidianidades mercantis. *A questão que aqui se coloca é se o Concílio Vaticano II teve algum papel na geração de condições de possibilidade para a proliferação e o fortalecimento do neopentecostalismo.* E uma primeira resposta, bastante evidente, é que o sagrado das religiões afro-brasileiras manteve-se também na exotopia dos propósitos do Concílio e ficou à disposição dos segmentos cristãos acima citados.

Do mesmo modo, com a emergência dos Novos Movimentos religiosos, a partir da década de 1960, temos a presença do fenômeno do *hipersincretismo religioso*. São práticas religiosas sincréticas que passam a constituir outras práticas religiosas sincréticas, em um processo de deriva semelhante ao da multiplicação das denominações evangélicas e bastante contemporâneas a elas. Este é o caso, por exemplo, da *Ordem Missionária Esótero-Espiritualista Cristã-Mariana Irmandade da Luz*, objeto de estudo de Silveira (2012). Essa instituição religiosa apresenta-se como uma *casa de saúde espiritual*, em uma perspectiva “médica”, muito similar à do kardecismo. A Ordem compreende parte de suas atividades como esotéricas, no sentido de restrição do conhecimento apenas aos iniciados, e pugna

pela crença no intercâmbio entre o plano dos encarnados e dos desencarnados – sua perspectiva espiritualista.

Como sugere sua denominação autoexplicativa, é uma ordem religiosa organizada e hierarquizada de caráter missionário, inserida em uma perspectiva cristã-mariana. Para a Irmandade da Luz, existem dois tipos de frequentadores: os trabalhadores e os pacientes. Os trabalhadores são membros iniciados da Ordem Irmandade da Luz, os quais realizam, em conjunto com os espíritos, os procedimentos de cura oferecidos por essa casa de saúde espiritual: passes, consultas com entidades, cirurgias espirituais, terapias alternativas etc. Os pacientes são aqueles que se submetem a esses procedimentos e, ao final de seu tratamento, recebem “alta”, e *não necessitam mais frequentar a Irmandade da Luz*.

Em uma análise inicial, a pesquisadora sugere que o processo sincrético desta instituição apresenta-se pela fusão de cinco principais doutrinas religiosas: o Catolicismo, o Espiritismo, a Umbanda, o Santo Daime e a doutrina do Vale do Amanhecer, além da inclusão da figura de Ramatís, que seria um espírito proveniente da Indochina, considerado um grande nome do espiritualismo universalista. No entanto, a base comum entre estas práticas religiosas, inclusive o espiritualismo universalista representado por Ramatís, é a crença na divindade de Jesus Cristo. Em outras palavras, todas essas práticas religiosas se caracterizam dentro de uma perspectiva cristã.

Em seu estudo, Silveira lista cinco gêneros que interessam à nossa discussão, sobretudo porque refratam gêneros e práticas cristãs:

- *Consulta espiritual*: O primeiro contato do paciente com um espírito desencarnado. Esses espíritos são em

sua maioria *pretos-velhos* ou *caboclos*. O paciente expressa a razão pela qual procurou a casa e, caso seja da vontade do paciente, o espírito que conduz o atendimento indica um atendimento a ser seguido.

- *Atendimento fraterno*: Um dos trabalhadores, após passar por treinamento interno, é considerado apto a conduzir uma conversa com o paciente a partir da indicação de um dos espíritos que conduzem o momento descrito anteriormente. O atendimento fraterno tem como propósitos “ouvir completamente”, “demonstrar profundo respeito”, “afirmar sigilo incondicional”, “estabelecer vínculo de confiança”, “evitar interrogatórios e inquéritos” e “oferecer segurança e amparo”.

- *Terapia do Evangelho*: considerado como um procedimento fundamental de tratamento na Irmandade da Luz, consiste em uma reunião entre pacientes indicados pelos espíritos na consulta e trabalhadores responsáveis por conduzir o processo. Depois de apresentações, o trabalhador que coordena a atividade realiza a leitura de um trecho do *Evangelho segundo o Espiritismo*, selecionado previamente para aquele dia. Após a leitura, é realizada uma rodada de comentários breves, cujas regras são as seguintes: não há a obrigatoriedade da fala; aquele que escolhe se pronunciar, deve fazê-lo sempre em primeira pessoa; aquele que está com a fala não deve ser interrompido em hipótese alguma por ninguém, seja paciente ou trabalhador. Ao término da rodada de comentários, realiza-se uma nova rodada de conclusões, que seguem as mesmas regras descritas acima. O intuito dessa rodada é o de sintetizar aquilo que a pessoa absorveu da leitura do Evangelho, das opiniões que deu acerca do tema e aquilo que ouviu dos companheiros que também se expressaram.

A partir deste segundo caso, bastante idiossincrático, localizaremos outro questionamento. Repete-se aqui a atenção às demandas do mundo moderno, e de forma notável, combinando aquilo a que Michel Foucault nomeou de *poder pastoral* e de *biopoder*. Em ambos os sentidos, no entanto, o que talvez seja mais relevante é a manutenção e a ampliação de certa experiência fenomenológica, de uma vivência metafísica. Note-se que essa vivência também está nas já comentadas sobre o neopentecostalismo, mas ao avesso delas, pauta-se no princípio da *caridade*, atualizado pelo discurso e pelas práticas medicalizadas do kardecismo.

Multiplicam-se, enfim, neste exemplo, processos dialógicos muito mais complexos do que os do neopentecostalismo. Seja na relação entre encarnados e desencarnados, multiplicadas pelas posições de médicos, pacientes e sacerdotes, e nas práticas doutrinárias e curativas, reiteram-se os elementos que queremos estabilizar: a confissão, a homilia e o diaconato.

A questão que aqui se coloca é o modo como as questões fundamentais do Concílio, em lugar de trazer de volta os fiéis ao seio da Igreja Católica, na verdade, descolam-se como valores e práticas para campos sincréticos *que se apropriam de uma gama tão variada de crenças, amalgamando-as em torno da doutrina cristã*.

### **A trindade dialógica do Concílio Ecumênico Vaticano II: Homilia e Confissão**

Como se sabe, a justificativa para a convocação do Concílio Ecumênico Vaticano II pelo Papa João XXII, em 1959, seriam as obrigações de imensa gravidade e

amplitude que pesavam sobre a Igreja numa época considerada como das mais trágicas para a humanidade. Era desejo e a finalidade do Concílio fortalecer a Igreja socialmente e revigorá-la.

A expressão disso evidenciava-se na afirmação de que tanto as grandes guerras que se sucederam nesse período, como as ruínas espirituais causadas por novas ideologias e por frutos de experiências amargas não deixavam de ser úteis ensinamentos. O progresso científico possibilitara ao homem criar instrumentos catastróficos usados para a sua destruição, tornando-o mais ponderado e mais consciente de seu limite e, assim, ensinado pela experiência, a disposição de acolher as advertências da Igreja (CA, 2007).

Essa Igreja propunha, então, tempos melhores tanto para si quanto para a humanidade e se revestiria de generosos esforços para reconstituir aquela unidade visível de todos os cristãos e para estabelecer as premissas de clareza doutrinal e de caridade recíproca. Por oportuno, entretanto, comecemos a recuperar aqui a noção de exotopia: era aos cristãos que o concílio se dirigia. Mas também, como vimos tentando argumentar, a nova mensagem recompunha-se no caráter religioso-metafísico que examinamos acima:

às exigências da perfeita conformidade à doutrina cristã, à edificação e ao serviço do Corpo Místico e da sua missão sobrenatural, ou seja, a Sagrada Escritura, a veneranda Tradição, os sacramentos, a oração, a disciplina eclesiástica, as atividades caritativas e assistenciais, o apostolado dos leigos e os horizontes missionários (CA, 2007, p.13 – *grifos nossos*).



Na verdade, pelos descritores que se seguem a referência que chamamos de “metafísica”, nota-se que tal propósito é de fato exotópico. A Igreja considerava como sua obrigação a realidade terrestre e não poderia desinteressar-se dos problemas e inquietações que afligiam o homem. Daí, reclamar sua posição junto às organizações internacionais para seguir a elaboração de sua doutrina social referente à família, à escola, ao trabalho, à sociedade civil e a todos os problemas conexos, de modo a posicionar-se como intérprete e propugnadora da ordem moral, bem como, reivindicadora dos direitos e deveres dos seres humanos e de todas as comunidades políticas (CA, 2007). Ao lado da declaração do seu caráter “sagrado”, o concílio secularizava mais a Igreja Católica.

Dentre os programas doutrinários desenvolvidos pela Igreja, durante o Vaticano II, interessa-nos, sobremaneira, os que se referem à Sagrada Escritura e aos sacramentos com incidência sobre a homilia e a confissão. A Sagrada Escritura e a Tradição passaram, sobretudo com a promulgação da Constituição Dogmática *Dei Verbum*, a ocupar o papel central nos estudos teológicos. A Escritura passa a ser descrita como a alma da teologia e sua leitura passa a ser articulada entre letra e espírito com uso legítimo do método histórico-crítico para interpretação dos textos bíblicos (GONÇALVES, 2006). A novidade conciliar consiste na admissão de que a Palavra de Deus seja transmitida pela Tradição eclesial, especialmente porque

as afirmações dos santos Padres testemunham a presença vivificadora desta Tradição, cujas riquezas entram na prática e na vida de Igreja que acredita e ora. Esta mesma Tradição mostra à Igreja quais são exatamente todos os Livros Sagrados [o cânone da

Bíblia] e faz compreender mais profundamente, na Igreja, esta mesma Sagrada Escritura e torna-a operante sem cessar (DV, 2007 n. 8).

Dada a importância da Tradição e da Sagrada Escritura, o Concílio Vaticano II propõe a reforma da sagrada liturgia também. Esta reforma litúrgica pretendida pelo Concílio deveria considerar de modo particular os fiéis que deveriam, a partir de então, participar das ações litúrgicas conscientemente, ativa e frutuosamente. Para tanto, o Concílio estabeleceu que se incentivasse as aclamações dos fiéis, as respostas, a salmodia, as antífonas, os cânticos, bem como as ações, gestos e atitudes, observando-se ainda, a seu tempo, o silêncio sagrado. Quanto ao ritual da missa, ficou estabelecido que deveria ser revisto para que aparecessem claramente cada uma de suas partes e a conexão entre elas. Também a mesa da Palavra de Deus passaria a ser preparada para os fiéis e que dentro de certo número de anos fossem lidas as partes mais importantes da Bíblia ao povo (SC, 2007).

A Liturgia da Palavra e a Liturgia Eucarística apesar de constituírem partes diferentes do ritual da Missa, estão intimamente ligadas e constituem um mesmo culto. Durante a celebração da Missa, entre a Liturgia da Palavra e a Liturgia Eucarística, ocorre a homilia. A homilia ocorre no momento em que o sacerdote se dirige aos fiéis e lhes explica algum aspecto das leituras da Sagrada Escritura propostas para aquele dia de celebração. A homilia é o elo entre a Liturgia da Palavra e a Liturgia Eucarística, ambas ocorrem nos domínios da celebração da Missa.

A celebração da Missa é considerada como o ápice da ação pela qual Deus santifica o mundo em Cristo, é o culto que os homens oferecem ao “Pai, adorando-o pelo Cristo,

Filho de Deus, no Espírito Santo” (IGMR, 2009, n. 16). Na Missa, o povo de Deus é convocado e reunido, sob a presidência do sacerdote que representa a pessoa de Cristo, para celebrar a memória do Senhor ou sacrifício eucarístico. A Missa, então, consta de duas partes: a Liturgia da Palavra e a Liturgia Eucarística. É precedida e sobreposta por ritos iniciais e finais respectivamente. Os ritos iniciais que precedem a Liturgia da Palavra compõem-se da entrada, da saudação, do rito penitencial, *kýrie*, Glória e oração do dia e têm como caráter principal a preparação, de modo que os fiéis se disponham a ouvir a Palavra de Deus e celebrar dignamente a Eucaristia.

Assim, com a promulgação da *Sacrosanctum Concilium*, a homilia passa por um processo de reabilitação. Assume novas funções eclesásticas, pois, a Igreja passa a realizar parte de seu discurso através dela. Assume novas funções litúrgicas, pois passa a fazer parte de um todo litúrgico que é o ritual da Missa. Assume novas funções discursivas, por se tratar de uma conversa que se dá em tom familiar, embora seja regulada institucionalmente. E assume a responsabilidade de dar continuidade ao espírito de *aggiornamento* proposto pelo Concílio Vaticano II que devolveria o controle à Igreja e promoveria a chamada promoção da unidade dos cristãos.

A homilia tal como é corresponde ao conceito de gênero discursivo Mikhail Bakhtin (2000), pois constitui um enunciado relativamente estável do ponto de vista litúrgico. Sua finalidade última é a compreensão da mensagem que se transmite ao fiel celebrante e se constitui a partir de relações estabelecidas com outros enunciados, entre os quais, estão os textos retirados das Escrituras. A estabilidade do gênero discursivo homilia reside em sua

regulamentação, cujo dispositivo regulador é a liturgia. A liturgia se organiza em ciclos trienais: a cada ano do ciclo são usadas as passagens bíblicas de determinado evangelista. No ano chamado de A, as leituras são do Evangelho de Mateus; no ano chamado de B, as leituras são do Evangelho de Marcos e no ano chamado de C, as leituras são do Evangelho de Lucas.

Enfim, a finalidade última da homilia, portanto, é a compreensão. A pregação homilética do *querigma* deve levar à aceitação da pessoa de Jesus, deve levar cada pessoa a se reconhecer diante dele, se dispor a escutá-lo e dar-lhe uma resposta pessoal. A aceitação da pessoa de Jesus, bem como a resposta pessoal do fiel ao projeto cristão, não pode proceder sem a compreensão e, portanto, a finalidade última da homilia caracteriza um dos elementos basilares de qualquer enunciado: a resposta. A reforma desse dispositivo não poderia ser mais bakhtiniana, pois pensa na compreensão preñhe de resposta, isto é, uma compreensão de enunciado vivo e sempre acompanhada de *atitude responsiva ativa*.

A renovação desse gênero significava também uma tentativa de aproximação com os fiéis numa época em que a Igreja se via ameaçada pela perda de seu rebanho em todo o mundo. Com o Concílio, é anunciado o diálogo com o mundo contemporâneo e suas demandas, assim como o diálogo entre a Igreja e seus fiéis.

O empenho em anunciar o Evangelho aos homens do nosso tempo (...), é sem dúvida alguma um serviço prestado à comunidade dos cristãos, bem como a toda a humanidade. É por isso que a tarefa de confirmar os irmãos que nós recebemos com o múnus de sucessor de Pedro e que constitui para nós “cada dia um cuidado

solícito”, um programa de vida e de atividade e um empenho fundamental do nosso pontificado, tal tarefa se nos afigura ainda mais nobre quando se trata de reconfortar os nossos irmãos (EN, 2006 n.1).

Ora, o ponto mais alto de anúncio do Evangelho não é outro senão a homilia e a celebração dos sacramentos, dentre os quais nos interessa sobremaneira a confissão. Os sacramentos tendem a atingir todas as etapas e momentos da vida do fiel, pois, indicam a origem, o crescimento, a cura e a missão da vida de fé de cada cristão.

Os sacramentos do Batismo, da Confirmação e da Eucaristia são denominados sacramentos da iniciação cristã; o sacramento da Penitência (também chamado de sacramento da Reconciliação) e Unção dos enfermos são os chamados sacramentos de cura porque tendem a prolongar a obra de cura e de salvação iniciada pelo Cristo; e os sacramentos da Ordem e do Matrimônio são os denominados sacramentos do serviço da comunhão porque “se contribuem para a salvação pessoal, isso acontece por meio do serviço aos outros” (CIC, 2003, p. 420).

Segundo o Catecismo (CIC, 2003), a Confissão se enquadra como um ritual nos moldes litúrgicos e também com propósitos litúrgicos, portanto, deve ser celebrada dentro de uma ação litúrgica que prevê as seguintes ações: a saudação, a bênção do sacerdote, a leitura bíblica, para iluminar a consciência e suscitar a contrição, a exortação ao arrependimento, confissão que reconhece os pecados e os manifesta ao padre; imposição e aceitação da penitência, absolvição do sacerdote, louvor de ação de graças e bênção do sacerdote (CIC, 2003). Também chamado de Penitência,

o quarto dos sete sacramentos instituídos pela Igreja é denominado como

*Sacramento da Conversão*, pois realiza sacramentalmente o convite de Jesus à conversão, o caminho de volta ao Pai, do qual a pessoa se afastou pelo pecado. Chama-se *sacramento da Penitência* porque consagra um esforço pessoal e eclesial de conversão, de arrependimento e de satisfação do cristão pecador. É chamado de *sacramento da Confissão* porque a declaração, a confissão dos pecados diante do sacerdote é um elemento essencial desse sacramento. Num sentido profundo esse sacramento também é uma “confissão”, reconhecimento e louvor da santidade de Deus e de sua misericórdia para com o homem pecador. Também é chamado *sacramento do perdão* porque pela absolvição sacramental do sacerdote Deus concede “o perdão e a paz”. É chamado sacramento da Reconciliação porque dá ao pecador o amor de Deus que reconcilia: “Reconciliai-vos com Deus” (2Cor 5,20). Quem vive do amor misericordioso de Deus está pronto a responder ao apelo do Senhor: “Vai primeiro reconcilia-te com teu irmão” (Mt 5, 24) (CIC, 2003, p. 392).

O sacramento da Confissão também pode ter espaço numa celebração comunitária, neste caso a confissão pessoal dos pecados (transgressões, desvios de conduta) e a absolvição são inseridas numa liturgia da Palavra com leituras e homilia, exame da consciência em comum, pedido comunitário de perdão, oração do Pai Nosso e a ação de graças em comum. Seja qual for a celebração (individual ou comunitária), o sacramento da Penitência sempre é, por sua própria natureza, uma ação litúrgica (CIC, 2003), ação litúrgica, que, por sua vez, funciona como

um forte dispositivo pastoral e domínio dos fiéis, que ao menor deslize devem procurar um confessor, relatar seu pecado e realizar uma penitência. Tanto a Confissão quanto os demais sacramentos são importantes porque possibilitam o exercício da “índole sagrada” e da “estrutura orgânica” (LG, 2007 n. 11) da comunidade sacerdotal na qual também os fiéis estão inseridos.

### **A agenda escatológica perdida e a transparência exotópica do Concílio**

Dados os pressupostos e os exemplos já apresentados, ensaiaremos agora um exercício especulativo, certamente muito arriscado ainda que muito evidente. Em primeiro lugar, as exotopias que tiveram primazia no Concílio foram as da velha Europa, católica, protestante e ateia. Só isso poderia justificar, por um lado, que a Escritura passasse, como alma da teologia, a uma hermenêutica histórico-crítica, afastada do fundamentalismo. Do mesmo modo, ainda que se possa considerar a declaração do desejo de aproximação às outras Igrejas cristãs, não era exatamente crível o relacionamento com as não-cristãs.

Já perdera a confissão suas funções da escatologia coletiva e da redenção curativa individual e, com a renovação da homilia mais se enfraqueceu. A fragmentação das comunidades no isolamento dos processos de subjetivação das modernas formas de controle já haviam tomado da Igreja Católica a confissão, sobretudo, pelas vias da medicina psiquiátrica clínica e jurídica com seus novos padrões de tratamento e condenação. Já o fim do mundo dependia de outros fatores

que não eram mais da sua relação com Deus, mas dos conflitos entre os homens e suas instituições seculares.

Aquilo que o protestantismo tomara do catolicismo na Reforma, já perdera para a ciência, para a política. A palavra, que já não mais dependia absolutamente da hermenêutica do sujeito eclesial, gerara enfim mais e mais sujeitos que não dependiam da palavra como hermenêutica. As formas tradicionais do cristianismo continuariam e continuam a perder a palavra para o espetáculo neopentecostal. A palavra, enfim, tem-se perdido como signo ideológico da ordem do sagrado.

O Concílio restauraria, como nos explica Pinto (2010), as funções da confissão à homilia. Não mais o sermão, moralmente assertivo, mas a conversa familiar homilética para substituir o rigor da ameaça de condenação pela promessa da salvação pelo amor do novo testamento. Tal foi o chamamento do resgate humanista do povo de Deus, cuja maior resultante tenha sido talvez a Teologia da Libertação, que proliferou sob suspeita permanente até ser perseguida e quase extinta pela própria Igreja.

Enquanto isso, o velho testamento não deixaria de se propagar nas pregações pentecostais e, depois, neopentecostais. Do fundamentalismo cristão norte-americano, aliado permanente da expansão do poder econômico e militar dos EUA, à época da Guerra Fria, ao resgate dos povos latino-americanos do vazio deixado pela expulsão dos padres socialistas.

Se, de um lado, os encaminhamentos do Concílio se perdiam para luta cotidiana contra o “inimigo”, que agora habitava cada rincão das práticas da modernidade, de outro, era na fenomenologia dos sincretismos, em suas vivências metafísicas que a alternativa do “religare”



sobrevivia à substituição da fé pela razão, cada vez mais instrumental. A abordagem histórico-crítica do Concílio não tem tido muito espaço nesse embate. Não se pode negar o mérito humanista desta virada, mas é preciso que se reconheça que o “temor” e a “revelação” tem pouco espaço tanto nas formas modernas de confissão e homilia.

E mesmo essas experiências, essas vivências transcendentais que, no contexto brasileiro, permaneceram na cristianização sincrética das muitas variedades de religiões afro-brasileiras, com destaque para a umbanda, e no positivismo kardecista mais racional e branco, logo seriam colonizadas pelos neopentecostais. Primeiro com os mais marginais, das ruas, dos presídios, depois com as classes médias, e agora com as elites econômicas.

A reação católica, no Brasil, vem com o movimento carismático, ainda talvez doutrinário no começo, mas, depois, completamente associado a estratégias midiáticas. No entanto, mesmo os carismáticos brasileiros são filhos do novo testamento, e suas práticas repletas de canções, lágrimas e até de glossolalia não são páreo para o campeão neopentecostal e seus soldados: o demônio.

Ativa-se agora, como já se previra no Concílio, a consagração dos diáconos permanentes. Tal como os “padres socialistas” da Teologia da Libertação proliferam, mas, assim como eles, sob suspeita e rigoroso controle na hierarquia eclesiástica. Esse fenômeno talvez seja a mais importante e mais tardia reconstituição dialógica da Igreja Católica, ainda como efeito do Concílio.

Essas exotopias cristãs não cessaram de se multiplicar. Em gêneros, em posições de sujeito, em processos sincréticos interdiscursivos. Perde-se a confissão para os processos externos seculares de controle social e para sua

eufemização na homilia no espaço católico do sagrado. Perde-se a homilia para a radicalização na pregação e no testemunho neopentecostal, seja timidamente nos carismáticos católicos, seja agressivamente entre os evangélicos.

O diaconato permanente torna-se, portanto, cada vez mais importante para a Igreja Católica. Nele, a Igreja poderá multiplicar seus agentes pastorais, seus espaços sociais de atuação, sua permeabilidade cultural e comunitária. Pode-se supor, enfim, que sempre tenha sido a medida mais importante porque era condição de implementação das outras, porque era geradora de alteridade, de responsividade, de responsabilidade. O “pastor”, enfim, talvez seja a posição de sujeito fundamental para a crença na ressurreição. Aquele que porta o “sagrado”.

## REFERÊNCIAS

BAKHTIN, M. *Estética da criação verbal*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

BRASIL, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. *Instrução Geral do Missal Romano e Introdução ao Lecionário*. 2. ed. Brasília: Edições CNBB, 2009.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA (CIC). São Paulo: Edições Loyola, 2003.

CONSTITUIÇÃO APOSTÓLICA (CA): com a qual é convocado o concílio Ecumênico Vaticano II. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

DEI VERBUM (DV): Constituição dogmática sobre a revelação divina. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

EVANGELI NUNTIANDII (EN): exortação apostólica sobre a evangelização no mundo contemporâneo. 19. ed. São Paulo, Paulinas, 2006.

FREITAS, J. P. de. O demônio pós-moderno: a constituição interdiscursiva do mal nas práticas religiosas cristãs brasileiras contemporâneas. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Letras, 2012.

GODOY, J. M. T. O contexto histórico do Concílio Vaticano II. *Notícia bibliográfica e histórica*, Campinas, n. 201, p.113-127, 2006.

GONÇALVES, P. S. L. O contexto teológico, a teologia do Concílio Vaticano II e suas consequências históricas. *Notícia bibliográfica e histórica*. Campinas, n. 201, p.129-148, 2006.

LUMEN GENTIUM (LG): Constituição dogmática sobre a Igreja. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

PINTO, J. S. O gênero discursivo Homilia: intertextualidade e dialogia nas práticas discursivas católicas. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Goiás, Faculdade de Letras, 2010.

SACROSANCTUM CONCILIUM (SC): Constituição sobre a sagrada liturgia. In: *Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)*. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

SILVEIRA, A. T. L. O sincretismo religioso contemporâneo a partir da análise das práticas discursivas da Irmandade da Luz. In: 25º Congresso da SOTER. Mobilidade Religiosa. Linguagens - Juventude - Política, 2012, Belo Horizonte. Soter - Mobilidade Religiosa. Linguagens - Juventude - Política, 2012.

# «A primeira e necessária fonte do espírito cristão»: Liturgia e Dialogismo no II Concílio do Vaticano

Ângelo Cardita

## Introdução

O título da presente intervenção é uma citação abreviada de *Sacrosanctum Concilium* (=SC) 14, em referência à liturgia e, mais concretamente, à participação ativa na liturgia. «Na reforma e incremento da sagrada Liturgia, deve dar-se a maior atenção a esta plena e ativa participação de todo o povo porque ela é a primeira e necessária fonte onde os fiéis hão-de beber o espírito genuinamente cristão». Como vemos, ao citar o texto, deparamos já com algumas surpresas: a “fonte” do espírito cristão não é simplesmente a liturgia, como se ela fosse automaticamente um poço ou um reservatório do espírito cristão, mas a *participação plena e ativa de todos* na liturgia. A participação não é mencionada apenas de um ponto de vista “normativo” (ela *deve ser* plena, ativa, etc.), mas também “afirmativo”: ela é a primeira e necessária fonte do autêntico espírito cristão. Naturalmente, a afirmação depende da condição, quer dizer, só quando a participação for de fato plena, ativa e

consciente, é que a liturgia surgirá como a primeira e necessária fonte do espírito cristão. A participação é, pois, a condição “categorial” da descoberta da dimensão “transcendental” da liturgia, na sua referência ao espírito cristão e, portanto, ao “mistério da fé”<sup>1</sup>.

Como chegaram os padres conciliares a esta visão, ao mesmo tempo afirmativa e normativa, da experiência litúrgica da participação? Tal só foi possível devido aos movimentos litúrgicos e às suas iniciativas “não-oficiais” de crítica e de ruptura com uma liturgia cada vez mais alienada e alienante<sup>2</sup>. Os padres conciliares tornam oficiais as iniciativas e experiências precedentes em prol da participação ativa, reconhecendo e aceitando não só a sua ligação ao espírito cristão, mas, mais radicalmente, que dela *primeira e necessariamente* “jorra” esse mesmo espírito<sup>3</sup>. A

---

<sup>1</sup> Â. Cardita, *O Mistério, o Rito e a Fé. Para uma “recondução antropológica” da teologia litúrgico-sacramental*, Quimera-Bond, Lisboa 2007.

<sup>2</sup> «La manière actuellement en usage d’entendre la messe est telle que chacun se livre plus au moins à ses dévotions personnelles et n’accorde que rarement un peu d’attention à ce qui se passe à l’autel, on se lève pour l’évangile, on se met à genoux au *Sanctus* et on fait un signe de croix à l’élévation et à la communion. Les fidèles connaissent à peu près l’ordre de la cérémonie et quelques-unes des prières habituelles. Mais en tout et pour tout la messe est pour eux un livre scellé de sept sceaux; la plupart des chrétiens remplissent leur devoir de sanctifier le dimanche et les fêtes en assistant à la messe, sans y prendre une part assez profonde. Il arrive même assez souvent que des pratiques de dévotion privée sont cultivées par des fidèles pendant la messe [...]. C’est à vrai dire le comble de la non participation à la messe elle-même» (P. Parsch, *Le renouveau liturgique au service de la paroisse. Sens et portée de la liturgie populaire*, Salvator – Casterman, Mulhouse – Tournai 1950, 27).

<sup>3</sup> A grande referência neste sentido é o artigo “fundador” da teologia litúrgica moderna: M. Festugière, «La liturgie catholique. Esquisse d’une synthèse, suivie de quelques développements», *Revue de*

própria expressão “espírito cristão” deve ser entendida como um pleonasma para a globalidade da vida ou da existência cristã e, portanto, da fé. O confronto com os outros parágrafos conciliares onde se emprega a metáfora da “fonte” confirma-o, alargando o seu significado. Estamos, portanto, diante de uma afirmação radicalmente nova: “a fé nasce da participação no rito” ou “a participação no rito proporciona a experiência da fé na sua origem” ou ainda “o rito institui a fé que ele expressa”. Esta novidade alimenta a mais atual e audaciosa teologia litúrgica, mas o que nos interessa, aqui, hoje, é perceber como a proposta e acolhimento de tal novidade depende de um complexo processo dialógico.

*Ametodologia e as categorias bakhtinianassão* aqui utilizadas como guias heurísticos, na certeza de que elas nos ajudam a trazer até ao nível crítico da reflexão teológica e litúrgica uma realidade dinâmica – dialógica – já presente nos próprios fatos em análise, mas que só encontra uma tematização pertinente através do confronto com tais categorias<sup>4</sup>. *O dialogismo bakhtiniano ajuda-nos a*

---

*Philosophie* 22 (1913) 692-886 (republicado como livro logo a seguir: Abbaye de Maredsous, 1913). O Concílio privilegiou a metáfora da fonte, mas a liturgia foi também vista como os “pulmões” e o “coração” do cristianismo. «Le culte est pour notre religion ce que sont les poumons et le cœur pour notre organisme. Redonner à notre peuple ce culte dans toute sa plénitude, sa profondeur et son efficacité, mettre le peuple en contact avec cette circulation sanguine, donc l’amener à la participation active, tel est le but de notre travail liturgique populaire» (Parsch, *Le renouveau liturgique*, 70; na página seguinte, Parsch fala ainda da liturgia como “órgão da relação vital com Deus” e da “respiração da graça”).

<sup>4</sup> T. Todorov, *Mikhail Bakhtine. Le principe dialogique*, Seuil, Paris 1981. G. S. Morson – C. Emerson, *Mikhail Bakhtin. Creation of a Prosaics*, Stanford University Press, Stanford, California 1990. M. Holquist,

*reler a questão litúrgica só porque esta surge e se coloca já de forma dialógica e polifônica, mas nós só somos capazes de o afirmar e reconhecer assumindo a perspectiva do próprio dialogismo.*

Proponho-me, assim, o seguinte percurso: começo pelas condições atuais da nossa “escuta responsiva” (1), para me concentrar, em seguida, na “genealogia polifônica” do discurso e da prática da participação ativa (2), posteriormente assumidos pela “polifonia dialógica” que caracteriza o Concílio Vaticano II (3). Prossegurei referindo-me à recepção conciliar de um ponto de vista “não-oficial” (4), de modo a realçar aquele que, para mim, é o verdadeiro problema posto à liturgia e que se pode resumir na dificuldade em superar a dicotomia que opõe continuamente a estética à ética. Terminarei com algumas pistas de releitura da SC, inspiradas em Bakhtin, abrindo para uma possibilidade de compreensão da liturgia como “divina carnavalização” (5).

---

*Dialogism*, Routledge, London 1990. C. Depretto (ed.), *L'héritage de Bakhtine*, Presses Universitaires de Bordeaux, Bordeaux 1997. C. Emerson, *The first hundred years of Mikhail Bakhtin*, Princeton University Press, Princeton, New Jersey 1997. B. Brait (ed.), *Bakhtin. Dialogismo e polifonia*, Contexto, São Paulo 2009, 17-43. C. A. Faraco, *Linguagem e diálogo. As ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin*, Parábola, São Paulo 2009. A. Ponzio, *No Círculo com Mikhail Bakhtin*, Pedro & João, São Carlos 2013. Sobre a questão teológica e religiosa, em Bakhtin: A. Mihailovic, *Corporeal Words: Mikhail Bakhtin's Theology of Discourse*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 1997. R. Coates, *Christianity in Bakhtin: God and the Exiled Author*, Cambridge University Press, Cambridge, New York – Melbourne 1998. S. M. Felch – P. J. Contino (ed.), *Bakhtin and Religion. A Feeling for Faith*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001. H. B. P. Bagshaw, *Religion in the Thought of Mikhail Bakhtin. Reason and Faith*, Ashgate, Aldershot 2013.

## 1. Condições da nossa “escuta responsiva”

Parece ser óbvio que o contexto atual difere radicalmente do contexto conciliar e pré-conciliar, mas em que consiste exatamente essa diferença? Em geral, introduz-se aqui o jogo entre modernidade e pós-modernidade, adotando a ideia de que o Concílio terá representado o ponto culminante de diálogo entre a Igreja católica e a modernidade e, portanto, também o mais eloquente grau de assimilação dos valores modernos. Esta ideia tem que ser matizada, mas é, em princípio, válida.

A modernidade é, no campo religioso, sinónimo, senão causa, de secularização<sup>5</sup>, enquanto a pós-modernidade parece representar um regresso “selvagem” ou desregulado do sagrado. A distinção entre uma “secularização externa” e uma “secularização interna”<sup>6</sup>, não sendo absoluta, disponibiliza um bom instrumento de compreensão desta passagem do enfraquecimento social da religião à sua reemergência descontrolada. A secularização não se deve compreender como o fim da religião, mas sim como um conjunto de

---

<sup>5</sup> «Analyser la religion *dans* la modernité, c’est d’abord se doter d’une approche de la sécularisation qui, tout en plaçant au centre de l’analyse le processus d’arrachement de la modernité à la religion, saisisse *en même temps* le processus par lequel la modernité produit elle-même de la religion» (D. Hervieu-Léger, «Les manifestations contemporaines du christianisme et la modernité», in R. Ducret – D. Hervieu-Léger – P. Ladrière [ed.], *Christianisme et modernité*, Cerf, Paris 1990, 295-316, aqui 302).

<sup>6</sup> J.-P. Willaime, «La sécularisation contemporaine du croire», in L. Babès (ed.), *Les nouvelles manières de croire. Judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités*, Les Éditions de l’Atelier – Éditions Ouvrières, Paris 1996, 47-62, aqui 48. Cf. ainda J.-P. Willaime, *Europe et religion. Les enjeux du XXI<sup>e</sup> siècle*, Fayard, Paris 2004, 203-209.



mutações sociais que reduzem a religião a um dos muitos setores ou campos da vida social, retirando-lhe, portanto, o poder hegemônico de quadro social omnicomprensivo. É esta perda de relevância social e cultural que configura a secularização *externa*, mas o seu efeito interno é, paradoxalmente, o de uma “dessecularização” que deriva da concentração religiosa, nomeadamente no culto e na espiritualidade, mas que se estende até à reentrada da religião na esfera pública.

Os Movimentos litúrgicos europeus podem ser lidos como um efeito, mas também como uma reação à secularização externa. De fato, a percepção da situação por parte dos autores dos movimentos litúrgicos, a começar por Lambert Beauduin, é a de uma descristianização crescente, ligada ao individualismo e ao subjetivismo modernos, que eles se propõem combater através da restauração litúrgica e, sobretudo, através da participação ativa na liturgia<sup>7</sup>. Neste sentido, a reforma da liturgia confirmaria internamente o influxo da secularização externa enquanto marca da concentração da Igreja nas suas funções religiosas específicas. Poderemos, então, considerar verdadeiramente a reforma da liturgia dentro

---

<sup>7</sup> «Par la liturgie pleinement vécue, les chrétiens prennent de plus en plus conscience de leur fraternité surnaturelle, de leur union dans le corps mystique du Christ; c'est l'antidote le plus puissant contre l'individualisme dont notre égoïsme naturel s'accommode si aisément. On peut donc en toute vérité affirmer que *tout ce que perd la liturgie, l'individualisme le gagne*» (L. Beauduin, *La piété de l'Église. Principes et faits*, Abbaye du Mont-César – Abbaye de Maredsous, 1914, 17). Sobre a questão: M. Paiano, *Liturgia e società nel Novecento. Percorsi del movimento liturgico di fronte ai processi di secolarizzazione*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2000.

de um paradigma de diálogo da Igreja com a modernidade?

A situação é, no entanto, ainda mais complicada na medida em que, com a ultra-modernidade, assistimos também a uma secularização *internana* qual as crenças se libertam das tutelas institucionais e dogmáticas das religiões, dando origem a todo o tipo de *bricolage* religioso e, sobretudo, ao ressurgimento do religioso na esfera pública<sup>8</sup>. Trata-se, no entanto, de um religioso modificado à medida de cada indivíduo, que acaba por transformar a própria modernidade.

A secularização interna estaria na origem do mal-estar em torno de uma solução que, dum momento para o outro, serevelou ainda mais problemática que o problema a que se propunha dar remédio. Enquanto o Movimento litúrgico viu na liturgia a fonte da espiritualidade e o centro da vida cristã, assumindo *oressourcement* litúrgico como meio da revitalização da Igreja, agora a participação na fonte litúrgica dá lugar a todo o tipo de negociação e manifestação rituais (num fluxo cujos pontos extremos são, de um lado, o rito festivo e comunitário e, do outro, o rito sério e clerical), sob o critério das necessidades e expectativas de cada um. Assim, enquanto o Concílio teria sido um esforço de inculturação explícita e ativa, através do diálogo com a modernidade, a nova situação parece caracterizar-se mais por uma inculturação passiva implícita e, portanto, por uma assimilação inadvertida por parte da Igreja e da liturgia das atuais condições religiosas e sociais

---

<sup>8</sup> Em ordem a uma denúncia teológica da “instrumentalização” religiosa em consequência da “secularização interna”, cf. Ch. Théobald, «La “sécularisation interne” du christianisme: quel apprentissage pour la théologie?», *Recherches de Science Religieuse* 101 (2013) 201-210.

da ultra-modernidade. Não seria por acaso, então, que o projeto litúrgico de Bento XVI se caracterizaria tanto pela concentração religiosa (em resposta à secularização externa) como pela atenção reforçada à emotividade do sagrado (em consequência da secularização interna), com a possibilidade inédita na história da Igreja de um duplo regime litúrgico oferecido à livre escolha dos fiéis segundo as suas ligações afetivas à “tradição”<sup>9</sup>. Desta forma, Bento XVI teria reinterpretado o Movimento litúrgico e a reforma conciliar a partir dos valores pós-modernos, sem se dar conta que, deste modo, traía de fato não só o sentido e a intencionalidade do Concílio Vaticano II, como a pertinência da sua proposta de um diálogo consciente, explícito e aberto para os dias de hoje.

## 2. “Polifonia dialógica” na letra e no espírito do Concílio

Não podemos escutar o Concílio, hoje, se não prestarmos atenção à nossa realidade sócio-religiosa, da mesma forma que o Concílio não pôde colocar-se à escuta do seu contexto sem prestar atenção às vozes que pediam tanto as reformas quanto o diálogo com o mundo, diálogo que o Concílio autorizou e inaugurou com o seu próprio exemplo<sup>10</sup>. A

---

<sup>9</sup>*Motu Proprio “Summorum Pontificum”* (07-07-2007). Disponível no site do Vaticano ([www.vatican.va](http://www.vatican.va)), juntamente com a *Carta aos bispos* que acompanha o documento. Ilustrando as reações ao *Motu Proprio “Summorum Pontificum”*: P. Bovens, «Chronique inachevée des publications autour de la lettre apostolique en forme de *Motu Proprio “Summorum Pontificum”*», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 84 (2008) 529-536.

<sup>10</sup> C. E. Clifford, «O Concílio Vaticano II e o seu compromisso com o diálogo no século XXI», in P. A. Ribeiro de Oliveira – G. De Mori (ed.), *Deus na Sociedade Plural. Fé, símbolos, narrativas, Soter-Paulinas*, São Paulo 2013, 315-339.

“polifonia” não é exatamente o mesmo que o “dialogismo”, mas é certamente a sua marca. Onde há polifonia, pode surgir o dialogismo. Assim, a marca dialógica do espírito do Concílio deverá coincidir com a presença da polifonia na sua letra. Neste sentido, a presente análise pretende mostrar como o enunciado da liturgia como primeira e necessária fonte do espírito cristão (SC 14), aparentemente “monológico” na sua forma imediata, é, na verdade, altamente dialógico e só dialogicamente se poderá compreender.

### *2.1. SC 14 no contexto da constituição sobre a liturgia*

É importante começar pelo próprio texto, a fim de mostrar a sua importância interpretativa em relação à constituição sobre a liturgia, de um ponto de vista dialógico.

«É desejo ardente na mãe Igreja que todos os fiéis cheguem àquela **plena, consciente e ativa participação** nas celebrações litúrgicas que a própria **natureza da Liturgia** exige e que é, por força do Batismo, um direito e um dever do povo cristão, “raça escolhida, sacerdócio real, nação santa, povo adquirido” (1 Ped. 2,9; cfr. 2, 4-5).

Na **reforma e incrementada sagrada Liturgia**, deve dar-se a maior atenção a esta plena e ativa participação de todo o povo porque ela é **a primeira e necessária fonte** onde os fiéis hão de beber o espírito genuinamente cristão. Esta é a razão que deve levar os pastores de almas a procurarem-na com o máximo empenho em toda a ação pastoral, através da devida educação.

Mas, porque não há qualquer esperança de que tal aconteça, se antes os pastores de almas se não imbuírem plenamente do espírito e da virtude da Liturgia e não se fizerem mestres nela, é absolutamente necessário que se

providencie em primeiro lugar à **formação litúrgica** do clero. Por tal razões este sagrado Concílio determinou quanto segue» (SC 14).

O texto aglomera vários temas em torno do desejo de promover a participação ativa de todos os fiéis na liturgia<sup>11</sup>. Estamos, na verdade, diante de um resumo de toda a *Sacrosanctum Concilium*, na medida em que são enunciados não só os principais temas da constituição, mas também os fundamentos mais profundos da reforma da liturgia. Assim, a participação ativa decorre do sacerdócio real ou comum e é por isso, também, que dela nasce como de uma fonte o espírito cristão. A participação é, assim, o objetivo e o critério da reforma<sup>12</sup>, devendo ser promovida através da educação litúrgica e mesmo de toda a ação pastoral da Igreja.

A *participação ativa* aparece ao longo da constituição como um verdadeiro refrão (SC 11, 14, 17, 19, 21, 26, 27, 30, 31, 41, 48, 50, 53, 55, 79, 90, 106, 113, 114, 121, 124)<sup>13</sup>. As dimensões teológicas da liturgia, particularmente a sua relação com o mistério de Cristo e com a natureza da Igreja, são assim religadas aos aspectos antropológicos da ritualidade<sup>14</sup>. Neste sentido, é de destacar principalmente o

---

<sup>11</sup> A. Montan – M. Sodi (ed.), *Actuosa Participatio. Conoscere, comprendere e vivere la Liturgia. Studi in onore del Prof. Domenico Sartore, csj*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002. Esta obra acolhe as várias possibilidades interpretativas da participação ativa, no contexto pós-conciliar.

<sup>12</sup> A própria constituição (SC 79) refere-se à participação ativa como “critério fundamental” (“*norma primaria*”).

<sup>13</sup> H. Schmidt, *La Constitution de la Sainte Liturgie. Texte – Genèse – Commentaire – Documents*, Lumen Vitae, Bruxelles 1966, 203-207.

<sup>14</sup> L. Girardi, «Il rito in *Sacrosanctum Concilium*. Status Quaestionis e spunti propositivi», in A. N. Terrin (ed.), *La natura del rito. Tradizione e rinnovamento*, Messaggero, Padova 2010, 219-243.

desaparecimento da dicotomia interno/externo na forma de conceber a participação, assim como a sua dimensão linguística, expressiva e experiencial (SC 30). A participação entende-se, pois, à luz de uma antropologia integral que dá razão de ser à natureza comunicativo-expressiva do ser humano.

Em relação à *natureza teológica* da liturgia, o parágrafo contenta-se com acrescentar a referência explícita ao sacerdócio real, ao qual a constituição não se refere nos primeiros parágrafos, dedicados precisamente a uma apresentação da liturgia na história da salvação (SC 5-8). Assim, SC 14 representa também um novo princípio interpretativo da cristologia e da eclesiologia, que será retomado pela *Lumen Gentium*. A referência à história da salvação e ao mistério pascal na constituição sobre a liturgia não se compreende sem o fundamento batismal da participação ativa, ainda que tal relação não tenha sido suficientemente desenvolvida nem pelo Concílio nem pela teologia posterior.

Em vários parágrafos (SC 1, 3, 21, 24, 43), a constituição descreve e normaliza a *reforma e incrementada* liturgia ("*fovenda atque instauranda liturgia*"), referindo-a, como se lê logo em SC 1, ao fomento da vida cristã, à necessidade de adaptação às novas circunstâncias, ao ecumenismo e à missão evangelizadora da Igreja. Desta forma, a reforma litúrgica situa-se no núcleo mais profundo do Concílio Vaticano II na sua intencionalidade "pastoral" de diálogo. Neste contexto, é de particular importância a questão da autoridade responsável pela liturgia e pela reforma que, após o Concílio de Trento, se tinha concentrado na Santa Sé. Agora, sem que se abandonem tais prerrogativas (SC 22), a constituição oferece os primeiros sinais no sentido de uma

autoridade partilhada e estratificada. Também é de destacar a questão dos critérios teológicos da reforma que assentam na distinção entre o “mutável” e o “imutável” (SC 21), ou seja, na relação entre as condições históricas da vida da Igreja e a sua referência a Cristo.

Verdadeiramente central é a *metáfora da fonte*, que também é retomada, desenvolvida e calibrada, particularmente na seção SC 9-10, no esforço de inserir a liturgia no contexto global da vida cristã enquanto «ação sagrada por excelência» (SC 7), afirmando, ao mesmo tempo, o valor próprio das demais dimensões da vida cristã (evangelização, caridade, espiritualidade) e a sua íntima relação com a liturgia, em particular a eucaristia (SC 10 e 48). É neste sentido que se deve entender também a centralidade pastoral da liturgia.

Finalmente, a constituição não deixa de explicar como se deverá proceder à *formação litúrgica*. Esta possui uma dimensão científica, da qual o Concílio especifica os campos metodológicos (histórico, teológico e pastoral) mas também o seu alcance epistemológico de unificação de toda a formação teológica sacerdotal (SC 16). A formação tem também uma dimensão prática à qual o Concílio se refere explicitamente em SC 17, a propósito da formação litúrgica dos seminaristas e religiosos, falando da necessidade de uma iniciação que leve a penetrar no sentido dos ritos sagrados e a participar neles integralmente.

Numa perspectiva bakhtiniana, importa sublinhar o carácter de mediação linguístico-expressiva da participação ativa, o qual, na confluência com a natureza dialógica da liturgia (SC 33), faz dela “a primeira e necessária fonte do espírito cristão”, sem que o reconhecimento da importância

da liturgia a transforme num álibi que dispense os cristãos da caridade e da responsabilidade no meio do mundo.

## 2.2. A constituição sobre a liturgia no conjunto da obra conciliar

SC 14 constitui, de um ponto de vista dialógico, um bom ponto de partida para a análise de toda a constituição sobre a liturgia, na medida em que é como um concentrado de todo o documento. Esta concentração assinala, sem dúvida, a polifonia dialógica na qual o Concílio se integrou ao debater sobre a liturgia, na continuidade do Movimento litúrgico. O interessante é que esse dialogismo não se limita à constituição sobre a liturgia, mas se estende a todo o Concílio, particularmente às quatro constituições<sup>15</sup>.

Além de ter reclamado um maior espaço para a sagrada escritura na liturgia (SC 24), a SC já tinha

---

<sup>15</sup>G. Garrone, «Le rôle de la constitution De sacra liturgia sur l'évolution du concile et l'orientation de la pastorale», in *Miscellanea liturgica in onore di sua eminenza il cardinale Giacomo Lercaro*, II, Desclée, Roma – Paris – Tournai – New York 1967, 11-26. J.-P. Jossua, «La constitution “Sacrosanctum Concilium” dans l'ensemble de l'œuvre conciliaire», in J.-P. Jossua – Y. Congar (ed.), *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective*, Cerf, Paris 1967, 127-156. A.-G. Martimort, «La constitution liturgique et sa place dans l'œuvre de Vatican II», in *Le deuxième Concile du Vatican (1959-1965)*, École Française de Rome, Roma 1989, 498-509 [= Id., *Mirabile laudiscanticum. Mélanges liturgiques: études historiques – la réforme conciliaire – portraits de liturgistes*, Centro Liturgico Vicenziano – Edizioni Liturgiche, Roma 1991, 251- 264]. R. TAGLIAFERRI, «Rileggendo la “Sacrosanctum Concilium”: le intenzionalità, le domande a cui risponde nella globalità del magistero conciliare», *Credere Oggi* 98 (1997) 31-42. P. CHIARAMELLO (ed.), *Il Concilio Vaticano II e la liturgia: memoria e futuro*, Centro Liturgico Vicenziano – Edizioni Liturgiche, Roma 2013 (particularmente, os contributos de Gilles Routhier, Andrea Grillo, Roberto Repole e Ângelo Cardita).



recuperado uma perspectiva histórica e narrativa da revelação (SC 5-6), abrindo o caminho que depois seria percorrido mais amplamente pela *Dei Verbum*. A SC entra, pois, em diálogo com a DV ao valorizar as escrituras em contexto litúrgico e ao integrar a liturgia na história da revelação. Sobre o primeiro aspecto, a DV chega a equiparar a mesa da palavra à mesa eucarística (DV 21), em resposta clara ao reconhecimento da presença viva de Cristo na proclamação litúrgica das escrituras (SC 7). Quanto ao segundo aspecto, a integração da liturgia na história da salvação pressupõe também a continuidade da mesma história da salvação através da liturgia (SC 6) e, portanto, uma visão mais integrada e dinâmica da tradição e da sua relação com as escrituras (DV9-10). Os gestos e as palavras da revelação (DV 2) não estão apenas na origem dos ritos e orações da liturgia (SC 5-6), mas são por estes reatualizados e transmitidos de geração em geração (DV 8). Por isso, tal como a revelação (DV 2, 8, 21, 25), a liturgia é um diálogo com Deus (SC 33).

A ligação da liturgia à eclesiologia é muito acentuada na SC, a qual antecipa e prepara o terreno para a constituição dogmática sobre a Igreja. *ALumen Gentium*, por sua vez, retoma e aprofunda a questão do sacerdócio comum (LG 9-11) em contexto eclesiológico. Desta forma, consolida-se a identidade comum dos batizados como membros do mesmo povo (LG 9), reconhecendo a «igualdade entre todos quanto à dignidade e quanto à atuação, comum a todos os fiéis, em favor da edificação do corpo de Cristo» (LG 32) e reforçando a ligação da participação litúrgica à natureza e missão da Igreja (SC 2, 26-27, 41) e não como mera concessão feita aos leigos ou como simples estratégia de sobrevivência da instituição.

Em jogo está, aqui, o fundamento batismal da vida e da missão cristãs, como aspecto essencial da própria Igreja. O decreto sobre o apostolado dos leigos, *Apostolicam Actuositatem*, coloca-se na mesma linha, retirando consequências práticas desta revalorização teológica e pastoral do batismo. O diálogo, neste caso, vive do encontro da voz que valoriza a dimensão eucarística e litúrgica da condição batismal, vindo na participação litúrgica a sua concretização (LG 3, AA 3-4, 10), com a voz que sublinha o próprio da vocação laical no meio do mundo e nas condições concretas da existência quotidiana (LG 31) que devem motivar igualmente a participação litúrgica (LG 33, AA 7). Esta segunda voz torna-se cada vez mais forte ao longo do Concílio até à constituição pastoral *Gaudium et Spes* sem, contudo, silenciar as restantes. A GS insiste, assim, na necessidade de uma “síntese vital” (GS 43) que cada cristão deverá atingir entre os deveres religiosos e as suas obrigações temporais.

Uma abordagem aos textos conciliares inspirada na metodologia bakhtiniana não pode deixar de realçar a feliz confluência na importância dialógica da palavra que une a SC à DVe na singularidade do ato responsável que liga a SC à GS.

A liturgia como *diálogo com Deus* sugere a possibilidade de a situar no âmbito das mediações linguísticas e de a estudar como tal, isto é, como fenómeno através do qual acedemos à realidade, entrando em diálogo com outros aspetos da vida no mundo<sup>16</sup>. A liturgia não se subtrai às trocas linguísticas humanas, mas possui

---

<sup>16</sup> G. Venturi, «Temi linguistici nella costituzione liturgica», in Congregazione per il Culto Divino (ed.), *Costituzione liturgica “Sacrosanctum Concilium”*. *Studi*, Centro LiturgicoViceniziano - EdizioniLiturgiche, Roma 1986, 237-266.

características próprias, pois consiste essencialmente num diálogo com o “outro ausente”, mediado pela intersubjetividade comunitária. Fundado na mais assimétrica das relações eu-outro, o dialogismo, na liturgia, é levado aos limites, revelando, por consequência, a máxima exotopia. De acordo com a metodologia bakhtiniana, não se trata de abordar a liturgia em dois níveis: o nível humano (que corresponderia ao linguisticamente objetivável) e o nível transcendente (que corresponderia à subjetividade da fé religiosa), mas de *pôr-se à escuta da Palavra de Deus na própria polifonia dialógica das mediações linguísticas humanas*, tal como se lê na DV: «As palavras de Deus com efeito, expressas por línguas humanas, tornaram-se intimamente semelhantes à linguagem humana, como outrora o Verbo do eterno Pai se assemelhou aos homens tomando a carne da fraqueza humana» (DV 13)<sup>17</sup>.

A SC apresenta a liturgia como a fonte e o cume da atividade da Igreja (SC 10), recordando que a vida cristã não consiste apenas na liturgia, mas abraça a espiritualidade em sentido estrito e a caridade. Por sua vez, a GS apela à *responsabilidade* dos cristãos (GS 31), uma responsabilidade perante a existência humana que, nos termos de Bakhtin, não pode transformar a religião em alibi, e uma responsabilidade na fé que não pode fugir da realidade do mundo e da vida<sup>18</sup>. A fé na Palavra de Deus

---

<sup>17</sup> Cf. J.-L. Garin, «D’une théologie dialogale de la Révélation à une annonce dialogale de la foi», *Mélanges de Science Religieuse* 70 (2013) 31-42.

<sup>18</sup> «Somente do interior do ato real, singular – único na sua responsabilidade – é possível uma aproximação também singular e única ao existir na sua realidade concreta; somente em relação a isso pode orientar-se uma filosofia primeira» (M. M. Bakhtin, *Para uma filosofia do ato responsável*, Pedro & João Editores, São Carlos, 2010, 79).

não dispensa os crentes da obrigação da resposta ao outro concreto. Isto significa que a exotopia litúrgica da Palavra e da Presença de Deus é exotópica, antes de mais, em relação à própria liturgia e, finalmente, à fé, impedindo-as de se refugiarem em atitudes e discursos “monológicos”, fechados em si mesmos. Por isso, a Igreja se reconhece sempre necessitada de reforma (UR 6), antes de mais nos âmbitos linguísticos onde se joga a relação com Deus, como a liturgia.

### 3. “Genealogia polifônica” da questão litúrgica

Cinquenta anos depois da promulgação da *Sacrosanctum Concilium*, o diálogo em torno da questão litúrgica abre-se a novas vozes que emergiram do próprio diálogo conciliar, mas este foi já uma resposta eclesial ao diálogo que começara cinquenta anos antes com o lançamento do Movimento litúrgico<sup>19</sup>. SC 14 é, neste sentido, um conjunto de enunciados “oficiais” sobre a liturgia que respondem aos enunciados “não-oficiais” que já circulavam na Igreja por ação do Movimento litúrgico, assumindo-os e relançando-os. Uma narrativa dialógica do Movimento litúrgico constitui uma possibilidade de compreensão que merece ser explorada para libertar a relação entre o Movimento litúrgico e o Concílio do mecanismo causal que reduz o primeiro a um antecedente “não-oficial” superado pela oficialidade do segundo, impedindo, ao mesmo tempo, que o mesmo esquema redutor se possa aplicar ao próprio Concílio por quem o

---

<sup>19</sup> R.-F.Poswick – L. Vos, «Autour d’un centenaire (1909-2009). Les débuts du mouvement liturgique: Beauduin, Marmion, Festugière et... les autres», *Questions Liturgiques* 92 (2011) 3-28.

considerasse superado pela nova situação ou pelo magistério posterior. Uma perspectiva dialógica, escutando sempre novas vozes, não silencia nenhuma delas – principalmente aquelas que são em si mesmas dialógicas, como a voz conciliar –, antes as reabilita continuamente ao colocar-se sempre de novo à sua escuta.

No que respeita à liturgia, a voz do Concílio é uma voz polifônica porque, respondendo às vozes do Movimento litúrgico (mas também do movimento ecumênico, bíblico e missionário<sup>20</sup>), lhes dá nova força e novo significado. Aqui, importa, agora, reconstruir, ainda que brevemente, o diálogo do Movimento litúrgico, em confluência com o meu objetivo de mostrar como o enunciado sobre a participação litúrgica como fonte do espírito cristão é altamente dialógico. Ao refazer este diálogo, podemos começar pelos discursos sobre a participação ativa, sem, contudo, colocar em segundo plano a questão da espiritualidade. Com efeito, a participação ativa não é apenas o lema que inspira as iniciativas do Movimento litúrgico, mas também e principalmente uma nova forma de compreender a espiritualidade, ou seja, a relação com Deus na fé, a partir da exterioridade ritual<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> G. Routhier – Ph. J. Roy – K. Schelkens (ed.), *La Théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, Collège Érasme, Louvain-La-Neuve 2011.

<sup>21</sup> «La liturgie catholique est connue et jugée attachante comme matière d'érudition, gracieuse comme "fleur" de piété, pittoresque comme art, délassante comme intermède entre exercices "sérieux", elle a tout l'air d'être scientifiquement et ascétiquement ignorée, ou du moins d'être prise en minime considération comme objet et occasion d'expérience religieuse, sous les deux moments où elle favorise pourtant si efficacement la vie spirituelle: l'action, c'est-à-dire l'accomplissement de la prière rituelle, des cérémonies, l'administration et la réception des sacrements et sacramentaux; les suites, les succédanés ou les

Se é possível desenhar o percurso da participação ativa desde Lambert Beauduin até ao Vaticano II, mostrando como um tal ideal criou coesão no Movimento litúrgico, alimentando a ação e a reflexão litúrgicas quase por toda a parte, importa sobretudo mostrar os seus aspectos dialógicos. Eles surgem logo na forma como o lema da participação ativa foi forjado e proposto por Lambert Beauduin. Na verdade, Beauduin escuta tanto a voz das comunidades concretas que ele bem conhecia, quanto a voz da autoridade papal. É assim que ele retoma e reinterpreta a frase sobre a participação ativa do *Motu Proprio* de Pio X sobre a música sacra (1903) para fazer dela a palavra de ordem da renovação litúrgica e paroquial<sup>22</sup>. O

---

*compléments de l'action, c'est-à-dire les impressions et ferments laissés dans l'âme, soit par l'action liturgique, soit par la méditation des thèmes liturgiques*»(Festugière, «La liturgie catholique», 698). Sobre o tema: B. Neunheuser, «Les conceptions liturgiques fondamentales des premiers maîtres du mouvement liturgique. Leur caractère traditionnel et leur nouveauté», in A. M. Triacca – A. Pistoia (ed.), *Liturgie, spiritualité, cultures. Conférences Saint-Serge. XXIX<sup>e</sup> Semaine d'Études Liturgiques. Paris, 29 juin - 2 juillet 1982*, Centro Liturgico Vicenziano – Edizioni Liturgiche, Roma 1983, 221-230. M. Augé, «Il Movimento liturgico. Alla ricerca della fondazione "spirituale" della liturgia», *Ecclesia Orans* 24 (2007) 335-350.

<sup>22</sup> «Pie X a entrepris cette œuvre, la plus pratique de toutes; il veut faire passer une âme dans ce corps engourdi, *ossaarida audite verbum Dei*.

»Quelques jours à peine après son élévation au pontificat, Il provoquait dans l'Église, par son *Motu proprio* du 22 novembre 1903, un puissant mouvement de rénovation liturgique, qui n'était qu'une des nombreuses formes, la première en date, d'un retour de plus en plus marqué à la tradition catholique.

»Pour restaurer "le véritable esprit chrétien", affirmait le Souverain Pontife, il faut ramener le peuple "à la source première et indispensable de cet esprit, à savoir: la participation active des fidèles aux Mystères sacro-saints et à la prière publique et solennelle de l'église"»(Beauduin, *La piété de l'Église*, 46; cf. ainda 9-10, 15, 31, 35, 38). Na sua caricatura

documento do papa visava a restauração e promoção do canto gregoriano, mas a reinterpretação de Beauduin encontra aí um potencial muito maior, a partir da mobilização das bases para aquela que ele considera verdadeira piedade da Igreja, a liturgia. A participação ativa era pois, para Beauduin, não só a “fonte” mas também a melhor concretização da espiritualidade cristã, «o método que assegurava o máximo de vida católica»<sup>23</sup>. É aqui que o dialogismo se torna explosivo, pois, ao fazer da liturgia a piedade da Igreja, Beauduin entra num debate tão largo quanto delicado e mesmo amargo.

A discussão dar-se-ia sobretudo entre o beneditino Maurice Festugière e o jesuíta Jean-Joseph Navatel. No seu artigo *La liturgie catholique*<sup>24</sup>, sobre a experiência religiosa na liturgia, Festugière mostra como as espiritualidades modernas, particularmente os exercícios espirituais dos jesuítas, confundem a interioridade da subjetividade com a relação com Deus, a qual se dá sempre na ordem da exterioridade, muito concretamente da exterioridade ritual. Navatel responde, defendendo a espiritualidade jesuíta e, portanto, os direitos da interioridade. Não passando de um cerimonial externo que deve estar de acordo com os conteúdos da doutrina e harmonizar-se com a relação interna com Deus, a liturgia não pode ser a fonte, nem a forma da espiritualidade cristã, mas apenas a sua

---

ressentida do Movimento litúrgico, Roberto de Mattei confirma este dado, referindo que o “acontecimento” de Malines se apoiou sobre uma “frase perdida” do Papa (cf. R. De Mattei, *Il Concilio Vaticano II. Una storia mai scritta*, Torino, Lindau 2010, 55).

<sup>23</sup> «Nous cherchons ici non le strict minimum exigé, mais *la méthode qui assure le maximum de vie catholique*; qui non seulement nous place dans l'Église, mais nous fait de l'Église» (Beauduin, *La piété de l'Église*, 31).

<sup>24</sup> Ver supra, nota 3.

consequência. O debate é amargo e só com as intervenções de Columba Marmion e de Lambert Beauduin no sentido de uma relação mais articulada entre a exterioridade da liturgia e a interioridade da piedade, é que se encontra alguma serenidade<sup>25</sup>.

O Movimento litúrgico pode, pois, ser descrito como um contínuo diálogo sobre o valor espiritual da participação ativa na liturgia, questão que é continuamente retomada, tal como se pode perceber pelo teor da encíclica *Mediator Dei*, de Pio XII (1947). Nessa altura, já há novos elementos teóricos e práticos em jogo: o Movimento litúrgico possuía desde o início uma auto-consciência clara, ligada naturalmente à participação ativa, mas entretanto a questão da espiritualidade tinha reaparecido a propósito das teorias de Odo Casel que viam na participação litúrgica a forma de entrar em contato com o mistério de Cristo, presente *enquanto tal* e não apenas nos efeitos da graça dele decorrentes, na liturgia. A liturgia era, pois, a forma objetiva da relação espiritual com Deus. A encíclica *Mediator Dei* não se refere diretamente às ideias de Casel, mas insiste no valor da piedade “subjetiva”, negando a necessidade da participação ativa para a eficácia da liturgia. Mas a questão litúrgica era agora alvo de atenção do mais alto magistério e, em breve, os primeiros frutos seriam recolhidos com a reforma do Tríduo Pascal e da Semana Santa (1955)<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> A. Girolimetto, «Liturgia e vita spirituale: il dibattito sorto negli anni 1913-1914», in F. Brovelli (ed.), *Liturgia: temi e autori. Saggi di studio sul movimento liturgico*, Centro Liturgico Vicenziano-Edizioni Liturgiche, Roma 1990, 211-274.

<sup>26</sup> É importante recordar que o Congresso litúrgico de Assis, em 1946, foi decisivo para a tomada de consciência da necessidade de uma reforma litúrgica geral, de acordo com o novo estilo pastoral que começava a emergir.



Esta breve reconstituição do Movimento litúrgico é muito incompleta, mas o meu objetivo, aqui, é somente mostrar como o Movimento litúrgico é um fenômeno dialógico e que, portanto, a sua história, reflexão e atividade devem ser compreendidas dialogicamente, em particular no que se refere à participação litúrgica como fonte do espírito cristão, enunciado que resume bem a intencionalidade teológica e pastoral do Movimento litúrgico e que o Concílio Vaticano II reassume ao ordenar a tão desejada reforma litúrgica geral. Neste diálogo, temos certamente personalidades individuais, sobretudo Beauvuin, mas também comunidades (monásticas, religiosas e paroquiais) e grupos (ação católica), em diálogo entre si e com o magistério da Igreja. Desta forma, ao ensinar à Igreja que o verdadeiro espírito cristão se encontrava na participação ativa na liturgia, o Movimento litúrgico também lhe ensinou que esse espírito ou é dialógico ou não é, pura e simplesmente.

#### **4. A recepção da reforma litúrgica: um ponto de vista “não-oficial”**

O Movimento litúrgico é um fenômeno dialógico na vida da Igreja que revela a dimensão dialógica da própria fé cristã na sua dimensão ritual. A polifonia e o diálogo surgidos em torno da questão litúrgica podem ser compreendidos como uma tentativa de superar as dicotomias modernas. Ligando, com um carácter “fontal” e “necessário”, a participação ativa à espiritualidade, o Movimento litúrgico coloca-se para além de qualquer dicotomia entre a exterioridade e a interioridade, o pensamento e a ação, a teoria e a prática, em nome da

unidade singular da fé cristã. De um ponto de vista dialógico, importa, portanto, discernir em que medida a concentração das atenções na reforma litúrgica não representou um reaparecimento das dicotomias, motivado pela urgência das questões práticas (tradução, adaptação, formação, pastoral) e, sobretudo, ao fato que era preciso *aplicar* a reforma.

A resistência das dicotomias verifica-se tanto na teoria litúrgica, quanto na prática ritual. Para dar apenas dois exemplos, citarei a proposta de Kunzler, que relê a questão litúrgica do ponto de vista da distinção entre a “*katabasis*” divina e a “*anabasis*” cultural<sup>27</sup>, e a perspectiva ritológica de Ronald Grimes, que se refere à “*erectitude*” e à “*supinidade*”, a autoridade rígida e a criatividade geradora, no rito<sup>28</sup>. A contraposição da *katabasis* à *anabasis* constitui uma estratégia teórica destinada a fortalecer a prática da “*erectitude*”, enquanto a “*supinidade*” constitui uma experiência prática de subversão criativa de toda a autoridade. Neste sentido, é possível uma confluência com a imaginação carnavalesca bakhtiniana enquanto ponto de vista “*não-oficial*” sobre a recepção da reforma litúrgica após o II Concílio do Vaticano.

Excetuando as propostas de Guardini<sup>29</sup> (mais recentemente são de referir sobretudo os estudos de Roberto

---

<sup>27</sup> M. Kunzler, *La liturgia de la Iglesia*, Edicep, Valencia 1999.

<sup>28</sup> R. L. Grimes, «Liturgical Supinity, Liturgical Erectitude: the Embodiment of Ritual Authority», in Id., *Reading, Writing and Ritualizing. Ritual in Fictive, Liturgical, and Public Spaces*, The Pastoral Press, Washington, DC, 1993, 39-58.

<sup>29</sup> R. Guardini, *L'esprit de la liturgie*, Plon, Paris 1960 (original alemão: 1918), 102-129.

Tagliaferri<sup>30</sup>), as categorias lúdicas e festivas, no âmbito sacramental, foram apresentadas tendencialmente em contraposição às categorias “sérias” da tradição teológica e, sobretudo, à “*seriedadade*” do rito, como expressão da oposição do rito à fé, ou, se quisermos, da estética à ética. Por exemplo, as propostas de José Maria Castillo, dos sacramentos como símbolos de liberdade<sup>31</sup>, e de Francisco Taborda, dos sacramentos como festa ligada à práxis da libertação<sup>32</sup>, baseiam-se numa concepção autoritária, individualista, formal e clerical do rito da qual se demarcam, desejando promover também uma pastoral litúrgica a partir de valores antropológicos, comunitários e festivos *não rituais*. Mostrando um interesse declarado pelo compromisso ético e, ao mesmo tempo, manejando conceitos pertencentes à estética, estas propostas não conseguem, no entanto, mostrar de que forma, nos sacramentos e na liturgia, a estética se relaciona com a ética. Elas permanecem prisioneiras da dicotomia que pretendem superar, deslocando-se apenas de um pólo para o outro.

A teologia e a pastoral pós-conciliares não aprenderam a lição dialógica do Movimento litúrgico e do próprio Concílio, retrocedendo em relação aos resultados conseguidos. Assim, com a desregulação religiosa pós-moderna, que se manifesta também na nova busca da

---

<sup>30</sup> R. Tagliaferri, *La violazione del mondo. Ricerche di epistemologia liturgica*, Centro Liturgico Vicenziano-Edizioni Liturgiche, Roma 1996. Id., *La “magia” del rito. Saggi sulla questione rituale e liturgica*, Messaggero, Padova 2006. Id., *La tazza rotta. Il rito risorsa dimenticata dell’umanità*, Messaggero, Padova 2009.

<sup>31</sup> J.-M. Castillo, *Símbolos de libertad. Teología de los sacramentos*, Sígueme, Salamanca 1981.

<sup>32</sup> F. Taborda, *Sacramentos, práxis e festa. Para uma teologia latino-americana dos sacramentos*, Vozes, Petrópolis 1987.

interioridade modulada pela individualidade, a reforma litúrgica só pode ser vista como um desvio, uma interrupção embaraçosa da exterioridade ritual no âmbito interior e reconfortante da espiritualidade. Donde a oposição entre a nova liturgia “carnavalesca” da reforma litúrgica e a liturgia verdadeiramente “tradicional”, identificada com uma idealização sacralizante da liturgia pré-conciliar.

A prova final do abandono do intercâmbio dialógico é-nos dada pelo *Motu Proprio* de Bento XVI, *Summorum Pontificum* (2007), em que o ex-papa “restitui” o uso da liturgia pré-conciliar<sup>33</sup>. O monologismo aparece no argumento segundo o qual, sob uma mesma e única *lex credendi*, a *lex orandi* pode ser praticada nas suas duas expressões, pré- e pós-conciliar. Esta afirmação não pode significar que tanto a liturgia pré-conciliar como a liturgia renovada devem estar de acordo com os ensinamentos do Vaticano II, porque a liturgia pós-conciliar não é senão a liturgia romana renovada de acordo não só com a visão doutrinal e pastoral do Concílio, mas também em obediência à vontade explícita do mesmo Concílio. *Da submissão da liturgia pré-conciliar ao magistério conciliar é que nasceu a liturgia renovada*. A afirmação de Bento XVI também não pode significar que, desde que se acredite na mesma doutrina, se pode celebrar com qualquer missal, pois só são dadas duas possibilidades dentre as inúmeras que a história da Igreja já conheceu. Haveria que abrir-se, então, à possibilidade de celebrar com qualquer livro litúrgico, à escolha, desde os primeiros *libelli* conhecidos até à última edição do missal romano, passando pelos livros litúrgicos doutras Igrejas, antigas (como Toledo) ou jovens

---

<sup>33</sup> Ver supra, nota 9.

(como o Congo). *Só se pode tratar, por consequência, de uma retórica monológica que contradiz o estilo dialógico do Concílio nas suas consequências litúrgicas*<sup>34</sup>. Uma tal inversão de marcha não se justifica, nem resiste ao confronto com a afirmação conciliar, no seu fundo dialógico, da participação ativa de todos enquanto primeira e necessária fonte da espiritualidade e, portanto, também da *lex credendi* do Concílio. Para Bento XVI, a espiritualidade encontra-se na sacralidade do rito, concebido como “ereticidade”, o qual, por sua vez, é a encenação de uma doutrina que passa a ser a fonte da liturgia e da espiritualidade. Desta forma, a participação ativa perde o seu carácter primeiro e necessário, pois a relação teologal regressou ao reino da interioridade afetiva (espiritualidade) e mental (doutrina), deixando a exterioridade ritual à sua mercê.

---

<sup>34</sup> M. Faggioli, «Tendenze in atto nel dibattito sul Vaticano II (2002-2012)», *Cristianesimo nella Storia* 34 (2013) 15-28. «Dalla fine del 2005 in poi era diventata chiara la tendenza alla riapertura del dibattito ermeneutico da parte di un pontefice, Benedetto XVI, che si intitolava in prima persona il diritto di rimettere in discussione quanto acquisito, specialmente a livello di metodologia degli studi storici e teologici sul concilio Vaticano II, dalla comunità scientifica internazionale nel corso dell’ultimo quindicennio almeno» (21). «Se la recezione del concilio da parte di Giovanni Paolo II si era posta anche in modo obliquo e trasversale di fronte alle attese della teologia accademica, non di rado sorprendendo per le aperture *ad extra* del pontificato, l’ermeneutica conciliare ratzingeriana si pone invece in programmatica contrapposizione rispetto al consenso storiografico sul Vaticano II e alla recezione teologica ed ecclesiale, invocando una contro-recezione che ha referenti ecclesiastici e ideologici ben precisi» (23). «È infatti ormai chiaro come il pensiero di Benedetto XVI e la politica abbiano consentito alle anime più vicine al pensiero intrasigente e nostalgico del “cattolicesimo dei Pii” di “lanciare una offerta pubblica di acquisto” sulla chiesa di Roma» (24).

## 5. A “divina carnavalização”

A categoria bakhtiniana da “carnavalização” constitui um bom instrumento para redescobrir a dimensão dialógica da liturgia e, a partir dela, a participação ativa<sup>35</sup>. Neste último ponto do presente estudo, pretendo preparar o terreno para essa redescoberta “carnavalesca”, aquém e além de qualquer dicotomia, através de um esboço de releitura bakhtiniana da SC.

Antes de mais nada, importa recordar que, entre as categorias lúdicas e festivas aplicadas à liturgia cristã e a categoria da carnavalização de Bakhtin, há uma certa familiaridade<sup>36</sup>, ligada ao seu potencial hermenêutico que não se pode deixar aprisionar pelas dicotomias: o jogo, a festa, o drama e o riso distinguem-se certamente do trabalho, do útil, do causal e do sério, mas entre o lúdico e o sério não há uma oposição dicotômica: o verdadeiro jogador leva o jogo a sério e o trabalhador aplicado encontra prazer nas suas obrigações. A carnavalização situa-se na festa e no riso para interromper e até subverter a seriedade do mundo, revelando o seu carácter lúdico e gratuito. Entre a festa e o trabalho, a regra e a liberdade, a estética e a ética, ou, se quisermos, a liturgia e a vida, a

---

<sup>35</sup> Sobre o potencial hermenêutico da “carnavalização” bakhtiniana, cf. Morson – Emerson, *Mikhail Bakhtin*, 433-470. D. Shepherd (ed.), *Bakhtin, Carnival and Other Subjects = Critical Studies* 3-4 (1993). Emerson, *The first hundred years of Mikhail Bakhtin*, 162-206. M.-F. Notz, «Lire Bakhtine: carême ou carnaval?», in Depretto (ed.), *L'héritage de Bakhtine*, 17-23. S. Elliot, «Carnival and Dialogue in Bakhtin's Poetics of Folklore», *Folklore Forum* 30 (1999) 129-139.

<sup>36</sup> Para além das obras de Guardini e Tagliaferri (ver supra, notas 29 e 30), cf. K. Flanagan, «Liturgy as Play: A Hermeneutics of Ritual Re-Presentation», *Modern Theology* 4 (1988) 345-372.

oposição não é dicotômica, nem simplesmente dialética, mas verdadeiramente dialógica: na festa, o riso comunica com a seriedade para que, no trabalho, o esforço se transfigure em prazer, a obediência em libertação. A diferença não é negada, nem sublimada numa síntese superior; *ela é libertada pelo pólo lúdico*. Por isso, este dialogismo revela-se só no interior da festa, pois, em si mesma, a seriedade tende para o monologismo.

O equívoco da teologia e da pastoral pós-conciliares consistiu em contrapor a festa litúrgica à seriedade da fé, por um lado, e a regra ritual à liberdade da existência, pelo outro, *no interior do próprio rito*. Aquilo que a carnavalização bakhtiniana sugere, pelo contrário, é a possibilidade de a festa subverter e transfigurar o sentido da existência, envolvendo-a com a sua alegria. A carnavalização não cria oposições, mas um tempo e um espaço de interseções, um “*cronotopo*” de comunhão<sup>37</sup>. Estamos acostumados a reconduzir o rito à seriedade da vida: o mistério celebrado, afirma-se, deve tornar-se mistério vivido. Mas, porque não tentar o caminho da mútua intercessão, numa versão “carnavalizada”, do mistério e da vida, *na liturgia*?

A *Sacrosanctum Concilium* abre para esta possibilidade, no seu mais alto grau, quando afirma que «na liturgia da terra, nós participamos, saboreando-a já, da liturgia celeste [...]» (SC 8; cf. ainda 83, a propósito do Ofício Divino). No contexto da constituição, esta participação celestial não representa uma fuga do mundo ou uma alienação. Sendo uma antecipação da “liturgia celeste”, a liturgia está exposta às influências da história

---

<sup>37</sup> Sobre o “*cronotopo*” bakhtiniano, cf. Morson – Emerson, *Mikhail Bakhtin*, 366-432.

(SC 21) e das culturas (SC 37), num dinamismo em que o progresso confirma e depende da tradição (SC 23). Sobretudo, sendo a fonte e o cume de toda a atividade da Igreja, a liturgia remete os crentes para a «imperiosa caridade de Cristo» (SC 10) que eles devem exprimir na caridade fraterna. Na liturgia, contudo, o humano está subordinado ao divino, o visível ao invisível, a ação à contemplação (SC 2). É a esta “subordinação” que me refiro, falando de um encontro do mistério com a vida na liturgia. O encontro com o divino ou a antecipação da condição celestial tem a capacidade de tudo envolver e transfigurar. É neste sentido que a liturgia pode ser considerada uma “divina carnavalização”.

Tal como a constituição afirma, a liturgia é de natureza dialógica. «Na liturgia, Deus fala ao seu Povo e Cristo continua a anunciar o Evangelho. Por seu lado, o povo responde a Deus com o canto e a oração» (SC 33). A constituição já se tinha referido à presença de Cristo na proclamação da Palavra, abrindo claramente para a relação entre dialogismo e carnavalização: «[Cristo] está presente na sua palavra, pois é Ele que fala ao ser lida na Igreja a Sagrada Escritura. Está presente, enfim, quando a Igreja reza e canta, ele que prometeu: “onde estiverem dois ou três reunidos em meu nome, Eu estou no meio deles” (Mt. 18,20)» (SC 7). Na liturgia, a dar corpo e voz à letra da escritura, os leitores são, portanto, “máscaras” (no sentido etimológico, dramático e ritual) ou símbolos vivos de *Christus loquens*<sup>38</sup>. No mesmo

---

<sup>38</sup> «Colui che legge durante la liturgia della parola non è l'emittente del messaggio, è il suo simbolo; è pertanto un segno che deve essere colto in questa sua funzione, se si vuole arrivare ad avere una comunicazione corretta» (Venturi, «Temi linguistici nella costituzione liturgica», 246).



sentido responsorial, a propósito do Ofício Divino, a constituição não hesita em identificar os orantes com «a voz da Igreja que fala com o esposo» (SC 84; cf. ainda 85 e 99).

A carnavalização e o dialogismo litúrgicos reclamam, pois, dos enunciados litúrgicos, uma *entoação*, quer dizer, uma “carga emotivo-volitiva” correspondente à *alegria* do céu e à *intimidade “nupcial”* do diálogo com Deus e com Cristo. A este aspecto refere-se a constituição ao pedir que, na liturgia, os fiéis «adaptem a mente às palavras» (SC 11; cf. ainda 90), ou seja, que assumam a profundidade afetiva dos textos litúrgicos na *performance* ritual. Por isso, a constituição pede que os textos e os ritos «exprimam mais claramente as coisas santas que eles significam» (SC 21) e que a música constitua uma «expressão mais suave da oração» (SC 112).

A liturgia é o “*cronotopo*” da fé, na medida em que antecipa o reino dos céus, manifestando a contemporaneidade da salvação<sup>39</sup>. Desde o dia de Pentecostes, afirma a constituição, «a Igreja jamais deixou de reunir-se para celebrar o mistério pascal» (SC 6), «cada oitavo dia [...], naquele que se chama justamente dia do Senhor ou domingo. Neste dia, pois, devem os fiéis reunir-se em assembleia para ouvirem a Palavra de Deus e participarem da eucaristia [...]» (SC 106). O domingo cristão condensa, pois, a interseção espaço-temporal do cronotopo enquanto dia (tempo) da reunião (espaço) da

---

<sup>39</sup> «Com esta recordação dos mistérios da redenção [ao longo do ano litúrgico], a Igreja oferece aos fiéis as riquezas das obras e merecimentos do seu Senhor, a ponto de os tornar como que presentes a todo o tempo, para que os fiéis sejam postos em contato com eles e sejam repletos da graça da salvação» (SC 102).

assembleia, na alegria e na abstenção do trabalho<sup>40</sup>. O encontro do tempo (domingo) com o espaço (assembleia) liga-se assim à “carnavalização” da existência humana na festa e no ócio sagrados.

## Conclusão

Com este estudo, fica clara não só a possibilidade mas também a importância de uma abordagem dialógica do II Concílio do Vaticano e do seu projeto pastoral e litúrgico. Com o Movimento litúrgico, a liturgia passou a tema de conversação, o que significa que a sua evidência linguística se tinha tornado opaca, obscurecendo o seu carácter de fonte da espiritualidade, quer dizer, de diálogo e encontro com Deus. Uma perspectiva dialógica que renuncia a objetivar o texto, mas antes se esforça por manter vivas as suas inúmeras vozes, pode vir ao encontro da sensibilidade linguística do Movimento litúrgico e do Concílio, confluindo numa teologia litúrgica nascida da própria linguagem ritual e do próprio rito como evento linguístico. Mas se o dialogismo se pode encontrar com a teologia na descoberta da liturgia como “língua” da fé não é apenas para estudar a sua gramática, mas, como bem sabia Lambert Beauduin, para a exercitar, pois «o melhor método para aprender uma língua é ainda falar essa língua»<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> O Ano litúrgico (SC 102) e o Ofício Divino ou Liturgia das Horas (SC 83-84, 94), assim como o espaço sagrado (SC 124) vivem desta dinâmica ritual espaço-temporal.

<sup>41</sup> «La meilleure méthode d'apprendre une langue, c'est encore de la parler. [...]. Au risque de paraître exagéré, il faut affirmer la nécessité de cette règle pour l'éducation religieuse du peuple: le catéchisme, grammaire élémentaire dans notre cas, est insuffisant; il faut parler,

## Abreviaturas

AA = Concílio Vaticano II, Decreto sobre o apostolado dos leigos, *Apostolicam Actuositatem*.

DV = Concílio Vaticano II, Constituição dogmática sobre a revelação, *Dei Verbum*.

GS = Concílio Vaticano II, Constituição pastoral, *Gaudium et Spes*.

LG = Concílio Vaticano II, Constituição dogmática sobre a Igreja, *Lumen Gentium*.

SC = Concílio Vaticano II, Constituição sobre a liturgia, *Sacrosanctum Concilium*.

UR = Concílio Vaticano II, Decreto sobre o ecumenismo, *Unitatis Redintegratio*.

---

habituellement la doctrine chrétienne, et cette langue, c'est la liturgie»(Beauduin, *La piété de l'Église*, 39-40).

# Linguagem mística e revelação: uma reflexão a partir do documento conciliar sobre a revelação *Dei Verbum*

Ceci Maria Costa Baptista Mariani

## Introdução

O Concílio Vaticano II é, de fato, um evento dialógico e o documento sobre a Revelação Divina, *Dei Verbum* (DV), expressa muito bem isso. Ali podemos ver uma Igreja disposta ao diálogo com o mundo, mas vemos também e fundamentalmente, uma Igreja que se declara plasmada no diálogo com Deus:

Ouvindo religiosamente a Palavra de Deus e proclamando-a com confiança, este Santo Sínodo adere às palavras de S.João: “Anunciamo-vos a vida eterna, que estava junto ao Pai e se manifestou: o que vimos e ouvimos, vo-lo anunciamos, para que também vós tenhais comunhão conosco e nossa comunhão seja com o Pai e com seu Filho Jesus Cristo” (1 Jo 1,2-3). (DV 1)

O diálogo com o mundo fundamentado no diálogo com Deus, condição para a comunhão, é afirmado no próêmio que abre o documento. Grande novidade! - se considerarmos a tensão que se estabeleceu entre a Igreja e o

Mundo moderno secularizado. No próêmio da *Dei Filius*, documento sobre a fé católica, fruto do Concílio Vaticano I (1869-1870), se afirma num tom mais defensivo, que a Igreja é a depositária da doutrina de Cristo com a obrigação de professá-la e declará-la proscrevendo e condenando os erros contrários:

Agora, porém, Nós, juntamente com todos os bispos do mundo que conosco governam a Igreja, congregados no Espírito Santo neste Concílio Ecumênico, sob a nossa autoridade, apoiados na palavra de Deus, quer escrita quer transmitida por Tradição, conforme a recebemos santamente conservada e genuinamente exposta pela Igreja Católica, resolvemos professar e declarar, desta cátedra de Pedro, diante de todos, a salutar doutrina de Cristo, proscrevendo e condenando, com o poder divino a Nós confiado, os erros contrários. (DS 3000)

Como se vê, a Revelação ali é compreendida como um conjunto de verdades, um “depósito” confiado à guarda da Igreja Católica, instituição que detém a autoridade suprema de defendê-la. O diálogo é, portanto, uma novidade, fruto da renovação que se opera na teologia no século XX, de um processo do qual faz parte uma reviravolta na teologia fundamental que leva a uma nova compreensão das concepções de fé e Revelação Divina. Iremos discutir aqui o lugar da mística ou da retomada da tradição mística cristã - sempre crítica da ousadia humana de querer afirmar verdades absolutas sobre a realidade divina - nesse processo.

### **1. A renovação na concepção de Revelação: de “depósito de verdades” a “diálogo entre amigos”**

Um esclarecedor artigo de Claude Geffré, publicado em 1969 na Revista Concílio, nos ajuda a compreender a

novidade da compreensão de Revelação proposta na *Dei Verbum*, Revelação como diálogo. Em sua tentativa de interpretar a história recente da teologia fundamental, esse autor distingue três grandes tendências que se sucedem cronologicamente: a primeira trata do fracasso da apologética como ciência objetiva, em benefício da teologia fundamental, cujo ponto de partida pretende ser resolutamente teológico e histórico; a segunda se refere à virada antropocêntrica da teologia fundamental; e a terceira diz respeito à preocupação com a existência social e política do homem.

A apologética como ciência objetiva se constitui no século XVII e representa um esforço metódico para justificar a fé cristã diante do abalo provocado pela Reforma, pelo triunfo do racionalismo e pela emergência do ateísmo como fenômeno cultural. Os manuais de apologética nesse momento vão se aplicar em defender, simultaneamente contra os racionalistas e os reformados, a verdade da religião católica, mediante um plano tripartido: 1) a existência de Deus e da religião; 2) a existência da verdadeira religião; 3) a existência da verdadeira Igreja. Em princípios do século XX surgem tratados de apologética tentando justificar epistemologicamente seu estatuto, tanto em relação à filosofia, como em relação à teologia dogmática. (Cf. GEFFRÉ, 1969, p.11) Essa apologética como ciência objetiva, que tem como pressuposto uma noção intelectualista da revelação concebida como “comunicação de verdades indemonstráveis”, vai fracassar. Não responde às exigências de um tempo em que desabrocha a consciência histórica e a preocupação com a subjetividade.

A segunda grande tendência se constitui a partir do momento em que a teologia fundamental se põe a focar a

credibilidade humana do cristianismo, a analisar as estruturas objetivas da subjetividade crente. Ao contrário da teologia tradicional que, apoiada em Tomás de Aquino, se esforçou em justificar o conteúdo do mistério de Deus e dos mistérios da fé, essa teologia vai se preocupar com manifestar o seu significado para o homem atual. Capta-se nesse momento que é somente na ação de Deus *por nós* e a partir dela que a Revelação Bíblica nos fala do *em-si* de Deus. Afirma-se que a Revelação Divina é fundamentalmente econômica e funcional. Aqui se procura articular a reflexão sobre a realização da revelação na história e a reflexão sobre a sua realização no sujeito crente. (Cf. GEFFRÉ, 1969, p.16) A teologia vai querer construir, por forma inseparável “uma hermenêutica de Deus e da existência humana”, afirma Geffré, destacando que a teologia fundamental se define assim, a partir disso, por sua função crítica e hermenêutica

Função *crítica*, naquele sentido que ela analisa aquilo que é condição de possibilidade histórica e condição transcendental da fé: o acontecimento da revelação, por um lado, e ainda a existência humana como condição *a priori* da fé. (...) Função *hermenêutica*, no sentido em que procura fazer surgir o significado permanente da fé sob sua forma escriturística, dogmática, teológica, a partir da inteligência que o homem tem de si próprio e de sua relação com o mundo. (GEFFRÉ, 1969, p.20)

Uma teologia puramente transcendental, personalista e existencial, no entanto, torna-se insuficiente quando se aprofunda a exigência de uma reflexão sobre a relação entre a fé cristã e o mundo. Uma terceira tendência emerge, segundo Geffré, procurando enfrentar o desafio das relações entre teoria e prática, das implicações sociais e

políticas da fé cristã. A responsabilidade própria de uma teologia fundamental consistiria em explicitar “a dimensão de futuro” e a orientação sócio-política do Cristianismo.

(...) o futuro é o horizonte de pensamento que permite ultrapassar os limites de uma teologia antropocêntrica demasiado exclusivamente preocupada com valorizar o momento presente da decisão de fé. A partir desse horizonte de pensamento, pode interpretar-se “o mundo como história, a fé como esperança e a teologia como escatologia”. (Cf. GEFFRÉ, 1969, p.24)

Nesse contexto de transformação da teologia fundamental observamos a emergência um novo conceito de Revelação Divina que se articula na tensão entre história e experiência.

Como bem explicita Roger Haight, a Revelação é uma experiência humana universal concretizada na história. É experiência humana universal da presença do Absoluto à consciência que acolhe na liberdade, sua condição de abertura transcendental.

Mais profunda e mais elementar do que suas expressões objetivas, a revelação consistiria em um processo dinâmico no interior da experiência religiosa humana. Tal revelação poderia ser reconhecida como fenômeno comum da vida humana e como universal. (...) Essa concepção da revelação como fenômeno ocorrente fora da esfera cristã e, portanto, como potencial para reconhecer a natureza universal e igualitária da vontade salvífica de Deus. (HAIGHT, 2004, p.75)

A premissa para uma teoria geral da Revelação como fenômeno universal reside na compreensão da fé como abertura transcendental da liberdade humana ao próprio ser.



A ilimitada autotranscendência da existência humana e uma extensão ao ser último e permanente caracterizam toda a subjetividade humana. (...) Pode-se argumentar que essa tendência interna e necessária comporta uma demanda implícita de que haja um objeto transcendente e absoluto correspondente a esse impulso premente e interior voltado à realidade última. (HAIGHT, 2004, p.77)

Toda revelação é transcendental e categorial, histórica:

Toda revelação é categorial porque remete a meios históricos que concretizam, categorizam e objetivam o conteúdo da experiência reveladora. Ao mesmo tempo, no entanto, as revelações particulares são manifestações de uma dinâmica humana comum na qual a teologia cristã vê a presença de Deus em ação. Revelação transcendental e revelação particular são categorias distintas, mas não se referem a fenômenos distintos, e sim a dimensões de uma experiência humana potencialmente universal. (HAIGHT, 2004, P.86)

Essa concepção de Revelação como resposta de Deus à abertura humana ao infinito concretizada na história está pressuposta na *Dei Verbum*, quando ali se afirma que a Revelação Divina é a auto-comunicação de Deus. Na perspectiva do Concílio, a Revelação é evento histórico, no entanto é também mistério de fé. No diálogo entre Deus e o humano, o lugar da verdade mais profunda é o silêncio que abriga a Palavra que não pode ser enquadrada, não cabe em categorias humanas. Isso é o que tem dito a longa tradição mística cristã.

## **2. A tradição mística cristã**

A tradição mística cristã remonta o século II, mas é Dionísio, o Areopagita, um monge do quinto século, a

grande referência para o entendimento do conceito mística. Para esse autor, mística é uma forma de fazer teologia, uma qualidade da teologia. Seu pequeno tratado “Teologia Mística”<sup>1</sup> vai colocar o problema da impossibilidade de enquadrar a Deus em categorias humanas. Deus é, podemos ler já na abertura da obra, a Trindade superexistente, “sumidade superdesconhecida e superluminosa que revela os mistérios simples, absolutos e imutáveis da teologia”. Nessa Treva, reza Dionísio, tudo refulge, “ela superpleniza com esplendores dos superbens espirituais as inteligências espirituais”. (Cf. Dionísio, 2005, p.15) A boa Causa universal, ele esclarece,

“transcende com efeito de modo superexistente a todas as coisas, e se revela aos que, após terem atravessado todas as coisas impuras e puras, após terem deixado para trás toda ascensão que conduz à sagradas sumidades, e após terem abandonado todas as luzes, todos os sons e todas as palavras celestes, penetram na treva onde verdadeiramente se encontra, segundo as escrituras, Aquele que está acima de tudo”. (Cf. Dionísio, 2005, p.17)

O acesso à verdade que se revela a partir da penetração nessa Treva se dá pela via negativa. É preciso remover todas as coisas fazendo como os que modelam uma bela estátua, aplainando os impedimentos para deixar aparecer a sua arcana beleza. A negação é remoção que permite conhecer “a ignorância escondida em todos os seres por todas as coisas cognoscíveis, e para ver a treva supernatural escondida por todas as luzes presentes nos seres”. (Dionísio, 2005, p.22) Importante ressaltar que a via

---

<sup>1</sup> Usaremos aqui a tradução de Marco Lucchesi publicada pela Editora Fissus em 2005, edição que tem a preocupação com a poesia do texto.

negativa não é abandono do mundo, é profunda penetração.

Dionísio em sua obra também faz teologia positiva. Nesse mesmo opúsculo cita *Esboços teológicos* onde explica em que sentido a natureza divina é chamada trina, *Dos nomes divinos* onde fala sobre as denominações divinas e *Teologia Simbólica* que trata dos nomes transferíveis dos objetos sensíveis às coisas divinas. Trabalhos, segundo ele, que demandam muitas palavras. Nesse itinerário teológico, no entanto, a última palavra é dada na Teologia Mística, que celebra o silêncio. Na penetração na treva superior a todo o intelecto, já não se encontram discursos, ele esclarece, mas uma ausência total de palavras e de pensamentos. (Cf. Dionísio, 2005, p.26)

O que a tradição cristã aprende de Dionísio é que todo conceito positivo sobre Deus, todos os gestos propostos, todas as leis, todos os ritos, todas as imagens, devem ser considerados em sua função de sustentação no caminho para Deus, mas ao mesmo tempo tudo isso acaba sendo relativizado na medida da aproximação com o Deus vivo absolutamente transcendente.

A Idade Média tardia, às portas da modernidade e palco de um amadurecimento surpreendente da tradição mística, vai reler Dionísio, enfatizando nesse itinerário que leva ao encontro do Mistério, o processo de despojamento ontológico pelo qual necessita passar nossa humanidade. O acolhimento da verdade inefável de Deus exige segundo escritos desse período, o conhecimento dos limites da inteligência e da vontade próprias da condição humana. Uma literatura mística se afirma e se desenvolve como expressão da busca do divino dentro da alma e como experiência de unidade com Deus, *unio mystica*.

Claramente influenciada por Dionísio Areopagita, essa literatura anuncia que no fundamento de todo o esforço de falar sobre Deus existe uma experiência indizível a que se chega pelo despojamento de tudo, inclusive de si mesmo. No despojamento até o limite do aniquilamento de si, o místico experimenta um grande esvaziamento que o capacita para a acolhida da verdade de Deus, acolhida que transforma seu pensar e seu querer. Nisso reside a nobreza humana como explicita Mestre Eckhart. O homem nobre, argumenta ele inspirado em Agostinho, avança no caminho do desprendimento, degrau a degrau, até o limite que implica despojar-se da própria imagem humana para assumir a imagem divina:

O primeiro degrau é aquele do homem interior e novo, diz Santo Agostinho, consiste em modelar o homem sua vida pelo exemplo de pessoas boas e santas, mas continuando a caminhar pegado às cadeira e cosido às paredes, e a sustentar-se com leite.

O segundo degrau é aquele em que o homem já não olha apenas para os modelos exteriores, inclusive os de homens bons. Mas corre a buscar, pressuroso, a doutrina e o conselho de Deus e da sabedoria divina, dando as costas à humanidade e voltando o rosto para Deus, deixando o regaço da mãe e sorrindo para o pai.

O terceiro degrau consiste em apartar-se o homem mais e mais de sua mãe e em distanciar-se sempre mais de seu colo, fugindo ao cuidado e depondo o temor, de modo tal que, embora pudesse praticar o mal e a injustiça sem dar escândalo a toda a gente, nem assim queria fazê-lo; tão íntima é sua união de amor com Deus, e tão zelosa a sua diligência (que não descansa) até que seja introduzido na alegria, na doçura e na bem-aventurança que lhe façam aborrecer tudo que lhe é dessemelhante e alheio.

O quarto degrau consiste em que o homem cresça e se fixe mais e mais no amor e em Deus, dispondo-se assim a enfrentar

com vontade e gosto, com sofreguidão e alegria, toda espécie de provação, de tentação, de contrariedade e de padecimento.

O quinto degrau está em que o homem viva em toda a parte na paz interior, descansando tranquilamente na riqueza e na superabundância da suprema e inefável sabedoria.

O sexto degrau consiste no despojar-se da imagem (humana) e no revestir a imagem da eternidade divina, pelo esquecimento total e perfeito da vida transitória e temporal, de tal modo que, feito filho de Deus, e atraído por Deus, o homem se transmude em imagem de Deus. (MESTRE ECKHART, 1983, p. 92-93)

É nobre aquele que se despoja de si e nasce do alto. O segredo da nobreza é revelado pelo Filho de Deus.

Com referência a este homem interior e nobre, no qual se encontra impressa e implantada a semente de Deus e a imagem de Deus, e à maneira como se manifesta esta semente e esta imagem da natureza e da essência divina, o Filho de Deus, e como dela se toma conhecimento, e também como por vezes ela se oculta – sobre isso o grande mestre Orígenes apresenta uma comparação: O Filho de Deus, diz, está no fundo da alma como uma fonte viva. (MESTRE ECKHART, 1983, p.93)

A mística medieval vai se expressar num discurso voltado para os movimentos provocados na alma, experiência de êxtase (êxodo de si) e transformação de si pela união com Deus. E aqui talvez possamos falar em mística que como “experiência”, entendendo esse termo como Congar:

percepção da realidade de Deus vindo até nós, ativo em nós e por nós, atraindo-nos a si numa comunhão, numa amizade, isto é, num ser para o outro. Tudo isso, é claro, aquém da visão, sem abolir a distância na ordem do conhecimento do próprio Deus, mas superando-a no plano de uma presença de Deus em nós como fim amado de nossa vida: presença que se torna sensível através dos sinais nos efeitos de paz, alegria, certeza,

consolação, iluminação e tudo aquilo que acompanha o amor.  
(CONGAR, 2005, p.13-14)

Essa tradição que posteriormente deixará marcas muito significativas na Espanha do século XVI e na França do século XVII, ensina por um lado, o grande respeito à verdade abrangente de Deus que é sempre mais do que aquilo que alguém reconhece e percebe, Mistério sempre *Absconditus* e nunca totalmente revelado, porque sempre maior do que se pode pensar e até de tudo que se pode desejar. Ensina também, por outro lado, a importância e o valor da experiência do sujeito que em seu processo rumo ao encontro com Deus, vai se despojando de tudo e até de si mesmo para abrir-se em perfeita liberdade. Na humilde reverência a Deus que é o Totalmente Outro, alteridade absoluta, o humano realiza a vocação para a qual é chamado, torna-se divino. Conhece a si mesmo como ser amado, porque experimenta na sua pequenez, o amor gratuito e transformador de Deus. Talvez o texto que melhor expresse esse encontro transformador seja o conhecido poema de São João da Cruz que descreve a alma na noite escura em busca do amado, poema que louva a noite escura do sofrimento que junta amada e Amado e traz como fruto a transformação, “a amada no Amado transformada”:

Em uma noite escura,  
De amor em vivas ânsias inflamada,  
Oh! ditosa ventura!  
Saí sem ser notada,  
Já minha casa estando sossegada.

Na escuridão, segura,  
Pela secreta escada, disfarçada,  
Oh! ditosa ventura!

Na escuridão velada,  
Já minha casa estando sossegada.

Em noite tão ditosa,  
E num segredo em que ninguém me via,  
Nem eu olhava coisa,  
Nem outra luz nem guia  
Além da que no coração me ardia.

Essa luz me guiava,  
Com mais clareza que a do meio-dia  
Aonde me esperava  
Quem eu bem conhecia,  
Em sítio onde ninguém aparecia.

Oh! noite que me guiaste,  
Oh! noite que juntaste  
Amado com amada,  
Amada no Amado transformada!

Em meu peito florido  
Que, inteiro, para ele só guardava,  
Quedou-se adormecido,  
E eu, terna, o regalava,  
E dos cedros o leque o refrescava.

Da ameia brisa amena,  
Quando eu os seus cabelos afagava,  
Com sua mão serena  
Em meu colo soprava,  
E meus sentidos todos transportava.

Esquecida, quedei-me,  
O rosto reclinado sobre o Amado;  
Tudo cessou. Deixei-me,  
Largando meu cuidado  
Por entre as açucenas olvidado.  
(SÃO JOÃO DA CRUZ, 2000, p. 438-439)

### 3. Linguagem mística e a concepção de Revelação na *Dei Verbum*

A linguagem mística é uma linguagem tensa, em luta com as palavras que não podem expressar essa experiência inefável do encontro com o Mistério Santo que contem todas as coisas, mas não pode ser contido. Esforça-se por dizer sem poder, nos espaços entre as palavras, no não dito entre as linhas, com temor e tremor, sua palavra sobre a Revelação Divina, fruto do diálogo com o Amado, que é presença, mas não posse sua. A linguagem do místico é fundamentalmente apofática. O místico afirma a presença de Deus pela experiência que o alcança a partir de um processo de negação que possibilita a ele ultrapassar, se libertar de todas as afirmações que pretendem enquadrar a Deus. Os textos místicos vão se constituir por narrativas de processos, caminhos, itinerários onde se fala do trabalho humano de busca desse Deus absolutamente transcendente que vindo a eles num encontro surpreendente, se revela muito maior do que seu pensamento é capaz de pensar e do que sua vontade é capaz de querer.

Apoiada na convicção da absoluta transcendência de Deus, a mística é crítica, faz ver o limite da condição humana e a impossibilidade que ela tem de abarcar o mistério inconcebível e “indisponível” que é Deus. Chama a atenção para a importância da humildade, virtude que é percebida como garantia de nobreza. Faz perceber que sem o reconhecimento da própria miséria não se abre espaço para a penetração de Deus. Essa crítica, paradoxalmente, testemunham muitos místicos, leva a uma grande liberdade em relação à vivência religiosa mais institucionalizada. Apoiado numa experiência



fundamental, o místico vê com maior clareza a relatividade de todas as mediações, percebe que são importantes pontos de apoio, mas não a garantia absoluta nessa busca do Transcendente.

Não se pode negar que existe no documento *Dei Verbum* uma mudança de postura da Igreja em relação à concepção de Revelação, uma conversão que converge com essa dinâmica. Observa-se no documento ecos daquilo que a linguagem mística expressa. A referência mística está presente no tratamento que o documento dá à compreensão de Revelação Divina, de Tradição e nas orientações sobre a interpretação da Escritura.

Em primeiro lugar, podemos dizer que, ao tratar da natureza da Revelação Divina, o documento que quer enfatizar a dimensão histórica da Palavra, não deixa de considerar o Mistério de Deus. Na DV Revelação Divina é a auto-comunicação de Deus que “levado por seu grande amor, fala aos homens como a amigos (cf. Êx 33,11; Jo 15, 14-15), e com eles se entretêm (cf. Bar 3,38) para convidar à comunhão consigo e nela os receber” (DV 2). Revelação como diálogo entre amigos concretizado na história, “através de acontecimento e palavras intimamente conexos entre si, de forma que as obras realizadas corroboram os ensinamentos e as realidades significadas pelas palavras” (DV 2).

Essa Revelação que é evento histórico, é também, na perspectiva do Concílio, ao mesmo tempo, mistério de fé. Isso quer dizer que, nesse diálogo, a verdade que vem à tona, o conteúdo profundo da verdade de Deus e da salvação do homem revelada em Cristo, permanece envolvido no mistério. A experiência humana de Deus na história é, o Concílio nos autoriza a afirmar, experiência

mística, isto é, experiência do Incondicional vivida na tensão dos condicionamentos sociais e históricos que não encontra expressão positiva definitiva na linguagem. No diálogo entre Deus e o humano, o lugar da verdade mais profunda é, portanto, o silêncio que abriga a Palavra que não pode ser enquadrada, que não cabe em categorias humanas. Na *Dei Verbum*, vê-se uma Igreja mais consciente de seus limites diante da verdade de Deus que a ultrapassa.

Quando trata da transmissão da divina revelação, afirma-se alia responsabilidade dos apóstolos e de seus sucessores, mas também afirma que a compreensão da revelação progride na Igreja sob a assistência do Espírito Santo. É interessante notar que, embora o documento enfatize a autoridade hierárquica da Igreja na transmissão da revelação, ele reconhece que a compreensão da verdade de Deus em sua relação com o mundo cresce pela contemplação e estudo da palavra pelos que creem, daqueles que a meditam em seu coração. Deus que fala aos homens como amigos, falou outrora e continua falando, “mantém um permanente diálogo com a esposa de seu dileto Filho, e o Espírito Santo, pelo qual a voz viva do Evangelho ressoa na Igreja e através dela no mundo, leva os crentes à verdade toda e faz habitar neles abundantemente a palavra de Cristo” (DV 8). Não é a Igreja a detentora da verdade de Deus a ser imposta, mas ela é a servidora da Palavra que a alcança.

No que diz respeito à interpretação da Escritura, cabe ressaltar aqui que o terceiro capítulo da DV responde a uma tensão entre o avanço dos estudos bíblicos e a doutrina proposta por Leão XIII na encíclica *Providentissimus Deus* de 1893, que associa inspiração a

inerrância. Sob a inspiração do Espírito, afirma a DV, os livros da Escritura ensinam com certeza e sem erro a verdade, entretanto, o documento pondera, “já que Deus na Sagrada Escritura falou através de homens e de modo humano, deve o intérprete da Sagrada Escritura, para bem entender o que Deus quis transmitir, investigar atentamente o que os hagiógrafos de fato quiseram dar a entender e aprouve a Deus manifestar por suas palavras” (DV 12). A inspiração aqui não é entendida como uma intervenção de Deus que “dita verdades” usando escritores como instrumentos, mas como atuação de Deus entre nós que elege autores para comunicar ao modo humano o projeto de Deus para o mundo. Na Sagrada Escritura se manifesta a admirável “condescendência” de Deus, a disposição divina de se achegar a nós acomodando-se à nossa linguagem, cuidadoso que é de nossa natureza, afirma a *Dei Verbum* no n.13 citando S. João Crisóstomo.

### **Considerações finais**

Essa compreensão traz desdobramentos importantes. A consciência do fundamento místico da Revelação Divina possibilita melhor aceitação da pluralidade de caminhos espirituais e pede também da Igreja Instituição uma nova postura menos rígida e mais aberta ao Espírito que como *Rūah* irrompe livre e surpreendente onde menos se espera, convidando a seguir “o caminho” (Cf. COMBLIN, 2005) que levará à realização plena, à nossa salvação.

Uma maior abertura ao diálogo ecumênico e posteriormente ao diálogo inter-religioso, podemos dizer, são bons frutos desse elemento místico que pode ser detectado na elaboração do conceito de revelação expressa

no documento. Uma teologia fundamental do pluralismo religioso tem se explicitado nos últimos tempos.

Essa compreensão de Revelação mais mística oferece também possibilidade de enfrentar o relativismo provocado pela secularização sem perder a profundidade, estar, portanto, melhor colocado neste mundo pós-moderno que oscila entre Nova Era e fundamentalismos.

## **Bibliografia**

- COMPÊNDIO DO VATICANO II. Petrópolis, Vozes, 1982.
- COMBLIN, José. *O Caminho: ensaio sobre o seguimento de Jesus*. São Paulo, Paulus, 2005.
- CONGAR, Yves. *Revelação e experiência do Espírito*. São Paulo: Paulinas, 2005. (Coleção Creio no Espírito Santo; n.1)
- GEFFRÉ, Claude. *A história recente da Teologia Fundamental, tentativa de interpretação*. Concilium 6 (junho de 1969) 7-26.
- HAIGHT, Roger. *Dinâmica da Teologia*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- LIBÂNIO, João Batista. *Teologia da Revelação a partir da modernidade*. São Paulo: Ed. Loyola, 1992.
- MESTRE ECKHART, *A Mística de Ser e de não Ter*. Petrópolis/RJ: Vozes, 1983, p. 92-93
- QUEIRUGA, Andrés Torres. *A Revelação de Deus na realização humana*. São Paulo, Paulus, 1995.
- RAHNER, Karl. *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo, Paulus, 1989.
- SÃO JOÃO DA CRUZ, *Obras Completas*, Petrópolis/SP: Vozes, 2000.
- SCHNEIDER, Theodor (org). *Manual de Dogmática*. Petrópolis, Vozes, 2000.
- SCHILLEBEECKX, Edward. *História humana, Revelação de Deus*. São Paulo, Paulus, 1994.
- VELASCO, Juan Martins. *El fenómeno místico: estudo comparado*. Madrid: Ed. Trotta, 1999.



# **Buscando uma teologia da libertação que escute as vozes de povos indígenas – em vista do “Concílio Vaticano II como evento dialógico”**

Daniel Stosiek

## **Alguns aspectos da alteridade e identidade na história do cristianismo e da teologia**

O cristianismo mesmo é resultado de processos dialógicos e da alteridade. Jesus foi convertido por uma estrangeira (uma mulher cananéia, de nacionalidade siro-fenícia, veja Mateus 15, 21-28; Marcos 7,24-30). Jesus era primeiramente asceta (como aluno de João), e mais tarde – pela gente simples – se converteu a um homem que gostava de estar junto com amigos e amigas amados, até com pessoas marginadas como com prostitutas, bêbados, ‘glutões’, aleijados – sendo uma carnavalização no sentido bakhtiniano, uma inversão das hierarquias. Os seus alunos aprenderam em sua proximidade um espírito de comunidade, como pelo ritual de comer juntos, *relação* na qual se constituiu a proximidade de Deus.

Logo, o cristianismo surgiu dentro de diálogos interculturais, entre judeus e não-judeus. Esta dimensão de alteridade se vinha perdendo na medida em que se excluiu os judeus da comunidade cada vez mais. Mais inteiramente se criou um cristianismo de identidade quando este se identificou com o Império Romano desde o século 4. Durante séculos, a revelação de Deus chegou a ser concebida como revelação monológica em que o ser humano *emudece*. Tratava-se de uma teologia de dominação, de legitimação do poder imperial. Tal concepção de cristianismo demonizava todos os aspectos liberadores. Segundo Franz HINKELAMMERT<sup>1</sup>, a palavra Lúcifer – que significa “*aquele que traz luz*” – era uma denominação de Jesus, e séculos mais tarde veio a ser usada para referir-se ao diabo. A liberdade e os gozos do corpo chegaram a ser oprimidos como as revoluções de camponeses e outras áreas da vida humana onde uma proximidade de Deus foi percebida dentro das relações telúricas, dentro do mundo das pessoas e dos pobres mesmos. Para o Império, Deus está perto dos (ou identificado com) os imperadores, enquanto no capitalismo Deus fica esfacelado e petrificado nas mercadorias e no capital. Assim se criou uma concepção monológica da revelação e o ideal da obediência calada onde o ser humano escuta mas não responde como sujeito; e a alteridade fundante do cristianismo se transformou em identidade total.

Na era moderna da Europa, como nos séculos 18 e 19 (com inícios no século 14), surgiu uma corrente materialista-monológica e positivista que tendia a ver o

---

<sup>1</sup> Franz J. HINKELAMMERT: *Sacrificios humanos y sociedad occidental: lucifer y la bestia*, San José (DEI, Costa Rica) 1998, 128 ss.

mundo como identidade monológica e objetiva como é geralmente vista pelas Ciências Naturais e muitas vezes pelas Ciências Históricas. E o ser humano se transformava em sujeito total que fala e ‘faz tudo’, mas não escuta. Também se formaram teologias com pretensão científica, teologias da iluminação. Tais teologias foram uma resposta crítica à proibição de pensar que é uma das qualidades da revelação monológica. Criticaram os dogmas, os mitos etc. Um dos autores dessa corrente importante é *Adolf VON HARNACK*. Mas a alternativa à revelação monológica era uma mundanidade (secularidade) – por sua vez uma atitude novamente monológica.

*Karl BARTH* criticou severamente a Teologia Liberal e dizia que com tal teologia se podia justificar qualquer objetivo mundano, político. Ele redescobriu a revelação de Deus como voz totalmente outra, que irrompe como uma trovada e questiona a prática humana. Mas seu conceito de revelação se tornou outra vez uma revelação monológica na qual a voz do mundo e a voz do ser humano quase desaparecem em suas realidades e dignidades.

*Rudolf BULTMANN* por sua parte aprendeu muito do existencialismo de *Heidegger* e chegou – depois de desmitologizar o cristianismo – a uma teologia do *existencialismo*, em outras palavras, a um tipo de humanismo monológico.

A Idade Média/a Igreja Imperial – e mais tarde também *Karl BARTH* –, tendiam a uma teologia de *Deus* monológico; a Teologia Liberal como a de *Adolf VON HARNACK* a um *mundo* monológico; e a teologia de *Rudolf BULTMANN* a um *ser humano* monológico.



Segundo *Franz ROSENZWEIG*, a vida mesma começa só no diálogo, no encontro, na revelação no amplo sentido da palavra, como ‘revelação dialógica’. A relação entre Deus e mundo seria a *criação*, a relação entre Deus e ser humano (o amor de Deus recebido pelo homem) a *revelação* (no sentido estreito da palavra) e a relação do ser humano com o mundo seria a *redenção* (amor atuante do ser humano em seu *ato responsável*).

A teologia de *Dietrich BONHOEFFER* – desenvolvida na prisão onde estava preso depois de ter apoiado um atentado contra Hitler – é uma teologia dialógica e até polifônica. Formulou como tarefa essencial para a teologia que se precisava de uma interpretação ‘terrestre’, ‘não religiosa’ das noções bíblicas e teológicas: “Deus é transcendente em meio da vida”; “a ressurreição acontece não nas margens, mas dentro de esta vida.”

BONHOEFFER foi assassinado pelo poder de Hitler, pouco antes do final da guerra. Já não vivenciou o movimento do Concílio Vaticano II o que avancaria consideravelmente em termos de diálogo e polifonia. No Concílio, a Igreja Católica se abriu ao diálogo. Isto se configurou de maneira muito difícil porque dois monologismos entraram em choque um contra outro e causaram uma guerra espiritual. O monologismo liberal, uma mundanidade total, de identidade colonial, ameaçou o monologismo de uma igreja de identidade total. Por isso, existia e ainda existe o medo de que um monologismo poderia derrotar e destruir o outro. Fica difícil realizar a terceira alternativa: um diálogo polifônico onde nenhuma das vozes, das particularidades, das singularidades desaparece, e ao mesmo tempo todos se transformam.

## Algumas questões do Concílio Vaticano II

Quando o Concílio Vaticano II começou, inaugurado pelo Papa João XXIII, muitos sentiam um entusiasmo inexpressável, um espírito de Pentecostes como o papa dizia. Tal espírito pentecostal, não seria a experiência da proximidade do Outro, da alteridade?

Segundo os documentos do Concílio, a sua 'herança material', existe por um lado a tendência de reconhecer a autonomia da *alteridade* do mundo, do ser humano como tal, da liberdade religiosa e das outras religiões, a tendência de se abrir ao diálogo e de descobrir a verdade do Espírito no *encontro* 'pentecostal' com o outro. Mas por outro lado se dá também a inclinação oposta de buscar a verdade na *identidade* cerrada dos muros próprios.

Para o decreto "*Unitatis Redintegratio*" parece ser um escândalo que "*plures tamen christianae communionis [...] diversa sentiunt et per diversas ambulant vias, ac si Christus Ipse divisus sit*" (n.º 1). Tal ideia não sabe nada de alteridade e diálogo.

Na declaração "*Nostra Aetate*" sobre a igreja e as religiões não-cristãs se afirma que "*Ecclesia catholica nihil eorum, quae in his religionibus vera et sancta sunt, reicit.*" (n.º 2) Aqui seria possível que a Igreja aprendesse algo novo, que descobrisse por meio do diálogo e da escuta algo por ela até então desconhecido do "vera et sancta" dos Outros.

A declaração "*Dignitatis humanae*" reconhece que "*Dignitatis humanae personae homines hac nostra aetate magis in dies conscii fiunt*" (n.º 1). Isto mostra que a Igreja quer reconhecer a dignidade do ser humano como tal e não apenas dos cristãos, e isto ilustra além disso que a igreja *escuta* aos homens (*homines*). Mesmo assim, a declaração

afirma que *“Hanc unicam veram Religionem subsistere credimus in catholica et apostolica Ecclesia”* (n.º 1). Não se diz *“solum (só) in catholica Ecclesia”*. Assim *“Haec Vaticana Synodus declarat personam humanam ius habere ad libertatem religiosam”* (n.º 2). Não obstante, a mesma declaração ameaça os descrentes com a condenação eterna (Marcos 16, 16; n.º 11).

Segundo a constituição *“Gaudium et Spes”*, o Concílio dirige a sua pregação já não só aos cristãos, mas a todos os homens, os quais em outras palavras reconhece como seres humanos. Tanto isto como o fato que a Igreja se entende segundo este documento como sendo dentro do mundo, significa que já não se vê como totalidade, mas como um organismo que pode dialogar com os Outros. Assim, a constituição reconhece a autonomia do mundo: *“Si per terrenarum rerum autonomiam intelligimus res creatas et ipsas societates propriis legibus valorisque gaudere, ab homine gradatim dignoscendis, adhibendis et ordinandis, eandem exigere omnino fas est: quod non solum postulatur ab hominibus nostrae aetatis, sed etiam cum Creatoris voluntate congruit.”* Depois a constituição aclara que a dignidade e a autonomia do mundo e do ser humano são a base para o diálogo. Por isso diz (n.º 40: *De Ecclesiae et mundi relatione*): *“Omnia quae a nobis dicta sunt de dignitate personae humanae, de hominum communitate, de profundo sensu navitatis humanae, fundamentum relationis Ecclesiam inter et mundum necnon basim eorum mutui dialogi constituunt”* (n.º 40). O documento continua dizendo que a finalidade na relação da igreja com o mundo é a salvação do último, em outras palavras a realização do Reino de Deus: *“Ecclesia, dum ipsa mundum adiuvat et ab eo multa accipit, ad hoc unum tendit ut Regnum Dei adveniat et totius humani generis salus instauretur”* (n.º

45). É que *“Ecclesia est ‘universale salutis sacramentum’, mysterium amoris Dei”* (n.º 45). Porém (n.º 92) *“De dialogo inter omnes homines”*, se bem falando de um diálogo entre todos os seres humanos, restringe ao mesmo tempo o alcance do diálogo: *“Ecclesia, vi suae missionis universum orbem nuntio evangelico illuminandi et omnes homines cuiusque nationis, stirpis vel culturae in unum Spiritum coadunandi, signum evadit illius fraternitatis quae sincerum dialogum permittit atque roborat.”* Isto inspira ao diálogo entre todos os seres humanos, e ao mesmo tempo não se reconhece a alteridade dos não-cristãos. A mesma deficiência reaparece décadas depois em América Latina, nas práticas da *pastoral indígena* e da *inculturação* que por um lado se abrem ao diálogo e à alteridade da diversidade cultural, e pelo outro lado não reconhecem a diversidade da religião. Em outras palavras, subsiste uma forma de pensar que permite o diálogo mas exige que os parceiros digam só o que diz o discurso da Igreja oficial.

A constituição dogmática *“Dei Verbum”* mostra por um lado uma compreensão de revelação *monológica*: *“Deo revelanti praestanda est oboeditio fidei [...], qua homo se totum libere Deo committit ‘plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium’ praestando et voluntarie revelationi ab Eo datae assentiendo”* (número 5). A ‘plena obsequiosidade’ (lealdade, servilidade) do intelecto e da vontade faz o ser humano emudecer. E a obediência total aniquila o ser humano do protesto e da libertação. Mas por outro lado, o mesmo documento formula um conceito de revelação onde o ser humano é completamente autônomo: *“Confitetur Sacra Synodus, ‘Deum, rerum omnium principium et finem, naturali humanae rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse’* (cf. Rom. 1,20); *eius vero revelationi tribuendum esse*

*docet, 'ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint'.*" (n.º 6) Isto abre o caminho para que a teologia da libertação ensine que a revelação acontece tanto por meio da Bíblia, quanto por meio dos acontecimentos do tempo, do mundo dos empobrecidos, explorados, excluídos, do 'povo'.

De forma um pouco diferente do que faz *DIGNITATIS HUMANAЕ*, a Constituição dogmática "*LUMEN GENTIUM*" formula: "*Haec est unica Christi Ecclesia, quam in Symbolo unam, sanctam, catholicam et apostolicam profitemur [...] Haec Ecclesia, in hoc mundo ut societas constituta et ordinata, subsistit in Ecclesia catholica [...]*" (n.º 8). Isto não nega a possibilidade que a verdadeira igreja poderia se encontrar também em outros lugares fora da Igreja Católica. Por isso se dá a oportunidade da alteridade: "*In omni quidem tempore et in omni gente Deo acceptus est quicumque timet Eum et operatur iustitiam [...] Placuit tamen Deo homines non singulatim [...], sed eos in populum constituere [...]*" (n.º 9). Com tal enunciado, a igreja se abre à qualquer pessoa e comunidade que faça justiça, e ao mesmo tempo o concílio apoia que os seres humanos se constituam como povo. O texto continua dizendo que a igreja é (n.º 9) "*Populus ille messianicus*" o qual "*Habet tandem pro fine Regnum Dei, ab ipso Deo in terris inchoatum*". Se da certo que Deus atua por meio dos ações humanas, isto significa que a igreja, o "povo messiânico", é o povo mesmo que se constitui autonomamente 'desde abaixo' e constrói o Reino de Deus, o qual é uma realidade social de justiça. *LUMEN GENTIUM* qualifica a Igreja como Povo de Deus; mesmo assim justifica a hierarquia por meio de *ministeria* (n.º 18;

ministerium = serviço / ofício / tarefa...). Se pode re-interpretar o sentido dos *ministeria* com Leonardo BOFF no sentido de que não somente os clérigos, mas *todos* os participantes tem *ministeria*, isto é tarefas, talentos que entregam ativamente na comunidade.<sup>2</sup> A singularidade do *ministerium* de cada um é – pensado com BAKHTIN<sup>3</sup> – uma singularidade social porque a não-substituibilidade da pessoa se refere à seu lugar na comunidade, à responsabilidade e responsividade aos Outros. Então a igreja é uma comunidade na qual todo ser humano tem seu *ministerium*, sua singularidade social.

Fica a questão de se a Igreja se abre ao diálogo ou se trata somente de certas retiradas estratégicas perante os ataques de uma modernidade totalitária sem abandonar o próprio totalitarismo? Estaria mesmo disposta a efetuar a “Revolução Copernicana” da alteridade?

## Depois do Concílio

Depois do Concílio Vaticano II aconteceu certa crise que consistia em um desinteresse crescente e um desprezo à Igreja. Isto se dá porque ainda existe menos diálogo verdadeiro e mais conflito entre os dois monologismos. Na verdade, a mundanidade e a revelação podem se aliar e se solidarizar para melhorar o mundo. Segundo Franz ROSENZWEIG, o tempo e suas esperanças ficam inacabadas, e segundo Walter BENJAMIN (como escreve no texto “Sobre o conceito da história”) cada época tem “uma

---

<sup>2</sup> Leonardo BOFF: *Eclesiogénesis: las comunidades eclesiales de base re-inventan la iglesia*, in: *Servir Teología y Pastoral* (revista de teología e pastoral), ano XII (1976), Nr. 65/66, 401-446.

<sup>3</sup> Michail M. BAKHTIN: *Zur Philosophie der Handlung*, Berlin 2011.

*frágil força messiânica para a qual o passado dirige um apelo.*" Neste sentido, o projeto do diálogo, começado pelo Concílio, ainda fica por se realizar, e a atualidade tem uma responsabilidade e uma responsividade, até uma "frágil força messiânica" perante o Espírito de 'Pentecostes' do Concílio.

Mesmo assim, na América Latina se desenvolveu a *Teologia da Libertação*. Um dos elementos fundamentais foi o Concílio Vaticano II. Outro avanço – ligado com a Teologia da Libertação – foi que, a partir dos anos 70, a Igreja Católica apoiou fortemente por meio da organização popular e da realização de assembleias o surgimento do movimento indígena no Brasil (aqui por meio do CIMI)<sup>4</sup> e de maneira parecida em outros países como México (desde a época do bispo Samuel Ruiz). Aqui a orientação dialógica já se tornou frutífera.

### **Como fazer a memória mais frutífera?**

Não se pode mudar o aspecto efetivamente material do passado, no entanto o aspecto de sentido, o aspecto expressivo, falante pode ser modificado, porquanto é inacabável e não coincide consigo mesmo<sup>5</sup>

Na comunidade e na oralidade vive o "espírito do Concílio" aquela memória utópica, dialógica, 'pentecostal', ou seja, "o aspecto de sentido" que, entretanto, fica

---

<sup>4</sup> Daniel MUNDURUKU: *O caráter educativo do movimento indígena brasileiro* (1970-1990), São Paulo 2012, pp. 41, 50ss..

<sup>5</sup> Mikhail BAKHTIN: *Estética da criação verbal*, São Paulo 2010 (a primeira edição 1992, o original em russo, Moskau 1979), capítulo: Metodologia das ciências humanas, p. 396.

*inacabado* e *inacabável*. Nos documentos do Concílio, no “material do passado”, porém, se revela em parte uma abertura e em parte certo medo por um diálogo radical. A abertura pela alteridade, implica renunciar ao poder, se tornar vulnerável, dependente do *outro*; E. LÉVINAS diria tornar-se “refém” do outro. E implica transformar-se a si mesmo.

Enquanto uma teologia imperial vê Deus, ou o sentido, nos dominadores (reis, imperadores) e também na riqueza material (nas mercadorias, no ouro e finalmente no capital) se poderia resumir a essência da Teologia da Libertação como:

(1) ateísmo em relação aos poderosos e suas estruturas e instituições, também com as mercadorias e o capital, e como

(2) ver uma pegada de Deus, do infinito, na alteridade, na proximidade com os oprimidos, marginalizados, com o “pobre”.<sup>6</sup>

Mas o contato com vários povos indígenas revela outra dimensão essencial de uma Teologia da Libertação que também *Leonardo BOFF* descobriu: a “alteridade da natureza”<sup>7</sup>.

Como se deve escutar o grito do ser humano empobrecido, também, diz *BOFF*, é necessário e já se começou “*ouvir o grito da Terra, também empobrecida porque injustamente agredida e, de forma sistemática, explorada.*”<sup>8</sup> Quando o sistema do Eu, do próprio, da *identidade*, se

---

<sup>6</sup> Em este sentido, Enrique Dussel descreve o processo da libertação: E.DUSSEL: *Philosophie der Befreiung*, Hamburg 1989 (original: *Filosofía de la Liberación*, Mexico 1977), p. 75.

<sup>7</sup> Leonardo BOFF: *Ética e espiritualidade*, Petrópolis 2003, p. 46.

<sup>8</sup> Idem, *ibidem*, p. 52.



totaliza e se vê a si mesmo como a única realidade relevante, a *alteridade* vai se tornando invisível, resultando sendo construído como ausente ou não-existente, e se transforma em *exterioridade*<sup>9</sup>, em uma dimensão *fora* do sistema do ser e da 'luz' (como a 'inconsciência' é a alteridade da consciência, tornada exterioridade por uma consciência da totalidade). Pode-se entender a exterioridade como a alteridade excluída que mesmo assim pode *revelar-se* outra vez. Mas como se encontra a "exterioridade" da natureza?

O indígena Makuna, Maximiliano GARCIA MAKUNA, diz: *"Para os índios, tudo tem vida. Uma pedra: por que tem vida, se não come e não respira? Sim, tem vida, por isso existem os petróglifos. [...] espiritualmente são lugares que se encarregam de dar o ar que a gente respira... Então o manejo do mundo estava centrado nessas coisas. Que tudo isso estivesse bem, que peixes se reproduzissem, fartas frutas no devido tempo, verão no devido tempo. Espiritualmente, havia permanente comunicação entre sabedores dos diferentes grupos, permanente interação no mundo."* E ele coteja a visão indígena com a ocidental: *"Os lugares sagrados são uma parte nossa, enquanto que o mundo [de hegemonia ocidental] vê esses locais como fonte de recursos monetários para retirar ouro, madeira."*<sup>10</sup>

O Tuyuka Higino TENÓRIO falava sobre a questão se os indígenas poderiam explorar minério: *"Pensando nessa sintonia da sociedade com a natureza, acho que é justamente isso nos impede de 'empreender'. [...] Nunca vamos virar empresários*

---

<sup>9</sup> Enrique DUSSEL: *Philosophie der Befreiung*, p. 54ss.

<sup>10</sup> INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL: *Povos Indígenas no Brasil*. 2006/2010, São Paulo 2011, p. 25.

*para explorar minério, por tudo isso que falei: diamante e ouro têm vida.*"<sup>11</sup>

Assim expressou-se José Alberto PERES, um Baré na Amazônia: *"Na nossa região se fala muito de 'donos' de rio e igarapés. Quando alguém se considera dono de um território nós indígenas não podemos entrar, mas não achamos isso correto. Os rios, piaçabais são 'bens naturais'. É tudo nosso!"*<sup>12</sup>

A indígena Aweti, Awajatu AWETI, diz: *"Antigamente, no nosso porto, havia seres que cuidavam do rio, como a sereia, que fazia o rio ficar fundo. [...] Hoje em dia o pessoal usa muito sabão, é por isso que a água fica suja. Por causa do sabão, os donos ficaram bravos e foram embora, aí o mato cresceu e fechou a passagem da água."*<sup>13</sup>

Existem mais testemunhos de que os espíritos vão embora na medida em que a sociedade se adapta à economia capitalista e suas mercadorias. Parece que não apenas as relações entre seres humanos se coisificam, mas também aquelas entre ser humano e natureza. O antropólogo *Eduardo Viveiros DE CASTRO* resume de suas experiências e pesquisas que para os povos indígenas geralmente as relações entre ser humano e natureza são *relações sociais*.<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA): *Visões do Rio Negro – Construindo uma rede socioambiental na maior bacia [cuena] do mundo*, São Paulo 2008, p. 92.

<sup>12</sup>Idem, *ibidem*, p. 67.

<sup>13</sup>INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL: *Povos Indígenas no Brasil*. 2006/2010, São Paulo 2011, p. 31.

<sup>14</sup>Eduardo Viveiros DE CASTRO: *Perspectivismo indígena*, In: INSTITUTO SOCIOAMBIENTAL (ISA): *Visões do Rio Negro*, pp. 84-90.

Idem: *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo 2006 (primeira edição, 2002), pp. 459-472.

Um estudante indígena em São Carlos disse em uma conversa que seu povo não conhece propriedade de terra, que os seres humanos aprendem da terra, que cultura, conhecimentos e valores vêm da terra, que para a cultura ocidental terra significa negócio, mas “nós aprendemos da terra”. Ele destacou em outra ocasião que para os indígenas um objeto de madeira não é somente resultado do trabalho do ser humano, mas também da árvore viva. Também outros estudantes indígenas, oriundos da Amazônia e de Mato Grosso (povos Umutina e Manchineri)<sup>15</sup>, destacaram que a cultura provém da floresta e dos animais, que Pajés aprendem de animais que em certos aspectos são muito mais sábios do que seres humanos. Se conclui, em termos de *Enrique DUSSEL*, que o *valor* na economia capitalista não é apenas – como ele diz com Marx – resultado da exploração da exterioridade do trabalho vivo humano<sup>16</sup>, mas também da exploração da exterioridade do trabalho vivo da natureza.

### **Sobre a evolução do sentido e do amor na natureza**

Segundo um trabalho de JANTZEN e FEUSER sobre a evolução do sentido no mundo<sup>17</sup>, o mundo de sentido, de emoções, começa com a auto-organização da matéria. Se trata de auto-organização de estruturas espaço-temporais.

---

<sup>15</sup>Todas estas conversas mencionadas aqui aconteceram junto comigo e outras pessoas (estudantes, professores) em São Carlos (SP), na UFSCar no ano 2012.

<sup>16</sup>Enrique DUSSEL: Hacia un Marx desconocido. Un comentario de los Manuscritos del 61-63, México 1988.

<sup>17</sup> Georg FEUSER, Wolfgang Jantzen: *Die Entstehung des Sinns in der Weltgeschichte*, disponível na Internet: <http://www.basaglia.de/Artikel/Sinnkosmos.pdf>

Todo sistema, começando na evolução pré-biótica – descrito por Prigogine<sup>18</sup>, mas plenamente na vida, na *autopoiesis*, na evolução biótica a partir da célula – descrito Maturana e Varela<sup>19</sup> – possui um corpo material com uma extensão temporal estruturado em forma de oscilações e representado por uma memória do sistema. Apesar da auto-organização, todo sistema, todo ‘eu’, é constituído por outro sistema, por um ‘tu’. Já no nível da evolução pré-biótica, o *Tu* (o outro sistema respectivo) antecede e é pré-requisito do *Eu* (o sistema próprio respectivo). Mas a perspectiva do *Eu* percebe só si mesmo diretamente, mas é dependente do *Outro*, do *Tu*, que o constitui, e pode ‘saber’ do *Outro*, do *Tu* somente por meio de *comunicação*. A comunicação por sua vez acontece por meio de *ressonâncias* entre oscilações. A ressonância é um *acoplamento estrutural*<sup>20</sup> entre diferentes estruturas cronotópicas. Ela, sendo uma relação de números inteiros entre duas ou mais oscilações, reforça as oscilações de todos os sistemas participantes. Na ressonância, sendo ela também o princípio da música<sup>21</sup>, começa a realidade da *emoção* e do *sentido*.

Tal pensamento citado argumenta em termos de *constelações* e *analogias*. E se trata de uma *visão dupla*: sempre se vê a realidade desde fora (objetivamente) e desde dentro (subjetivamente). E além disso aspira a uma

---

<sup>18</sup>Ilya PRIGOGINE: *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*, São Paulo 1996.

<sup>19</sup>Huberto R. MATURANA, Francisco J. VARELA: *A Árvore do Conhecimento*. As bases biológicas da compreensão humana (original espanhol: *El árbol del conocimiento*, 1984), São Paulo 2001.

<sup>20</sup>FEUSER / JANTZEN: *Die Entstehung des Sinns in der Weltgeschichte*, p. 5.

<sup>21</sup>Ilya PRIGOGINE: *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*, p. 42.

*leitura polifônica* incluindo autores das Ciências Humanas (Filosofia, Sociologia, Psicologia...) e das Ciências Naturais (Biologia, Física, Química...). Por isso, tal pensamento *nem explica* o que é espírito *nem reduz* dizendo por exemplo que espírito é “só” uma função da matéria, mas aponta para *coesões*.

Devido à qualidade relacional das emoções e do sentido, existem campos de sentido sobre individuais e socialmente mediados que podem ser chamados com *Jurij M. LOTMAN*<sup>22</sup> de *semiosferas* e com *W. JANTZEN* de *agapesferas* (esferas de amor)<sup>23</sup>. Se poderia falar de *erosfera* também porque seria outra metáfora da relação como amor, como ligação social. Segundo FEUSER/JANTZEN, tais semiosferas ou agapesferas existem dentro de espécies biológicas. Mas os povos indígenas ‘ensinam’ que elas existem também entre espécies diferentes, como entre ser humano e outros seres da natureza. Assim alguns mitos (Kowai, dos Baniwa, Jurupari, dos Tarianos<sup>24</sup>) insinuam que a música humana vem “de todas as espécies de animais”<sup>25</sup>. E enquanto segundo *BAKHTIN* a linguagem, sendo enunciado em sua essência, vem do diálogo, do outro, das interações entre seres humanos – finalmente do *grande tempo*, da humanidade, conforme o poeta Mapuche *Elicura CHIHUAILAF*, toda linguagem provém desde a

---

<sup>22</sup>Jurij M. LOTMAN: *Die Innenwelt des Denkens*, Berlin 2010 (original russo: Petersburg 2000) e o mesmo: *On the semiosphere*, *Sign Systems Studies* 33.1, 2005.

<sup>23</sup>FEUSER / JANTZEN: *Die Entstehung des Sinns in der Weltgeschichte*, p. 5.

<sup>24</sup>Ismael Pedrosa MOREIRA: *Contos e Lendas Mitológicas do PovoTariano*, Manaus 2001, pp. 79-86.

<sup>25</sup>*Ibidem*, p. 84.

emoção do escutar a natureza.<sup>26</sup> Segundo o antropólogo Pedro de Niemeyer Cesarino: “Entre os povos indígenas, é possível aprender cantos com os espíritos dos animais. Aliás, grande parte da cultura dos povos da floresta veio deles.”<sup>27</sup> Então, as formas de expressão humanas como a música e a linguagem são parte das ressonâncias das semiosferas e agapesferas e erosferas que transcendem a própria espécie e criam sentido e ligação.

### **Exploração e libertação no mundo humano e na natureza**

O funcionamento da *autopoiesis*, da autoorganização da matéria, e por isso também o processo da vida e do sentido (Tomás de Aquino: *gratia supponit naturam, non destruit, sed perficit eam*), pressupõem um processo de *transformação de energia*, ou seja a transformação de energia utilizável em energia de movimento. E tal transformação de energia por sua parte pressupõe uma estrutura de *não-equilíbrio termodinâmico*. Um não-equilíbrio termodinâmico existe na Terra em duas formas. Uma forma consiste na constelação da terra entre o Sol e o espaço sideral frio. Esta forma é usada pelas plantas para produzir, através da clorofila,

---

<sup>26</sup>Falou durante o Evento *Caxiri Na Cuia*, na UFSCar em São Carlos, maio de 2013. Ele disse (falava em espanhol, apontei uma parte em espanhol e uma parte em alemão e anoto aqui segundo os meus apontamentos): A palavra não explica, mas é uma síntesis, apela o espírito dos seres humanos, o abre como uma flor; a palavra está no presente, enraizada no passado, aberta para o futuro; “somos um povo dos sonhos”. A palavra é ternura, e a ternura as vezes doi. A palavra nos serve para nos comunicarmos. A natureza nos da a palavra. As pedras têm um idioma, têm uma linguagem. Somos filhos da terra; a terra nossa mãe.

<sup>27</sup>Instituto Socioambiental: Povos Indígenas No Brasil. 2006/2010, São Paulo 2011, p. 150.

substâncias de não-equilíbrio termodinâmico, como carboidratos junto com oxigênio, e outras substâncias. Estas últimas constituem a segunda forma de estruturas de não-equilíbrio termodinâmico – usadas por outros seres vivos – animais, humanos – para possibilitar os próprios processos de transformação de energia potencial em energia de movimento. Por isso, as substâncias mencionadas produzidas pelas plantas são usadas pelos animais como *alimento*<sup>28</sup> e *respiração*, então como *valor de uso*. A mencionada *transformação de energia* é o processo físico que significa em outras palavras *trabalho*. O trabalho utiliza estruturas de energia potencial e produz outras estruturas de energia potencial e estruturas complexas. Finalmente, o trabalho fabrica duas coisas: primeiro o trabalho de um sistema de *autopoiesis* produz e reproduz si mesmo (sendo ao mesmo tempo sujeito e objeto da atividade da autopoiesis)<sup>29</sup>. Sendo a autopoiesis um processo *em relação*, o trabalho cria o mundo do sentido, da ressonância, das emoções, da espiritualidade. Mas o mesmo processo do trabalho produz também alimento, ‘valor de uso’, em outras palavras objetos, coisas. Se trata de autopoiesis projetada para fora, usando a mesma transformação de energia, agora ‘coisificada’, mas ainda integrado na autopoiesis relacional (sujeito em relação com sujeito) como na produção de leite, de mel, de ovos, e finalmente

---

<sup>28</sup>Conforme Erwin Schrödinger, *What is Life? The physical aspects of the living cell*, Cambridge 1969 (first 1944), p.76, alimentação e metabolismo da célula significa sacar estruturas de entropia reduzida do meio ambiente.

<sup>29</sup>Maturana/Varela: *A Árvore do Conhecimento*, p. 57 sobre unidades da autopoiesis: “o que lhes é peculiar é que sua organização é tal que seu único produto são eles mesmos”, assim que “não há separação entre produtor e produto”.

no trabalho humano. Mas muitas vezes se trata de *roubo*: um ser mata outro e o reduz a mero alimento, a uma *coisa*. Em tal momento destrói-se a dimensão de sentido, que existia antes realmente ou pelo menos potencialmente na relação.

Entre os seres humanos tal redução da *autopoiesis* que gera sentido e espiritualidade, à mera produção de alimento ou de valor de uso, existe em duas formas: no canibalismo e na escravidão. A segunda forma tem a vantagem que se pode consumir muitas vezes o outro ser humano. No capitalismo – segundo Karl Marx – o capitalista reduz o obreiro à *mercadoria* ‘mão-de-obra’ como se fosse uma máquina, cujo valor de uso consiste em produzir valor, isto é, em produzir mais valor do que esta ‘mercadoria’ tem. Este ‘mais valor’ é a mais-valia, a fonte do capital. Coisifica-se a relação entre-humana e projeta-se inconscientemente a dimensão do sentido, da pegada do infinito (LÉVINAS), ao objeto do valor de uso, e na economia avançada à mercadoria. Na medida em que a exploração se totaliza e se reduz cada vez mais o ser humano à produção de valor de uso, a dimensão de sentido desaparece quase totalmente, e reduz-se o trabalho por meio da troca ao “trabalho abstrato”, representado no dinheiro. E no momento quando o dinheiro já não é usado para trocar mercadorias, mas como valor em si e para aumentar o dinheiro como objetivo em si, o dinheiro se transforma em *capital*. Todo o mundo do sentido, das relações espirituais, de Deus, fica projetado virtualmente no capital: é o “*bezerro de ouro*”.

Segundo Karl MARX, o valor de uso da ‘mercadoria mão de obra’ consiste em que esta é fonte de mais valor do



que ela tem.<sup>30</sup> Se o valor é o resultado de trabalho abstrato, e se o trabalho é uma forma de transformação de energia, o valor pode ser visto como energia potencial<sup>31</sup>. Isto significaria que o trabalhador recebe certa quantidade de valor ou seja de energia potencial (alimentos etc.) e produz mais energia potencial do que recebeu. Ele seria melhor que um *perpetuum mobile*. Se uma locomotiva recebe carvão, nunca poderá produzir uma energia de movimento maior do valor da energia que recebeu. Esta contradição se deu porque não se considerou a exploração da natureza. A alimentação do trabalhador e a matéria prima já são produtos de exploração. A natureza mesma, desde as plantas e os animais, produz valor (energia potencial) por meio da transformação de energia dentro das condições de não equilíbrio termodinâmico na terra. Ela é a origem da mais-valia.

Podemos aprender de povos indígenas que existe uma relação viva entre ser humano e natureza. Tal relação coincide – desde uma vista ‘científica ocidental’ – com processos de ressonância entre oscilações de seres vivos. Desde uma perspectiva da ecologia se pode falar de processos de sinergia, interação e co-evolução. Quando a economia capitalista reduz a natureza a um produtor de valor de uso e depois ao ‘valor’ (capital), se destrói a relação viva e espiritual com a natureza. Por isso “os espíritos vão embora”... O ser humano já não percebe que a

---

<sup>30</sup>Karl MARX: *Das Kapital*, Kritik der politischen Ökonomie, Erster Band, Berlin 1998 (unveränderter Nachdruck von 1962) (Marx/Engels: Werke, vol. 23), p. 208.

<sup>31</sup>Wolfgang JANTZEN: *Marxismus als Denkmethode und Sicht auf die Welt – eine ständige Herausforderung auch im 21. Jahrhundert?*, in: Willehad Lanwer und Wolfgang Jantzen (Hrg.): *Jahrbuch der Luria-Gesellschaft* 2012, Berlin 2013, p. 17.

natureza é o Tu, o Outro, que o *constitui*, e a sua consciência se transforma em identidade total, em “totalidade”. A dimensão da ressonância, do espiritual, porém, não desaparece totalmente, mas reaparece em feição mutilada no fetiche da mercadoria e do capital. Isto é um aspeto dos “caprichos teológicos”<sup>32</sup> que Marx desconhecia.

Em povos indígenas este trabalho no sentido de produção de valor de uso fica subordinado aos processos de sentido. Se troca os ‘produtos’ do trabalho dentro da vida comunitária.<sup>33</sup> No capitalismo pelo contrário, acontece a *inversão* que os processos de sentido ficam subordinados ao trabalho puro, e o trabalho está subordinado ao capital.

E também entre povos indígenas, o uso da natureza de trabalho, como produtora de valor de uso, está subordinada às relações de sentido com ela. Por isso se *percebe* como *problema* matar animais e árvores para o próprio uso. Existem rituais e outras práticas cotidianas para restabelecer a harmonia com a natureza.<sup>34</sup>

O que Enrique DUSSEL diz sobre a *exterioridade* na obra de Karl Marx, que a exterioridade do *trabalho vivo* do

---

<sup>32</sup>Karl MARX: *Das Kapital*, p. 85: “Theologische Mucken”

<sup>33</sup>Existem costumes de compartilhar alimentos e outras coisas dentro de festas como *dabukuri* (Diakuru, Kisibi (narrador), UNIRT, FOIRN (organizadores): Bueri Kãdiri Maririye. *Os ensinamentos que não se esquecem*, São Gabriel da Cachoeira 2006, pp. 41ss), *quinhapira* (Pe. Justino Sarmento Rezende: *A educação na visão de um Tuyuka*, Manaus 2010, pp. 11ss.), a *mita* entre os Mapuche e outros povos (trabalho comunitário).

<sup>34</sup>Assim explicou Daniel Munduruku durante um seminário em São Paulo no 16 de março do 2013. Também se vê isto em *Diakuru, Kisibi* (narrador), UNIRT, FOIRN (organizadores): Bueri Kãdiri Maririye. *Os ensinamentos que não se esquecem*, São Gabriel da Cachoeira 2006, pp. 18s e 30.

trabalhador, do ser humano concreto, mesmo sendo feito invisível, constitui a *totalidade* do capital, vale também para a natureza:

“La categoría por excelencia de Marx no es la de totalidad’ sino la de ‘exterioridad’.”<sup>35</sup>

“La crítica ontológica del capital es posible desde un afuera’ práctico del capitalismo, para así poder constituir a la ‘totalidad’ del capital”.<sup>36</sup>

“La ‘exterioridad’ es la condición práctica de la crítica a la ‘totalidad’ del capital. Pero, además, dicha ‘exterioridad’ es e lugar de la realidad del otro, del no-Capital, del trabajador viviente en su corporalidad todavía no subsumida en el capital.”<sup>37</sup>

A intuição de Martin BUBER: “O ser humano se torna Eu por meio do Tu”<sup>38</sup> e a afirmação da pesquisa “Todo Eu é Tu apropriado”<sup>39</sup>; em outras palavras: *o outro me constitui*, valem ainda dentro de condições de exploração extrema quando a exploração total transforma o eu (privado ou coletivo) em totalidade, em identidade que faz a alteridade invisível.

Surge *sentido* quando existe consciência da realidade do Tu e do Outro, quando acontece comunicação, ressonância, escuta, diálogo. Surge *dominação* quando o Eu não permite consciência sobre o Tu, e o Eu se transforma em totalidade

---

<sup>35</sup>Enrique DUSSEL: *Hacia un Marx desconocido*, p. 365.

<sup>36</sup>*Ibidem*.

<sup>37</sup>*Ibidem*, p. 366.

<sup>38</sup>Martin BUBER: *Das dialogische Prinzip. Ich und Du* (edição Gütersloh 2009, p. 32): “Der Mensch wird am Du zum Ich”.

<sup>39</sup>FEUSER / JANTZEN: *Die Entstehung des Sinns in der Weltgeschichte*, p. 13.

e torna o Tu Exterioridade (“fora”). Começa *libertação* quando a *exterioridade* se torna perceptível, escutável.

Segundo a interpretação de Karl MARX por Enrique DUSSEL, a fonte da mais-valia é antes de mais nada a *exterioridade do trabalho vivo* do obreiro. E diz que a essência da dependência é a transferência de mais-valia como efeito de uma relação social internacional.<sup>40</sup> Destaca que para Marx, os feitos econômicos são antes de tudo relações humanas.<sup>41</sup> Enquanto o trabalho vivo é forçado violentamente a se vender, o capital menos desenvolvido está forçado a entrar na competição internacional.<sup>42</sup> O capital mais fraco quer se proteger, mas o capital mais forte tende a destruir todas as barreiras protecionistas e a compelir o capital mais fraco participar na competição. Dentro da competição acontece a transferência da mais-valia, que provem do trabalho vivo, do capital menos desenvolvido ao capital mais desenvolvido<sup>43</sup>. Com esta argumentação se pode compreender que a riqueza do ‘Norte social’, do capital, da totalidade, provem em última instância da exploração do trabalho vivo do ‘Sul social’. Mas se tem que acrescentar a exploração da exterioridade do trabalho vivo da natureza, entendido como processos de transformação de energia por seres vivos. Em outras palavras, a origem da riqueza do ‘Norte’, do capital grande, provem da redução do complexo das relações da natureza com o ser humano, do conjunto dos seres vivos, em mero produtor de valor. Por isso, um processo de libertação universal, global, começa com o ato de fazer

---

<sup>40</sup>Enrique DUSSEL: *Hacia un Marx desconocido*, p. 340.

<sup>41</sup>*Ibidem*.

<sup>42</sup>*Ibidem*, p. 343.

<sup>43</sup>*Ibidem*, p. 343.

visível a exterioridade da natureza, fazendo visível a dimensão oprimida de sentido e de espiritualidade na relação e na ressonância entre humanidade e o Tu da natureza. Isto será uma tarefa primordial de uma nova teologia da libertação.

### **Para um novo Concílio: dos 'leigos', desde baixo e pelo caminho da alteridade**

Por isso deveríamos ir além do que já foi o Concílio Vaticano II com o diálogo. Imagino que incentivemos um novo Concílio, um Concílio dos chamados leigos/laicos, a partir de baixo, um Concílio onde poderiam se convidar não apenas os cristãos (“nós somos a Igreja”), mas também os não cristãos, os de outras religiões, os ateus, os marginalizados e os explorados, também os não ocidentais como povos indígenas. Isto seria um Concílio tanto desde abaixo quanto da alteridade, onde se escuta a voz do outro. Pois todo ser vivo tem seu *ministerium*. Tal Concílio poderia acontecer preferivelmente no Sul do mundo, por exemplo em Porto Alegre ou na África.

# Hereges ou irmãos? O diálogo do Vaticano II com as outras Igrejas Cristãs

Carlos Alberto Faraco

Cumprimento todos os participantes deste evento nesta manhã e agradeço o convite para participar deste Seminário Internacional que revisita o Concílio Vaticano II como um evento dialógico.

50 anos depois da realização do Concílio, rememorá-lo é, sem dúvida, muito oportuno por tudo que o Vaticano II representou; pelo que derivou dele; e também pelos silêncios que acabaram por recobrir parte de suas decisões e diretrizes.

Estamos aqui reunidos num Seminário que se propõe como um evento dialógico para tratar de um evento que, por sua vez, se propôs como dialógico. Se fizéssemos uma estatística de frequência de palavras presentes nos documentos conciliares, certamente “diálogo” estaria entre as de mais alta frequência. Há 50 anos, a Sé de Roma se propunha a dialogar com o mundo contemporâneo. “Diálogo” entendido na perspectiva positiva do encontro e

da busca de mútua compreensão e aceitação; e não na perspectiva da polêmica, da rivalidade e do conflito.

Tomava-se, portanto, a palavra “diálogo” num sentido condizente com as motivações que justificavam o próprio Concílio. Um sentido positivo que se aproxima mais do entendimento do senso comum do que propriamente do sentido teórico com que a palavra ocorre na Análise Bakhtiniana do Discurso.

Nesta, a palavra “diálogo” é usada como metáfora teórica que ambiciona apreender a dinâmica constitutiva do dizer e recobre um espaço semântico mais amplo, equivalendo a “relações dialógicas” entre enunciados quaisquer – relações semântico-discursivas que abarcam tanto os eventos enunciativos pautados por aproximação, convergência e compreensão mútua, quanto eventos enunciativos pautados por divergência, conflito e recusa. Para a teoria dialógica do discurso, portanto, o sentido positivo da palavra “diálogo” é apenas uma das possibilidades da dialogia inerente a toda e qualquer enunciação.

É pelo viés das relações dialógicas em sentido amplo e assumindo o olhar bakhtiniano é que vou desenvolver minha apresentação aqui. Meu objetivo é reler, sob a perspectiva de uma análise dialógica, o decreto conciliar *Unitatis Redintegratio*, cujo tema é o ecumenismo.

O decreto se dirige aos católicos, propondo “os meios, os caminhos e as formas com que eles possam corresponder a esta vocação e graça divina”, qual seja o desejo de restaurar a unidade de todos os cristãos. Arrolam-se ali, portanto, as bases para o diálogo da Igreja Romana com as outras Igrejas Cristãs.

Pelo tema, este Decreto se articula diretamente com dois outros documentos conciliares – o *Dignitatis Humanae* (que trata da liberdade religiosa) e o *Nostra Aetate* (que trata das relações de Roma com as religiões não cristãs).

Busco trazer a contribuição analítica, em primeiro lugar, de quem é um leitor de Bakhtin e usa de suas formulações teórico-filosóficas sempre que aprecia eventos enunciativos. Em segundo lugar, busco trazer a contribuição analítica de quem olha a Igreja de Roma de uma posição externa, exotópica. Meu ponto de observação é ode quem acumulou uma experiência religiosa no interior da tradição cristã do anglicanismo.

Penso que se pode dizer que os documentos do Vaticano II se aproximam muito do que sustenta o chamado *ethos* anglicano.

A tradição cristã do anglicanismo, desde muito cedo, se autodefiniu como a tradição da terceira via, ou seja, uma tradição ao mesmo tempo católica e reformada. Assumiu, nesse sentido, a possibilidade de interpretar positivamente tanto a tradição historicamente acumulada pela Igreja de Roma, quanto as proclamações da Reforma. Constituiu, assim, uma identidade que é católica sem ser integralmente romana e que é reformada sem ser integralmente protestante.

O meu ponto de observação é, portanto, o de uma tradição cristã que proclamou a possibilidade de fazer convergir os opostos, a possibilidade de diluir os extremos, a possibilidade de exaltar, viabilizar e estimular a convivência da diversidade.

Para alcançar isso, tiveram de ser continuamente praticados a disposição incluyente e o diálogo, embora nem sempre, obviamente, com o devido sucesso – do que



resultaram e continuam resultando divergências, afastamentos e rupturas.

De qualquer forma, para facilitar esse diálogo interno entre diferentes tendências, a Conferência de Lambeth estabeleceu, já em 1888, no famoso Quadrilátero de Lambeth, o que se assumia como a base mínima da fé para que todos os diversos pudessem concordar no essencial e ficassem livres para exercitar o acessório em toda sua diversidade.

Com o Quadrilátero se caminhou para um pensamento teológico aberto, pouco dogmático, e, por isso mesmo, facilitador da inclusão e, ao mesmo tempo, facilitador de uma agenda ecumênica, isto é, da busca de um diálogo com as outras tradições cristãs, um diálogo que pudesse minorar os efeitos cruéis das sucessivas rupturas e favorecesse uma reconciliação que pudesse aceitar a diversidade entre as diferentes igrejas e tradições cristãs.

O Quadrilátero de Lambeth resume as bases essenciais da fé em quatro pontos: 1) a Bíblia como o padrão final da fé; 2) o Credo Niceno e Apostólico como a declaração suficiente da fé cristã; 3) os sacramentos do Batismo e da Eucaristia como os dois sacramentos ordenados pelo próprio Cristo; e 4) o episcopado histórico, em suas diversas modalidades, como símbolo da unidade cristã.

Pode-se considerar, portanto, que o ethos anglicano, isto é, o desejo de consolidar a possibilidade de uma via média entre Roma e a Reforma, emergiu como uma manifestação do espírito ecumênico e, por isso, acolheu com alegria o Decreto *Unitatis Redintegratio* que motivou a histórica reunião, em 1966, entre o centésimo arcebispo de Cantuária, o inesquecível Michael Ramsey, e o papa Paulo VI – o primeiro encontro da Sé de Cantuária com a Sé de

Roma em 432 anos e um dos primeiros encontros entre líderes cristãos depois do Vaticano II.

Ambos deram início a um profícuo diálogo teológico entre as respectivas Igrejas, criando a Comissão Internacional Anglicana e Católica Romana (ARCIC) que recentemente, em 2011, iniciou sua terceira fase de trabalhos.

A ARCIC é apenas um dos muitos frutos do Decreto *Unitatis Redintegratio* e do conjunto de documentos produzidos pelo Vaticano II, conjunto este que falou com amor e esperança para a consciência contemporânea – uma consciência comprometida com a dignidade humana, com a liberdade e a pluralidade de pensamento, com a construção de um mundo de paz e solidário social e economicamente.

Ou, para usar as palavras do próprio decreto, quando, ao estimular a cooperação entre todos os cristãos no campo social, diz:

*Vai ela [essa cooperação] contribuir para apreciar devidamente a dignidade da pessoa humana, promover o bem da paz, aplicar ainda mais o Evangelho na vida social, incentivar o espírito cristão nas ciências e nas artes e aplicar toda a espécie de remédios aos males da nossa época, tais como a fome e as calamidades, o analfabetismo e a pobreza, a falta de habitações e a inadequada distribuição dos bens* (pág. 68).

Em síntese, uma agenda para todas as pessoas de boa vontade, cristãs ou não, religiosas ou não.

Penso, assim, que não é exagero afirmar que o Concílio Vaticano II foi um dos grandes eventos da história moderna do Cristianismo. Vivíamos o início da década de 1960. O mundo ainda não bem recuperado dos traumas da

Segunda Guerra Mundial assistia a uma significativa mudança nos valores e costumes. Ampliava-se também a secularização das sociedades ocidentais e, ao mesmo tempo, vivia-se sob a crescente tensão entre as potências militares – União Soviética e Estados Unidos – com o espectro de uma guerra atômica sempre pairando no ar.

Nessa complexa conjuntura, o novo bispo de Roma, o também inesquecível papa João XXIII, surpreende sua Igreja e o mundo, convocando um Concílio para promover o “aggiornamento” do Catolicismo Romano.

A Sé de Roma – à testa de uma Igreja que se manteve, desde os acontecimentos do século 16, fechada em si mesma, autocentrada, rigidamente hierarquizada teológica e institucionalmente, presa a um dogmatismo fixista e antidialógico, rejeitando todos os movimentos da história moderna (o republicanismo, o liberalismo político, o socialismo e a consolidação da ciência), lançando anátemas contra todos os que divergiam dela e perseguindo-os, durante séculos, nos países de maioria católica, com a mão de ferro do Tribunal do Santo Ofício, e expressando-se numa língua morta e compreendida por pouquíssimos – a Sé de Roma (repito) de repente abre suas portas e janelas e anuncia com todas as letras seu desejo de ouvir e falar – de coração contrito e aberto – com o mundo contemporâneo.

Nesse contexto de abertura, o Concílio inovou significativamente os processos enunciativos da Sé de Roma, produzindo documentos muito valiosos dirigidos não só aos católicos romanos, mas com reflexões e formulações de interesse geral, tendo como interlocutor a Humanidade inteira, religiosa ou não.

É exemplo cabal disso o documento *Dignitatis Humanae* sobre a liberdade religiosa, no qual se faz uma

proclamação irrestrita em defesa da liberdade religiosa, sustentando-a, em primeiro lugar, como um direito que tem seu fundamento na dignidade humana. É, nesse sentido, uma declaração de caráter geral (do humano ser em sua totalidade) e não decorrente apenas de crenças religiosas particulares, embora o documento deixe claro que este direito à liberdade religiosa tem também suas raízes nos enunciados da tradição religiosa específica cultivada pela Igreja Cristã e aceita como Revelação divina. Este argumento entra, porém, em caráter complementar no texto e só depois de esmiuçado o argumento geral da dignidade humana.

É igualmente de interesse geral o que enuncia o documento *Nostra Aetate* sobre as religiões não cristãs. O Vaticano II foi o primeiro concílio a falar positivamente das outras religiões. Reconhece positivamente as religiões não cristãs como expressões diferenciadas e legítimas da experiência humana do divino. Em decorrência, conclama os católicos romanos a respeitar essas diferentes religiões e estimula a busca do diálogo que poderá contribuir para a construção conjunta do bem comum e de um mundo de justiça e paz.

Certamente a parte mais complexa desse segundo documento foi a dedicada ao Judaísmo, considerando o milenar antissemitismo disseminado entre muitos cristãos e a absurda acusação de deicídio dirigida historicamente por muitos cristãos aos judeus – acusação absurda já que, como reconhece o próprio documento, Cristo se ofereceu ao sacrifício voluntariamente e com imenso amor. O texto tem, então, um tom explicitamente reconciliador, deplora todo o antissemitismo (certamente tendo como pano de fundo implícito a acusação que ainda hoje se ouve de que

Roma foi leniente com o holocausto durante a Segunda Guerra); e, por fim, o documento reprova “toda a teoria ou modo de proceder que introduza entre ser humano e ser humano ou entre povo e povo qualquer discriminação quanto à dignidade humana e aos direitos que dela derivam”.

Interrelacionado pela temática a estes dois documentos, está, então, aquele que vai nos interessar mais de perto, o decreto *Unitatis Redintegratio*, pelo qual Roma tematiza suas relações com o conjunto dos cristãos.

Os relatos de como se chegou à redação final de cada um desses textos mostram como foi difícil o processo de “aggiornamento”; como o arcaico resistiu ao novo; como o arraigado imobilismo conservador se pôs frente ao desejo de mudança e avanço; como o isolacionismo quis embaraçar os caminhos de abertura para o mundo contemporâneo em toda a sua diversidade e complexidade.

Por outro lado, a leitura dos três documentos mostra com muita clareza a extrema dificuldade que é enunciar-se generosamente para o outro, para a diversidade e pluralidade do mundo, convidá-lo para o diálogo e, ao mesmo, não abrir mão do pressuposto do senhorio pleno da verdade, pressuposto que é objeto de sucessivas asserções em vários momentos dos textos referidos.

Curiosamente, assevera-se este senhorio ora como expressão de uma crença, e, nesse sentido, o asseverar parece vir suficientemente nuançado, parece ter um tom não absoluto. No entanto, o mais frequente é asseverar o senhorio da verdade como expressão de certeza, ou seja, o enunciado carrega uma entoação de absoluto, eliminando qualquer modalização atenuante. Emerge, portanto, como

palavra de autoridade e não como palavra internamente persuasiva, nos termos de Bakhtin (pág. 342).

Ou seja, é a palavra que exige nossa adesão incondicional, que carrega uma estrutura semântica estática, fundida com a autoridade e que, como diz Bakhtin, “não permite nenhum jogo com o contexto que a emoldura, nenhum jogo com suas fronteiras, nenhuma transição gradual e flexível” (pág. 343).

Por isso, está em oposição à palavra internamente persuasiva, aquela que é metade nossa e metade do outro, flexível em sua estrutura semântica, que se assume como não absoluta e que estabelece relações de mútuo encorajamento com novos contextos. “A estrutura semântica da palavra internamente persuasiva”- diz Bakhtin – “não é finita, é aberta, e, em cada um dos novos contextos que a dialogiza, ela é capaz de revelar sempre novos modos de significar”- pág. 346.

E, como aprendemos com Bakhtin, a palavra de autoridade não se concilia organicamente com a palavra internamente persuasiva. A palavra que se enuncia como de autoridade conhece várias gradações; como conhece também várias gradações a palavra que se enuncia como internamente persuasiva. E igualmente complexas são as heteroglossias dialógicas que as atravessam. No entanto, conciliar o discurso de autoridade com o discurso internamente persuasivo, como parece ter pretendido o Vaticano II, é, na prática, extremamente difícil senão impossível.

Assim, apesar do reconhecimento do outro em sua irreduzível diferença; apesar de todas as generosas expressões de contrição, de perdão e de convite insistente ao diálogo, à reconciliação e à cooperação; os documentos

conciliares, ao assumirem uma posição de autoridade que reitera o senhorio da verdade plena, instauram, pelo enunciado de um absoluto, uma inescapável contradição que é, no fundo, irresolvível.

Não é por acaso, portanto, que são tão recorrentes nos documentos as relações sintático-semânticas concessivas e adversativas. Não quantifiquei, mas é bastante perceptível essa recorrência. Assevera-se muito, soma-se bastante, mas, acima de tudo, introduzem-se relações adversativas e concessivas, salpicando os textos de relatores como *embora, ainda que, todavia, no entanto, porém, mas*.

Desse modo, fica claro que, embora enunciando um discurso de abertura – até mesmo de generosa abertura, não se pode negar – os enunciadores sentiram a necessidade de ressaltar pelas concessivas e de corrigir rotas pelas adversativas justamente porque não se relativizou em nenhum momento o pressuposto da posse da palavra absoluta.

Abriam-se, sim, portas e janelas, mas elas não foram escancaradas, nem as portas foram arrancadas de seus batentes. Foram abertas sim, mas permaneceram sob estrita guarda. Assim, para que a abertura não fosse interpretada como mais ampla do que se pretendia que fosse de fato, se fez necessário ressaltar sempre e interromper qualquer direção indesejada.

Dos três documentos, a maior ocorrência de adversativas e concessivas está precisamente no *Unitatis Redintegratio*.

Ao falar da liberdade religiosa ou das religiões não cristãs, o Concílio parece ter sentido que transitava por terrenos menos difíceis do que ao tratar de suas relações com os cristãos não católicos romanos.

Defender a liberdade religiosa propondo como fundamento a dignidade humana é certamente um meio razoável para conquistar simpatias e adesão ao princípio que se enuncia.

Diante desse princípio maior, pode passar despercebida a declaração do Proêmio da *Dignitatis Humanae* de que a “a única religião verdadeira se encontra na Igreja Católica” (pág. 108) – até porque ela vem modalizada pelo verbo que a introduz (“Acreditamos”). Pode também passar despercebida a afirmação da última parte do documento de que “por vontade de Cristo, a Igreja Católica é mestra da verdade” (pág. 130), considerando que esta afirmação é parte de uma exortação geral aos seus próprios fiéis.

Igualmente a declaração constante do *Nostra Aetate* de reconhecimento das religiões não cristãs como legítimas manifestações da experiência humana do divino é uma asserção geral que, por ser antropológicamente bastante consensual, conquista facilmente aliados. Poucas são as ressalvas que precisam ser enunciadas e, em consequência, baixa será a necessidade de se lançar mão de relações concessivas e adversativas.

São poucas, mas ali estão justamente para asseverar sua crença no senhorio da plenitude da verdade, como, por exemplo, nos seguintes trechos do documento *Nostra Aetate*:

a) *A Igreja Católica nada rejeita do que nessas religiões [Hinduísmo e Budismo] existe de verdadeiro e santo. Olha com sincero respeito esses modos de agir e viver, esses preceitos e doutrinas que, embora se afastem em muitos pontos daqueles que ela própria segue e propõe, todavia refletem não raramente um raio da verdade que ilumina todos os homens. No entanto, ela anuncia, e tem mesmo obrigação de anunciar*



*incessantemente, Cristo “caminho, verdade e vida” (Jo 14,6), em quem os homens encontram a plenitude da vida religiosa e no qual Deus reconciliou consigo todas as coisas*(pág. 158);  
b) [e no trecho sobre o Judaísmo]: *E embora a Igreja seja o novo Povo de Deus, nem por isso os judeus devem ser apresentados como reprovados por Deus e malditos, como se tal coisa se concluísse da Sagrada Escritura* (pág. 163).

No entanto, quando no horizonte estão os outros cristãos, como convidá-los ao diálogo sem entrar no pantanoso terreno das diferenças teológicas? Como abrir-se para os outros cristãos, como reconhecê-los como parte da mesma grande família de Cristo, como propor-lhes a busca da unidade sem abrir mão da leitura estrita do primado petrino e da certeza de ser o único depósito integral da fé e da verdade?

Admiráveis, nesse sentido, os malabarismos e contorcionismos retóricos de que os redatores dos documentos se serviram na tentativa, talvez quimérica, de conciliar a palavra de autoridade com a palavra internamente persuasiva.

Começam, no *Unitatis Redintegratio*, por renomear os cristãos não católicos romanos. Não merecem mais eles o epíteto de *hereses* ou *cismáticos*. São, agora, “irmãos no Senhor” (pág. 51) ou, mais frequentemente, “irmãos separados” (pág. 65). São todos reconhecidos, portanto, como membros do Povo de Deus, como membros da grande família dos que professam Cristo, como partes da Igreja de Cristo, da “única e una Igreja de Deus” (pág. 49).

A mudança não é pequena. O nome com que designamos os outros carrega sempre uma posição de valor, como nos ensina Bakhtin. Nenhuma designação é gratuita ou neutra; nenhum nome é vazio de tom

axiológico. Assim, substituir um nome que carrega um tom axiológico negativo, recriminador e excludente (*hereges*) por outras expressões que carregam o tom positivo e includente da fraternidade é já uma significativa indicação de que o enunciador está se colocando numa nova posição axiológica que vai em direção muito diversa da posição de onde historicamente vinha enunciando.

E o fundamento dessa mudança é a afirmação de que não cabe atribuir culpa pelo pecado da separação àqueles “que agora nascem em tais comunidades e são instruídos na fé de Cristo” (pág. 50). Por isso, “a Igreja Católica os abraça com fraterna reverência e amor” (pág. 50).

Bakhtin nos diz que todo ato de enunciar é um ato de responder e, por isso, ele nos orienta a não ficarmos exclusivamente na análise de um texto como artefato. A análise terá de ser relacional, buscando desvendar a rede de relações axiológicas expressas, pressupostas ou sugeridas no texto.

Ora, ao eximir do pecado da separação os atuais membros das Igrejas e Comunidades cristãs, o Vaticano II elimina, sem dúvida, um grave impedimento ao diálogo. Contudo, não exime de culpa as personalidades “de um e de outro lado” (pág. 50) responsáveis diretas pelas cisões e dissensões no interior do Cristianismo.

O texto, como resposta aos discursos historicamente postos a circular no passado, age engenhosamente: o passado é passado (lá reside a culpa e, por isso também, não se volta a discuti-lo e se silencia completamente sobre os inúmeros atos de condenação e excomunhão – serão eles anulados algum dia?); o presente, por sua vez, é o presente (as dissensões e rupturas estão dadas, cabe buscar a

unidade sob outro patamar, o patamar da fraternidade da grande família de Cristo).

Ao mudar a designação, mudou-se, por consequência, o discurso. Abandonou-se a leitura restrita e exclusivista do axioma de que não há salvação fora da Igreja. Ou seja, reconhece-se que não é exclusiva da Igreja Romana a vida da graça e os caminhos para a salvação, mas é dom de toda a Igreja de Cristo. Diz assim o decreto (pág. 51):

*Ademais, dentre os elementos ou bens com que, tomados em conjunto, a própria Igreja é edificada e vivificada, alguns e até muitos e muito importantes podem existir fora do âmbito da Igreja Católica: a palavra de Deus escrita, a vida da graça, a fé, a esperança e a caridade e outros dons interiores do Espírito Santo e elementos visíveis. Tudo isso, que de Cristo provém e a Cristo conduz, pertence por direito à única Igreja de Cristo. Também não poucas ações sagradas da religião cristã são celebradas entre os nossos irmãos separados. Por vários modos, conforme a condição de cada Igreja ou Comunidade, estas ações podem realmente produzir a vida da graça. Devem mesmo ser tidas como aptas para abrir a porta à comunhão da salvação.*

Na sequência, depois desta bela declaração geral, o texto se enche de concessivas e adversativas. Assim prossegue o documento (pág. 52):

*As Igrejas e Comunidades separadas, **embora** creiamos que tenham defeitos, de forma alguma estão despojadas de sentido e de significação no mistério da salvação. Pois o Espírito de Cristo não recusa servir-se delas como meios de salvação cuja virtude deriva da própria plenitude de graça e verdade confiada à Igreja Católica.*

***Contudo**, os irmãos separados, queros indivíduos quer as Comunidades e Igrejas, não gozam daquela unidade que Jesus*

*quis prodigalizar a todos os que regenerou e convivificou num só corpo e numa vida nova e que a Sagrada Escritura e a venerável Tradição da Igreja professam. Porque só pela Igreja Católica de Cristo, que é o meio geral de salvação, pode ser atingida toda a plenitude dos meios salutareis.*

Ou seja: afirma-se sim que a vida da graça está também fora da Igreja Católica; afirma-se sim que há muitos caminhos para a salvação; MAS as Igrejas e Comunidades separadas têm defeitos (assim é a crença da Sé de Roma) e os meios de salvação que porventura possuam derivam “da própria plenitude de graça e verdade confiada à Igreja Católica”.

O Espírito Santo age também nos nossos irmãos separados, MAS os irmãos separados, indivíduos ou suas Comunidades e Igrejas, não gozam da unidade que Jesus quis prodigalizar a todos os que regenerou “porque só pela Igreja Católica de Cristo, que é o meio geral de salvação, pode ser atingida toda a plenitude dos meios salutareis”.

Em decorrência disso, prossegue o texto (pág. 52):

*Cremos também que o Senhor confiou todos os bens da Nova Aliança ao único colégio apostólico, a cuja testa está Pedro, com o fim de constituir na terra um só corpo de Cristo. É necessário que a ele se incorporem plenamente todos os que de alguma forma pertencem ao Povo de Deus.*

O texto caminha, portanto, seguindo dois movimentos: abre, acolhe, abandona interpretações exclusivistas para, em seguida, fechar de novo, reiterando que a plenitude da graça e dos meios de salvação se encontram apenas em Roma. Volta-se a declarar o primado petrino e a necessidade de todos os que de alguma forma pertencem

ao Povo de Deus a ele se incorporarem plenamente: unidade só será possível sob o primado da Sé de Roma.

Na sequência, o texto arrola, no seu Capítulo II, oito diretrizes que devem ser seguidas pelos católicos romanos na prática do ecumenismo: 1) a formação da consciência ecumênica como um trabalho de toda a Igreja; 2) a reforma perene da Igreja, reavivando e renovando sua própria vocação; 3) a conversão do coração para o ecumenismo; 4) a oração pela unidade; 5) O conhecimento dos irmãos separados; 6) a formação teológica de base ecumênica; 7) a exposição clara e fiel da fé católica; 8) a colaboração com os irmãos separados sobretudo no campo social.

Este Capítulo, como disse acima, é basicamente um conjunto de diretrizes para os fiéis católicos romanos incorporarem e realizarem a prática ecumênica. É, portanto, um discurso para o interior da instituição. E por ser positivo e propositivo, não há adversativas e concessivas, com a exceção do comentário a propósito da chamada *communicatio in sacris*.

Recomenda-se fortemente que se ore pela unidade junto com os irmãos separados, estimulando-se, nesse sentido, a prática do ecumenismo espiritual como expressão do desejo de unidade. “**Todavia**”, diz o texto, “não é lícito considerar a *communication in sacris* como um meio a ser aplicado indiscriminadamente na restauração da unidade dos cristãos” (pág. 64) . Ou seja, oremos juntos, mas não esqueçamos que há restrições à celebração sacramental em conjunto.

Em outros termos, a hospitalidade eucarística não deve ser praticada indiscriminadamente, mas sob estritos limites. Desse modo, difere radicalmente, por exemplo, da tradição anglicana em que se pratica a hospitalidade

eucarística indiscriminadamente, ou seja, se é uma pessoa de fé cristã, independentemente da denominação a que se filia, é bem-vindo à mesa do Senhor, à comensalidade, à partilha do pão.

O documento avança, então, para seu Capítulo III no qual aborda o que chama de “as duas principais categorias de cisões que ferem a túnica inconsútil de Cristo” (pág. 69): as do Oriente e as do Ocidente. Expõe, então, um conjunto de considerações sobre as Igrejas Orientais, valorizando as suas tradições e declarando, sem meias palavras ou restrições, “que todo esse patrimônio espiritual e litúrgico, disciplinar e teológico, nas suas diversas tradições, faz parte da plena catolicidade e apostolicidade da Igreja” (pág. 75). Isto é, nada separa Roma das Igrejas Orientais, tudo as aproxima e favorece, portanto, a unidade.

Ao se voltar, porém, para as Igrejas e Comunidades Eclesiais separadas no Ocidente, o texto muda de tom. Aponta antes diferenças do que semelhanças e se enche, como é previsível, de relações sintático-semânticas concessivas e adversativas.

Há um claro esforço de reconhecer que existe uma unidade mínima de fé expressa no fato de que todos abertamente confessam Jesus Cristo como Deus e Salvador, amam e veneram a Sagrada Escritura e estão incorporados em Cristo pelo Batismo. No entanto, mesmo diante dessa proximidade, o documento ressalta que as diferenças são grandes e explicitamente declara que não quer, de modo algum, minimizá-las, “visto que estas Igrejas e Comunidades Eclesiais, por causa da diversidade de origem, doutrina e vida espiritual não só diferem de nós mas também diferem consideravelmente entre si” (pág. 77).

Daí decorrem desafios maiores para viabilizar o diálogo, mas não, em princípio, a impossibilidade de realizá-lo. E o texto declara que a Igreja Católica tem a esperança de que pouco a pouco crescerão em todos o sentido ecumênico e a estima mútua.

Penso que a leitura do decreto *Unitatis Redintegratio* deixa clara a dificuldade ou talvez até a impossibilidade de se conciliar a palavra de autoridade com a palavra internamente persuasiva. No entanto, é um texto, no geral, aberto e generoso. Olha criticamente para a história sem maiores subterfúgios.

Assim como no documento *Nostra Aetate* Vaticano II reconhece e deplora as discórdias e ódios que emergiram historicamente entre cristãos e muçulmanos; e deplora todos os ódios, perseguições e manifestações de antissemitismo; assim como no *Dignitate Humanae* reconhece e deplora que tenha havido “na vida do Povo de Deus que peregrina no meio das vicissitudes da história humana” (pág. 127) momentos em que se agiu contrariamente ao espírito evangélico coagindo as pessoas a aceitar o Cristianismo; igualmente reconhece, no decreto *Unitatis Redintegratio*, que a Sé de Roma também pecou contra a unidade dos cristãos e, nesse sentido, pede perdão a Deus e aos irmãos separados, assim como perdoa, de antemão, a todos os que ofenderam a Sé de Roma. O passado não é para ser esquecido, mas é fundamental que, pela contrição e pelo perdão, ele deixe de produzir sentidos que apenas embaraçam a possibilidade de se construir com esperança um futuro comum positivo.

Nesse sentido, o documento, é lido com alegria por quem se aproxima dele de fora dos limites da Igreja Romana e considera a inversão histórico-discursiva que

nele se processa. Abandonar humildemente quatro séculos de isolamento foi, sem dúvida, uma tarefa hercúlea; buscar com caridade e esperança um amplo diálogo com a consciência contemporânea foi um extraordinário gesto de boa vontade. No entanto, ao insistir em reiterar, sem qualquer modalização, sua crença de que é a exclusiva proprietária da plenitude da fé e da verdade, a Sé de Roma frustra os que se dispõem, com esperança e boa vontade, a aceitar o convite para o diálogo porque, embora se diga que será um diálogo de igual para igual, quem está do outro lado da mesa sempre terá no horizonte, mesmo que apenas implicitamente, o pressuposto de que é o porta-voz da palavra absoluta e, desse modo, quem está do lado de cá da mesa sempre será visto, mesmo que com todo respeito e apreço, como alguém que porta a falha.

Independentemente disso tudo, analisar o documento pelo olhar bakhtiniano é um valioso exercício para se perceber a complexidade da dinâmica dialógica da enunciação, em especial dos efeitos da tentativa de conciliar palavras organicamente antagônicas.

### **Referências bibliográficas**

- BAKHTIN, Mikhail M. *The dialogic imagination*. Austin: University of Texas Press, 1994.
- WOLFF, Elias. *Unitatis Redintegratio, Dignitatis Humanae, Nostra Aetate: textos e comentários*. São Paulo: Paulinas, 2012. (Coleção Revisitar o Concílio).





# Vatican II comme Expérience de Dialogue

Gilles Routhier

Tout concile, dont l'étymologie nous renvoie au *con-venire*, le «venir ensemble en assemblée», implique non seulement la rencontre, mais également le travail en commun suivant des procédures propres que sont notamment la délibération. En effet, un concile est une assemblée délibérative. Aussi, un concile est une assemblée qui permet l'expression de plusieurs points de vue, le débat, l'échange ou le choc des idées, parfois la rude confrontation. Il s'agit là du premier plan qui permet de rattacher concile et dialogue.

Une étude sur le rapport entre concile et dialogue peut s'intéresser à l'usage du terme dialogue dans les actes d'un concile œcuménique. Ce deuxième plan lie en quelque sorte l'expérience d'échange et de dialogue réalisée au cours du concile et l'enseignement du concile lui-même.

Dépassant le strict jeu d'échanges entre les acteurs du concile (les Pères et les experts réunis dans l'assemblée conciliaire ou en commission), on peut examiner comment un concile engage un dialogue avec d'autres acteurs qui,

eux, ne prennent pas part au débat conciliaire lui-même. En effet, les Pères réunis en concile s'adressent à d'autres personnes. Dans le cas de Vatican II, les Pères ne veulent pas simplement s'adresser aux catholiques, mais également aux chrétiens non catholiques et à tous les hommes de bonne volonté. Il s'agira du troisième plan.

Enfin, le débat conciliaire se construit dans un dialogue constant entre des interlocuteurs contemporains (le monde contemporain, les fidèles attentifs aux enseignements d'un concile), c'est là la dimension synchronique, et des paroles et des enseignements qui viennent du passé (l'Écriture, la tradition), c'est là la dimension diachronique.

Notre communication voudra examiner ces quatre dimensions d'un concile compris comme dialogue. Cependant, si l'analyse distingue les plans, il ne faut pas manquer de voir le rapport qui existe entre chacun, Vatican II mettant en avant la dimension relationnelle ou le rapport entre les personnes. En effet, les relations engagées entre les personnes et les groupes apparaissent de manière massive dans les divers documents de Vatican II et l'on peut dire que le principal résultat de ce concile a été de transformer les relations, d'une part entre les personnes dans l'Église (entre le pape et les évêques, entre les évêques, les prêtres et les laïcs, entre les prêtres, les évêques et laïcs, entre les religieux et les autres fidèles, etc.), d'autre part entre les catholiques et les non-catholiques (chrétiens non-catholiques, croyants d'autres religions, non-croyants et athées) et enfin entre l'Église catholique et le «monde moderne», l'État, la culture, la pensée moderne, les pauvres, etc. Cette systématique qui cartographie les rapports entre l'Église catholique et ses

interlocuteurs est finalement assez proche de l'encyclique de Paul VI *Ecclesiam suam* sur le dialogue qui privilégie la perspective relationnelle, perspective honorée par le concile Vatican II<sup>1</sup>. Plus fondamentalement, il nous faut nous demander – et ce sera là ma conclusion – en quoi ce concile a transformé la manière catholique de penser le rapport du fidèle avec Dieu ou son dialogue avec lui. En contrepoint, l'adoption de cette perspective, nous interroge sur la transformation de la manière de parler et de communiquer dans l'Église et de l'Église, faisant l'hypothèse que celle-ci a été affectée par l'expérience conciliaire et par l'enseignement du concile.

## **1. Un concile comme expérience de dialogue et sa réalisation à Vatican II**

Si le concile se définit comme la venue ensemble en assemblée, il se caractérise également par la tenue de discussions, d'échanges et de débats sur des questions controversées, en vue d'en arriver à une décision commune. Certes, les règles régissant la tenue des conciles, d'abord inspirées de celles qui servaient à la conduite des travaux du sénat romain, ont énormément varié au cours des temps. Pourtant, une chose demeure capitale à travers l'histoire du concile : le concile est vécu comme célébration et la recherche du consensus au moyen de la discussion.

---

<sup>1</sup> Sur la réception de l'encyclique *Ecclesiam suam* par Vatican II, on verra G. Turbanti, « La recezione comparata delle Encicliche *Pacem in Terris* e *Ecclesiam Suam* », in *Giovanni XXIII e Paolo VI: due Papi del Concilio. Atti del Convegno internazionale di studi* (Roma, 9-11 ottobre 2002), (coll. Centro Vaticano II 4) 2004.

En effet, les conciles, qui se sont toujours compris comme événement spirituel, n'en demeurent pas moins des lieux de débats, à travers lesquels se discerne la vérité. Les Pères parviennent à un jugement en suivant souvent les procédures en vigueur dans les assemblées législatives et, parfois, les organes judiciaires. Si ses règles ont profondément évolué au cours des siècles, reste sauve la loi fondamentale qui les résume toutes, celle de la libre discussion, Les Pères du deuxième concile de Constantinople (553) énoncent ainsi cette règle fondamentale :

Ce sont aussi les saints Pères qui au long des temps se sont réunis dans les quatre saints conciles, [...], et ont statué en commun sur les hérésies et les questions soulevées, tenant comme règle certaine que lorsque les questions qui doivent être tranchées par les deux parties sont posées lors de discussions communes, la lumière de la vérité chasse les ténèbres du mensonge. Car dans les discussions communes sur la foi, la vérité ne peut se manifester autrement, puisque chacun a besoin de l'aide de son prochain [...]. C'est le même Seigneur lui-même qui affirme : [...] 'Que deux ou trois, en effet, soient réunis en mon nom, je suis là au milieu d'eux' » (Alberigo, 1994 : 243).

Cette règle de la libre discussion par laquelle s'opère la recherche de la vérité a cependant parfois été obscurcie au cours des siècles. De plus, les débats sont souvent rudes et il arrive souvent que des pressions s'exercent sur une partie ou l'autre (c'est le cas lors du premier concile du Vatican) ou que des tactiques ou des stratégies font violence à la libre discussion. C'est le cas aussi, par exemple, lors de l'assemblée d'Éphèse qui est passée à

l'histoire comme le «brigandage d'Éphèse» où les deux parties n'avaient pas eu l'opportunité de se faire entendre et où des violences furent exercées sur l'une des parties. C'est le cas également dans certains conciles pontificaux médiévaux. Les discussions et les échanges entre les membres du concile qui étaient caractéristiques de telles assemblées tendaient même alors à disparaître. Ainsi, l'*Ordinatio* qui nous décrit les travaux du deuxième concile de Lyon ne rapporte aucune intervention des évêques dans l'*aula*, mais seulement la lecture de la constitution papale. La situation était bien différente à Florence, quelques années plus tard. Ce concile, qui avait été conçu dès le début comme un concile d'union, a permis quinze bons mois d'échanges et de débats conduits dans les deux langues entre les parties et une véritable rencontre entre Orient et Occident.

Le concile Vatican II se présente pour sa part comme la plus grande assemblée mondiale. À titre de comparaison, en 1965, l'Assemblée générale des Nations Unies ne comptait que 113 membres alors que l'Assemblée conciliaire en comptait pour sa part près de 2300. Seule l'Assemblée populaire de Chine, à la même époque, comptait un nombre équivalent de membres, mais, toujours suivant le jugement des politologues qui s'intéressent au fonctionnement des assemblées délibérantes et aux transformations (réformes) consenties et non violentes des institutions, l'Assemblée populaire de Chine, environ 3000 délégués, est davantage une assemblée applaudissante qu'une assemblée délibérante. À Vatican II, la discussion a été libre, sans la pression des princes ou des pouvoirs séculiers, même si l'on doit admettre, d'une part, la pression que pouvait parfois créer sur l'assemblée la

présence des observateurs non-catholiques, l'opinion publique, au moins à certains moments, les manœuvres des uns et des autres, le calendrier parfois serré imposé aux débats et quelques interventions pontificales. Tous les pères ont néanmoins pu s'exprimer librement, malgré les limites imposées par le règlement. Ils le firent dans les milliers d'interventions données *in aula* au cours des 168 congrégations générales que compte le concile Vatican II et, de manière privilégiée, dans les discussions menées dans les diverses commissions.

Au final, le concile Vatican II a laissé dans l'opinion publique une image de l'Église comme lieu de discussion, de confrontation et d'échange. En effet, à travers l'activité conciliaire, l'Église est mise en scène; elle se donne à voir; elle fournit d'elle-même une représentation et ceux qui la regardaient à travers cette manifestation, observateurs et journalistes, ont construit des représentations de ce qu'était l'Église catholique : l'Église considérée comme un lieu d'échange, comme espace de libre discussion et de débats; lieu d'affrontement de positions innovatrices et des positions défensives et plus étroites<sup>2</sup>.

C'est ainsi que les catholiques, dont la plupart n'ont pas lu les textes conciliaires, ont réappris ce qu'était l'Église à partir de sa mise en scène conciliaire et des représentations que leur fournissaient les médias. Au terme de ces quatre années d'assises conciliaires, leur compréhension de l'Église était modifiée et leurs conceptions de ce qu'est un pape, un évêque, un laïc, un

---

<sup>2</sup> Pour une première approche, on verra l'étude convaincante de Charles-Étienne GUILLEMETTE, « Les représentations de Vatican II dans les quotidiens francophones du Québec en 1963. Élaboration d'une culture conciliaire », mémoire de maîtrise, Université Laval, 2003.

protestant, un non chrétien, etc. avaient considérablement évolué. Cela ne venait pas simplement des textes conciliaires, ni de leur expérience du concile, mais des nouvelles représentations que cet événement mettait en circulation. C'est ainsi que le catholique moyen espérait retrouver ensuite dans la réalité de sa paroisse et de son diocèse une figure de l'Église qui correspondait à ces représentations de l'Église véhiculées par l'événement conciliaire. C'est pourquoi on a cherché, après le concile, à mettre en pratique cette réalité du dialogue dans l'Église, à travers des conseils, des forums, des synodes, etc. De fait, le concile qui avait été une expérience de dialogue et d'échange encourageait la création de conseils de tous ordres et la reviviscence des synodes.

Tout un travail reste à faire à mon sens sur les représentations générées par l'événement conciliaire lui-même et ce travail n'est possible que si l'on prend au sérieux non seulement les textes conciliaires eux-mêmes, le déroulement du concile et l'expérience des Pères, mais aussi les représentations transmises et amplifiées par les médias qui constituent, pour l'ensemble des fidèles, le plus puissant médiateur culturel à l'origine du processus de réception. En somme, de puissantes et efficaces leçons d'ecclésiologie, si l'on peut parler ainsi, ont été données pendant quatre ans, non pas dans les chaires de théologie et les universités, mais dans les médias (il faut dire qu'on y trouvait bon nombre de théologiens) qui couvraient l'événement. Du reste, ces représentations ne sont pas loin de l'expérience du concile faite par les Pères et consignée dans leurs carnets personnels, et elles renvoient la plupart du temps aussi bien à l'événement conciliaire qu'à ses textes.



## 2. L'enseignement de Vatican II en matière de dialogue

Parmi les concepts utilisés pour décrire le rapport spécifique entre les fidèles dans l'Église et les rapports de l'Église avec le monde et avec les autres croyants, Vatican II va souvent avoir recours à celui de «dialogue», lequel doit intervenir entre tous les membres du peuple de Dieu. Le terme «dialogue» revient à 28 reprises dans les textes de Vatican II (12 occurrences dans le décret *UR* sur l'œcuménisme, 6 dans la constitution *GS*, à nouveau 6 dans le décret *AG*, 2 emplois dans *GE*, et finalement une occurrence dans *OTet DH*). Certes, il ne s'agit pas du concept le plus utilisé dans les textes de Vatican II, mais il appartient néanmoins au lexique spécifique de Vatican II. En effet, le terme *dialogus* ne revient qu'à deux autres reprises dans les actes des 20 autres conciles œcuméniques de l'histoire (au concile de Constance). J'y reviendrai plus, loin, cette première statistique est cependant trompeuse, car l'idée de dialogue est rendue par plusieurs autres concepts, notamment par celui de *colloquium* (33 occurrences).

Spécifiquement, ce dialogue (*colloquium*) doit intervenir entre l'évêque et ses prêtres, non seulement de manière informelle, mais il doit avoir pour objet la pastorale et doit avoir lieu à date fixe comme l'indique *CD 28* : «Que l'évêque veuille donc, pour promouvoir toujours davantage le service des âmes, appeler ses prêtres à un dialogue avec lui, et aussi en commun avec d'autres. Ce dialogue porterait surtout sur la pastorale; il aurait lieu non seulement quand l'occasion s'en présente, mais, dans la mesure du possible, à des dates fixes.» Ce dialogue doit donc, d'une certaine manière, être institutionnalisé.

Ainsi, l'enseignement de Vatican II ne se limitera pas à brandir le concept de dialogue à la manière d'un hochet que l'on agite devant un enfant dans le but de l'amuser ou de le calmer. D'une part, on spécifie au moyen d'actions concrètes (verbes), en quoi consiste le dialogue. Il renvoie au devoir des membres de l'Église d'exprimer leur avis et la nécessité corrélative pour les pasteurs d'écouter et de prendre conseil. On a donc affaire ici à trois actions qui donnent un contenu concret au dialogue : exprimer son avis, écouter, prendre conseil. Le devoir d'écoute est pour la première fois présenté dans le n° 27 de *Lumen gentium*, consacré à la fonction de gouvernement de l'évêque. Cet énoncé connaît sa réciproque dans le devoir qu'ont les laïcs de « manifester leur sentiment en ce qui concerne le bien de l'Église<sup>3</sup>. » Par la suite, reprenant la question du *munus regendi* des évêques, *Christus Dominus* leur rappelle la nécessité d'écouter leurs prêtres afin de progresser vers une pastorale d'ensemble dans le diocèse.

Vatican II met donc en avant des pratiques (actions) et des institutions pour rendre possible ce dialogue qu'il veut promouvoir. Cela se vérifie à nouveau dans le décret *Presbyterorum ordinis* :

Qu'ils [les évêques] sachent les [les prêtres] écouter volontiers, les consulter même, et parler avec eux de ce qui concerne les exigences du travail pastoral et le bien du diocèse. Pour que cela devienne effectif, on établira, de la manière la plus adaptée aux conditions et aux besoins actuels, une commission ou sénat de prêtres dont

---

<sup>3</sup>LG 37. Ce droit et ce devoir de tous les fidèles de donner leur opinion est reprise au canon 212 §2 du *Codex* de 1983.

le droit devra déterminer la structure et le fonctionnement : représentant le presbyterium, cet organisme sera en mesure d'aider efficacement l'évêque de ses conseils pour le gouvernement du diocèse.

Dans ce passage, le terme dialogue ne se retrouve pas. Pourtant, la réalité s'y rencontre à travers les termes «écouter» (*audiant*), «consulter» (*consultant*), «parler avec eux» (*cum eiscolloquantur*), trois pratiques constitutives du dialogue.

La même règle s'applique aux curés qui doivent prendre conseil auprès de leur « vicaire » (CD 30) alors que le devoir d'écoute incombe aussi aux dicastères romains (CD 10) «les Pères du Concile estiment très utile que ces mêmes Dicastères entendent (*audiant*) davantage des laïcs, réputés pour leurs qualités, leur science et leur expérience, en sorte que ces laïcs aussi jouent dans les affaires de l'Église le rôle qui leur revient.»

On va donc ici bien au-delà de l'affirmation de principe puisque l'on décrit à l'aide de plusieurs verbes le rapport que doivent entretenir les évêques et les prêtres et que l'on suggère des formes institutionnelles permettant la réalisation de cette écoute.

À un autre niveau, un dialogue s'établira entre les prêtres et les laïcs. C'est ainsi que l'on recommande que, «en dialogue constant avec les laïcs (*Continuo cum laicis institutocolloquio*), ils rechercheront attentivement les formes les plus capables de rendre l'action apostolique plus fructueuse; ils développeront l'esprit d'unité au sein même de l'association aussi bien qu'entre elle et les autres.» (AA 25) Le décret *Presbyterorum ordinis* (PO 9) le souligne également : «Ils [les prêtres] doivent écouter (à nouveau *audiant*) volontiers les laïcs, tenir compte fraternellement

de leurs désirs, reconnaître leur expérience et leur compétence dans les différents domaines de l'activité humaine, pour pouvoir avec eux lire les signes des temps. Éprouvant les esprits pour savoir s'ils sont de Dieu».

Le dialogue dans l'Église doit s'établir aussi entre générations («Les adultes auront soin d'engager avec les jeunes des dialogues amicaux – *amicale colloquium* – qui permettent aux uns et aux autres, en dépassant la différence d'âge, de se connaître mutuellement et de se communiquer leurs propres richesses.» AA 12) ou entre personnes ayant des options politiques différentes qui doivent, «dans un dialogue sincère (*coloquiosincero*) chercher à s'éclairer mutuellement» (GS 43). Enfin, le but assigné au dialogue est, comme nous l'avons vu, la recherche de la vérité, ce qui est affirmé fortement dans la Déclaration sur la liberté religieuse : «Mais la vérité doit être cherchée selon la manière propre à la dignité de la personne humaine et à sa nature sociale, à savoir par une libre recherche, avec l'aide du magistère, c'est-à-dire de l'enseignement, de l'échange et du dialogue (*communicationisatquedialogi*) par lesquels les uns exposent aux autres la vérité qu'ils ont trouvée ou pensent avoir trouvée, afin de s'aider mutuellement dans la quête de la vérité (DH 3). Enfin, le dialogue connaît son achèvement dans la construction d'une «communauté des personnes.» : «Toutefois dialogue fraterneldes hommes (*fraternumhominumcolloquium*) ne trouve pas son achèvement à ce niveau, mais plus profondément dans la communauté des personnes et celle-ci exige le respect réciproque de leur pleine dignité spirituelle. (GS 23)

Cette structure relationnelle présentée à l'aide du concept de dialogue (*dialogus, colloquium*), se retrouve

d'abord dans la liturgie (SC 33) et cette forme de relation structure la révélation ou la relation entre Dieu et l'humanité, comme nous l'enseigne *Dei Verbum*(DV 2) : «Ainsi par cette révélation, provenant de l'immensité de sa charité, Dieu, qui est invisible, s'adresse (*alloquitur*) aux hommes comme à des amis, et converse (*conversatur*) avec eux pour les inviter à entrer en communion avec lui et les recevoir en cette communion.»

Ainsi, l'Église est appelée à adopter les mœurs de Dieu, lui qui s'adresse aux hommes comme à des amis et qui converse avec eux. Si les pratiques de l'Église ne s'enracinent pas à cette profondeur et si elles ne tiennent qu'à des options stratégiques ou à une mode passagère, elles risquent toujours d'être remises en cause et abandonnées. Aussi, les conversions d'attitudes, de pratiques et de mentalité exigées par le concile Vatican II doivent s'enraciner à cette profondeur et doivent reposer sur des fondements spirituels adéquats. Autrement, elles n'auront que le caractère de mode passagère, au mieux de prescriptions extérieures et non pas de loi interne qui inspire l'action des chrétiens et de l'Église.

Cette dimension foncièrement dialogale du rapport entre Dieu et l'humanité est reprise au n° 25 de *Dei Verbum* qui enseigne que «la prière, [...], doit accompagner la lecture de la Sainte Écriture pour que s'établisse un dialogue (*colloquium*) entre Dieu et l'homme, car 'c'est à lui que nous nous adressons quand nous prions; c'est lui que nous écoutons, quand nous lisons les oracles divins' (Ambroise, *Les devoirs des ministres*, liv. I, 20, 88).» Dans le même sens, la Constitution *Gaudium et spes* précisera que «Cette invitation que Dieu adresse à l'homme de dialoguer (*colloquium*) avec Lui commence avec l'existence humaine.

Car, si l'homme existe, c'est que Dieu l'a créé par amour et, par amour, ne cesse de lui donner l'être; et l'homme ne vit pleinement selon la vérité que s'il reconnaît librement cet amour et s'abandonne à son Créateur. Mais beaucoup de nos contemporains ne perçoivent pas du tout ou même rejettent explicitement le rapport intime et vital qui unit l'homme à Dieu.» (GS 19) Cette forme relationnelle structurante pour la personne humaine et qui construit le chrétien a donc un fondement théologique.

Ce n'est qu'une fois que l'on a située à cette profondeur spirituelle et théologique l'invitation au dialogue qui traverse tout l'enseignement conciliaire que l'on peut passer du rapport entre Dieu et l'humanité au rapport entre les personnes dans l'Église et au rapport entre l'Église et les autres. C'est d'ailleurs cet enchaînement logique que nous propose le Décret *Ad gentes* : «Le Christ lui-même a scruté le cœur des hommes, et les a amenés par un dialogue (*colloquio*) vraiment humain à la lumière divine; de même ses disciples, profondément pénétrés de l'Esprit du Christ, doivent connaître les hommes au milieu desquels ils vivent, engager conversation avec eux (*conversentur cum eis*), afin qu'eux aussi apprennent dans un dialogue (*dialogo*) sincère et patient, qu'elles richesses Dieu, dans sa munificence, a dispensées aux nations; ils doivent en même temps s'efforcer d'éclairer ces richesses de la lumière évangélique, de les libérer, de les ramener sous l'autorité du Dieu Sauveur.» (AG 11) De l'action du Christ, on passe à celle de ses disciples et le chaînon qui lie les deux est un comparatif «de même («*Sicut ipse Christus... itaeiusdiscipuli*»). C'est donc l'attitude et la pratique du Christ qui doit, ultimement guider et inspirer celle des disciples du Christ.

Cette relation de Dieu avec les hommes devient ainsi fondatrice de la relation entre les personnes à l'intérieur de l'Église (nous l'avons vu) et de la relation entre Église et le monde (*GS* 3, 40; *PO* 12; *CD* 13). C'est là un autre chapitre où le terme dialogue est mis à contribution. Le terme dialogue, utilisé à 12 reprises dans le décret sur l'œcuménisme, fonde également les nouvelles relations avec les chrétiens séparés et avec les non-chrétiens (*GS* 92; *AG* 16, 34, 41; *NA* 2, 3, 4; *GE* 11), sans oublier les incroyants et les hommes de bonne volonté (*AA* 14), et avec la culture.

À ce chapitre, le concile Vatican II a permis de réaliser un énorme bond en avant et j'oserais dire que l'un des grands acquis de Vatican II, c'est d'avoir permis à l'Église catholique de repenser ses rapports avec les autres chrétiens et avec les autres croyants. Ces nouveaux rapports s'expriment notamment au plan du vocabulaire utilisé pour parler des autres et pour décrire les relations que l'on entretient avec eux. C'est ainsi qu'il a appris aux catholiques à regarder et à désigner les autres autrement. D'abord, il a conduit – jusque dans la liturgie – à appeler frères séparés ceux qu'on désignait jadis d'hérétiques et de schismatiques, à considérer comme croyants ceux que l'on désignait auparavant comme païens, impies, peuple déicide ou mécréants, à voir des hommes de bonne volonté dans ces personnes qui, bien que n'adhérant pas au catholicisme, recherchent aussi le bien commun et la réussite du monde.

La liturgie réformée, fidèle à l'enseignement du concile Vatican II, témoigne de cette nouvelle manière de nous rapporter aux autres. Je me contenterai ici que d'un exemple tiré de la grande prière litanique du Vendredi Saint:

<p><i>Prions</i> aussi pour les <u>hérétiques</u> et les <u>schismatiques</u>, afin que Dieu notre Seigneur les arrache à toutes leurs erreurs et qu'il daigne les <u>ramener au sein de notre sainte mère, l'Église catholique et apostolique</u>.</p> <p>- Dieu tout-puissant et éternel, qui sauvez tous les hommes, et ne voulez pas qu'aucun ne périsse, jetez un regard sur ces âmes, séduites par les ruses du démon; faites qu'elles <u>renoncent à la perversité de l'hérésie</u>; que leurs <u>cœurs égarés</u> se <u>repentent</u> et <u>retournent</u> à l'unité de votre vérité.</p>	<p>Prions pour tous nos <u>frères qui croient en Jésus-Christ</u> et s'efforcent de conformer leur vie à la vérité: Demandons au Seigneur notre Dieu de les rassembler et de les garder dans l'unité de son Église.</p> <p>- Dieu éternel et tout puissant, toi qui rassembles ce qui est dispersé, et qui fais l'unité de ce que tu rassembles, regarde avec amour l'Église de ton Fils: Nous te prions d'unir dans la totalité de la foi et par le lien de la charité tous les hommes <u>qu'un seul baptême a consacrés</u>. Par...</p>
---	---

La prière du missel de 1962 (remis récemment en usage sous la désignation de «forme extraordinaire») porte un regard dépréciatif sur les autres chrétiens. Rien dans cette prière qui ne fasse allusion à la communion conservée avec les frères chrétiens (nous retrouvons à nouveau le langage de la fraternité), rien non plus sur les biens spirituels conservés en dehors des limites visibles de l'Église catholique: la parole de Dieu écrite, la vie de la grâce, la foi, l'espérance et la charité, d'autres dons intérieurs du Saint-Esprit et d'autres éléments visibles, comme l'enseigne le concile. Alors qu'on insistait jadis sur ce qui séparait et opposait, on insiste désormais sur ce que l'on a en commun et sur ce qui nous unit, la foi au Christ et l'unique baptême.



À ce chapitre aussi, le lexique de Vatican II se distingue de celui que l'on retrouve dans les actes des autres conciles et la différence n'est pas que sémantique. Ici encore, on retrouve les termes caractéristiques que l'on a rencontrés plus haut : dialogue, collaboration<sup>4</sup>, coopération, etc. En effet, ce regard neuf a affecté non seulement la liturgie, mais également la catéchèse et la prédication, comme nous l'indiquent le Décret *Unitatisredintegratio*<sup>5</sup>, la Déclaration *Nostraaetate*<sup>6</sup> et la Constitution *Lumen gentium*<sup>7</sup>. Elle affecte également la vie de l'Église toute entière en raison du travail en commun, les entreprises multiples et les collaborations dans divers domaines entre catholiques et non-catholiques<sup>8</sup>, alors que l'on avait privilégié surtout,

---

<sup>4</sup> On retrouve le terme en AA 27; UR 4, 12 (collaboration avec les autres chrétiens et les frères séparés); AA 27, NA 2 (avec les non-chrétiens).

<sup>5</sup> «S'il arrive donc, par suite des circonstances, que dans les mœurs, la discipline ecclésiastique, ou même dans la manière d'énoncer la doctrine (qu'il faut distinguer avec soin du dépôt de la foi) telles réformes n'aient pas été observées attentivement, il faut les remettre en vigueur en temps opportun avec la droiture qui convient.» (Ur 6).

<sup>6</sup> «Que tous donc aient soin, dans la catéchèse et la prédication de la parole de Dieu, de n'enseigner quoi que ce soit qui ne soit conforme à la vérité de l'Évangile et à l'esprit du Christ.» (NA 4).

<sup>7</sup> On verra le chapitre VIII sur la Vierge Marie : «Par l'étude, menée sous la direction du magistère, de la sainte Écriture, des saints Pères, des docteurs et des liturgies de l'Église, ils doivent expliquer correctement le rôle et les privilèges de la bienheureuse Vierge: tout est tourné vers le Christ, source exclusive de la vérité, de la sainteté et de la dévotion. Dans leurs paroles, ou leurs actions, ils doivent éviter avec soin tout ce qui pourrait induire en erreur les frères séparés, ou n'importe quelle autre personne, au sujet de la véritable doctrine de l'Église.» (Lg 67)

<sup>8</sup> Sur la collaboration entre catholiques et chrétiens non catholiques, voir Ur 4 («De la même manière, ces Communautés viennent à collaborer plus largement à toutes sortes d'entreprises qui, selon les exigences de toute conscience chrétienne, contribuent au bien commun.») et 12, tout le numéro étant consacré à la collaboration, notamment dans le

jusque-là, un développement parallèle, parfois presque en régime d'apartheid. Les diverses dimensions du dialogue œcuménique et du dialogue interreligieux, dialogue de vie, dialogue des œuvres, dialogue spirituel et dialogue théologique indiquent à quel point, ce sont toutes les dimensions de la vie chrétienne qui sont touchées. C'est donc tout le rapport aux autres – attitude, langage, travail et vie en commun – qui est affecté par cet enseignement.

À ce chapitre, on ne s'est pas contenté de beaux discours. On a développé des pratiques et on a mis sur pied des institutions. Les nouveaux organismes curiaux créés au cours du concile ou immédiatement après et en dépendance du concile nous orientent dans la même

---

domaine social, avec les frères séparés : «Que tous les Chrétiens, face à l'ensemble des nations, confessent leur foi en Dieu un et trine, [...] et par un commun effort, dans une estime mutuelle, qu'ils rendent témoignage à notre espérance qui ne sera confondue. Étant donné qu'aujourd'hui la collaboration est tout à fait en cours dans le domaine social, tous les hommes sans exception sont appelés à cette œuvre commune, mais surtout ceux qui croient en Dieu, et, en tout premier lieu, tous les Chrétiens, à cause même du nom du Christ dont ils sont ornés. La collaboration de tous les Chrétiens exprime vivement l'union déjà existante entre eux, et elle met en plus lumineuse évidence le visage du Christ Serviteur. Cette collaboration, déjà établie en beaucoup de pays, doit être sans cesse accentuée, là surtout où l'évolution sociale ou technique est en cours, soit en faisant estimer à sa valeur la personne humaine, soit en travaillant à promouvoir la paix, soit en poursuivant l'application sociale de l'Évangile, ou par le développement des sciences et des arts dans une atmosphère chrétienne, ou encore par l'apport de remèdes de toute sorte contre les misères de notre temps, par exemple la faim et les calamités, l'ignorance et la pauvreté, la crise du logement et l'inégale distribution des richesses. Par cette collaboration, tous ceux qui croient au Christ peuvent facilement apprendre comment on peut mieux se connaître les uns les autres, s'estimer davantage et préparer la voie à l'unité des Chrétiens.»

direction : le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens (1960), le Secrétariat pour les non-croyants (1964), le Secrétariat pour les religions non-chrétiennes, etc.

De plus, les pratiques évangélisatrices et missionnaires ou la manière d'entrer en relation avec les non chrétiens ont beaucoup évolué au cours des décennies qui ont suivi le concile. Il n'en demeure pas moins important cependant de revisiter l'enseignement de Vatican II à ce chapitre, en particulier celui présenté par le Décret *Christus Dominus* qui concerne la manière de proposer la doctrine chrétienne, question qui fait directement écho au discours inaugural de Jean XXIII.

Les évêques doivent proposer la doctrine chrétienne d'une façon adaptée aux nécessités du moment, c'est-à-dire en répondant aux difficultés et questions qui angoissent le plus les hommes; [...] – on voit bien qu'il s'agit d'une forme dialogale d'entrer en relation.

Puisqu'il appartient à l'Église d'engager le dialogue (*colloquium*) avec la société humaine au sein de laquelle elle vit (*Ecclesiam suam*), c'est au premier chef la tâche des évêques d'abord d'aller aux hommes et de demander et promouvoir le dialogue (*colloquia*) avec eux. Ce dialogue de salut (*salutis colloquia*), si l'on veut qu'y soient toujours unies la vérité à la charité, l'intelligence à l'amour, il faut qu'il se distingue par la clarté du langage en même temps que par humilité et la bonté, par une prudence convenable alliée pourtant à la confiance: celle-ci, favorisant l'amitié, unit naturellement les esprits (*Ecclesiam suam*). (CD 31)

Ce concept de dialogue mis en avant par Paul VI et développé à travers divers cercles concentriques dans son

encyclique *Ecclesiam suam* est également utilisé pour décrire les relations qui doivent prévaloir dans le monde réconcilié (GS 56, 68, 90, 92), si bien qu'elles participent au témoignage de l'Église dans le monde. En effet, c'est en réalisant dans sa propre vie l'échange et le dialogue que l'Église peut se présenter au monde « comme le signe de la fraternité. » (GS 92) : « l'Église apparaît comme le signe de cette fraternité qui rend possible un dialogue loyal et le renforce. » L'importance de ce type de rapport est tel que le concile presse les laïcs (AA 29 et 31), les séminaristes (OT 19) et les jeunes (GE 1, 8) de se former au dialogue.

Par ailleurs, une étude visant à préciser les relations entre les personnes dans l'Église et qui se limiterait à repérer le terme dialogue dans les textes de Vatican II s'arrêterait au milieu du chemin. Il faut mettre en relation ce terme avec tant d'autres concepts voisins qui représentent un lexique propre et caractéristique de ce concile. Ainsi le verbe *collaborare* ou le substantif *collaboratio*, dont on trouve 25 occurrences dans les Actes de Vatican II, ne se retrouvent dans aucun autre texte des 20 conciles précédents<sup>9</sup>. Quant à eux, les termes *cooperatio*, *cooperator*, *cooperator* sont utilisés respectivement 55, 29 et 55 fois dans les textes de Vatican II contre seulement 2, 5 et 10 fois dans les actes de tous les autres conciles qui le précèdent. On pourrait poursuivre ainsi la démonstration. Certes, ces termes ne sont pas toujours utilisés pour décrire les relations des fidèles du Christ entre eux, mais ils le sont fréquemment dans le cadre des enseignements du concile dans ce domaine. Ainsi, les prêtres sont présentés comme les coopérateurs des évêques (le terme est utilisé à deux

---

<sup>9</sup> On consultera le *Thesaurus conciliorum oecumenicorum et generalium Ecclesiae catholicae, Series A – Formae*, Turnhout, Brepols, 1996.

reprises dans *Lumen gentium*<sup>28</sup> avant d'être repris dans les décrets *Christus Dominus* aux n<sup>os</sup> 27, 28, 29, 30 et 34 – 6 occurrences – et *Presbyterorum ordinis* – 3 occurrences)<sup>10</sup>. Là où l'on trouvait précédemment des rapports d'inégalité et de subordination, on trouve plus fréquemment dans les textes de Vatican II des rapports plus horizontaux. On retrouverait le même vocabulaire lorsqu'il s'agit de traiter des rapports entre les laïcs et les prêtres ou entre les religieux et les autres membres de l'Église.

Une étude plus fine montrerait que ces termes forment un champ sémantique et que la présence de l'un d'entre eux appelle la présence des autres. Par exemple, le n<sup>o</sup> 7 de *Presbyterorum ordinis* qui présente les relations entre les évêques et les prêtres utilise le terme coopération et fait également appel aux termes conseiller, conseil, écoute, consultation, dialogue, etc.

### 3. Vatican II comme expérience de dialogue global

En plus de se réaliser comme expérience de dialogue et de traiter du dialogue, le concile Vatican II se donne pour objectif d'entrer en dialogue avec les autres. Cela est relativement neuf, même si des tentatives avaient été faites au cours des siècles, au moins à l'adresse des orthodoxes et

---

<sup>10</sup> Le terme revient fréquemment pour décrire les relations entre l'évêque et les prêtres, on dira que les prêtres sont les «coopérateurs avisés de l'ordre épiscopal»; que «l'évêque, ..., doit considérer les prêtres, ses coopérateurs, comme des fils...» *LG* 28; que les prêtres sont «les coopérateurs prudents de l'ordre épiscopal» *CD* 28; et *CD* 27 les mentionne en premier lieu «parmi les coopérateurs de l'évêque dans le gouvernement du diocèse». Le même terme, «coopération» définit également les liens entre les prêtres eux-mêmes et la participation des laïcs à l'apostolat des pasteurs (*LG* 33).

des protestants : on pense aux deux conciles d'union (Lyon II et Ferrare-Florence) où les Grecs ont réellement siégés au concile comme participant aux discussions<sup>11</sup>. On se rappelait aussi que les hussites étaient venus au concile de Bâle, en 1433. On pense aussi à l'espoir d'une participation des réformés au concile de Trente. C'est d'ailleurs pour faciliter cette participation que l'on tint le concile dans une ville située en territoire impérial, plutôt qu'en territoire romain. Toutefois, toutes les démarches en ce sens n'ont pas été couronnées de succès et le rêve de l'Empereur de tenir un concile d'union n'eut pas de suite. Certes, les protestants, qui avaient soumis des conditions à leur venue au concile et bénéficié de saufconduits y étaient venus en 1551-1552 (les délégués de l'Électeur de Brandebourg, du duc de Wurtemberg, de l'électeur de Saxe et de la ville impériale de Strasbourg) mais on s'était contenté de les écouter poliment ; il n'y eut pas de dialogue<sup>12</sup>.

À Vatican I, Pie IX avait bien adressé, le 8 septembre 1868, une invitation aux orthodoxes orientaux les invitant à revenir à l'Église catholique et à participer au concile. Il avait étendu cette invitation aux protestants dans une lettre du 13 septembre, mais cela n'eut pas de suite, notamment en raison de la forme maladroite de cette invitation qui

---

<sup>11</sup>Il y aurait eu un précédent, soit la participation d'un observateur grec, le théologien Nectaire, au troisième concile du Latran en 1179.

<sup>12</sup>Sur le sujet, voir *Le concile de Trente 1551-1563*, dans G. Dumeige (dir.), *Histoire des conciles œcuméniques*, tome XI, Paris, Fayard, 2005 (1<sup>e</sup> édition, 1985), en particulier «Les conditions des Protestants pour le concile», p. 18 et H. Jedin, «Invitation des protestants», dans *Crise et dénouement du Concile de Trente 1562-1563*, Paris, Desclée, 1962, p. 23 et K. Schatz, «La fase centrale del concilio – I protestanti a Trento», dans *Storia dei concili. La Chiesa nei suoi punti focali*, Bologna, EDB 1999 (original allemand 1997), p. 179-182.

alimenta plutôt la défiance à l'égard du concile plutôt que l'envie d'y participer. Ceux-ci étaient invités à venir s'expliquer, discuter et recevoir des réponses à leur question. Ainsi, depuis le Schisme de 1054, l'Église avait toujours gardé dans sa mémoire la nostalgie de l'unité et, malgré plusieurs maladroites et malentendus, avait toujours souhaité la réouverture du dialogue avec les chrétiens des autres Églises chrétiennes.

Là où les autres conciles modernes avaient échoué, Vatican II devait réussir. Ainsi, après plusieurs mois de consultation et d'efforts intenses de préparation, malgré des absences remarquées, en particulier celle des représentants du Patriarcat de Constantinople, se retrouvaient à Rome, en plus des délégués du Conseil œcuménique des Églises, des observateurs de plusieurs Églises orientales, notamment ceux du patriarcat de Moscou, et de la plupart des Églises protestantes : ceux de la communion anglicane, de la Fédération luthérienne mondiale, de l'Alliance réformée mondiale, du Conseil méthodiste mondial et des congrégationalistes, etc<sup>13</sup>. D'abord au nombre de 54, lors de la première session du concile, leur nombre ne cessa de croître pour dépasser la centaine, lors de la dernière session. Il s'agissait de la première rencontre de délégués non catholiques avec le pape. Devant un tel spectacle, il n'y a pas que le cardinal Bea qui s'exclama «c'est un miracle». Les observateurs eux-mêmes gardèrent un souvenir ému de cette expérience qui les transforma, comme en fait foi les nombreux journaux publiés par ces observateurs.

---

<sup>13</sup>Au total, 30 Églises (fédérations, communion, alliance ou conseil mondial) ont compté des observateurs à Vatican II, ce à quoi on doit ajouter les représentants du Conseil œcuménique des Églises.

De même, Vatican II va tenter un dialogue avec le monde moderne. Comme le précise l'introduction de la constitution *Gaudium et spes*, «après s'être efforcé de pénétrer plus avant dans le mystère de l'Église, le deuxième Concile du Vatican n'hésite pas à s'adresser maintenant, non plus aux seuls fils de l'Église et à tous ceux qui se réclament du Christ, mais à tous les hommes. À tous il veut exposer comment il envisage la présence et l'action de l'Église dans le monde d'aujourd'hui.» Le destinataire du concile n'est donc plus les seuls fils de l'Église, ni même tous ceux qui se réclament du Christ, mais tous les hommes de bonne volonté. Projet ambitieux, certes, qui est mené, non plus cette fois à partir de la méthode controversiste utilisée à l'époque de la Réforme, mais à partir d'une nouvelle forme d'apologétique. La même introduction précise : «le Concile, témoin et guide de la foi de tout le Peuple de Dieu rassemblé par le Christ, ne saurait donner une preuve plus parlante de solidarité, de respect et d'amour à l'ensemble de la famille humaine, à laquelle ce peuple appartient, qu'en dialoguant (*colloquium*) avec elle sur ces différents problèmes, en les éclairant à la lumière de l'Évangile, et en mettant à la disposition du genre humain la puissance salvatrice que l'Église, conduite par l'Esprit-Saint, reçoit de son Fondateur.»

Le concile va alors se mettre à la recherche d'une nouvelle forme de discours, recherche longue et laborieuse qui aboutira à ce qu'on a appelé alors la lecture des signes des temps. Les Pères voudront prendre pour point de départ, non pas la doctrine, mais les aspirations, les interrogations, les quêtes du genre humain qui s'interroge devant les mutations profondes qu'il constate. Affronté à ces mutations, l'homme demeure perplexe et se retrouve



dans une situation de déséquilibre, pour ainsi dire. Inquiet, il s'interroge, cherche le sens et sa voie. À partir de ce lieu, son interrogation, sa perplexité ou son inquiétude, l'Église voudra lui adresser une parole : «Marqués par une situation si complexe, un très grand nombre de nos contemporains ont beaucoup de mal à discerner les valeurs permanentes; en même temps, ils ne savent comment les harmoniser avec les découvertes récentes. Une inquiétude les saisit et ils s'interrogent avec un mélange d'espoir et d'angoisse sur l'évolution actuelle du monde. Celle-ci jette à l'homme un défi; mieux, elle l'oblige à répondre.» (GS 4, 5)

Le projet de dialogue se réalise également à travers les divers messages adressés à plusieurs groupes à la fin du concile.

Le dialogue global que voulait poursuivre l'Église avec le monde, les chrétiens non-catholiques, les croyants d'autres religions et les non croyants l'a conduit à établir de nouveaux organismes qui prendraient en charge ce dialogue envisagé par le concile. Je pense en particulier au Secrétariat pour les non-croyants (1964) qui est devenu par la suite le Conseil pontifical pour la culture et la Commission pontificale Justice et paix (1967). La création de ces nouveaux organismes révèle l'orientation qui se dégage de l'enseignement du concile qui s'intéressait à repenser la présence et l'action de l'Église catholique dans un monde qui changeait ou qui, en raison de la dilatation des frontières du monde et du pluralisme convictionnel et religieux qui le marquait de plus en plus, ne pouvait plus se penser en termes de cité catholique ou de chrétienté.

Toutefois, la création de nouveaux organismes, si essentielle qu'elle puisse être, n'est pas en elle-même suffisante car la réussite du dialogue doit nouer ensemble

attitudes, pratiques, institutions et mentalité. De nouvelles pratiques et des mentalités renouvelées (*novus habitus mentis*) s'acquièrent notamment par la formation. À ce chapitre, le concile comporte deux indications. La première se trouve dans le Décret *Optatamtotius* au n<sup>os</sup>15 et 19. D'une part, après avoir donné quelques indications sur la formation philosophique des séminaristes, qui doit notamment tenir compte «des recherches philosophiques plus récentes, notamment de celles qui exercent la plus grande influence dans chaque pays, ainsi que du progrès scientifique moderne», ce passage se conclut ainsi : «s'ils connaissent bien la mentalité de leur siècle, les séminaristes seront ainsi convenablement préparés au dialogue avec leurs contemporains<sup>30</sup>.» Un peu plus loin, la même préoccupation revient : «Que donc, d'une manière générale, on développe chez les séminaristes les aptitudes voulues qui favorisent grandement le dialogue avec les hommes, telles que la capacité d'écouter les autres et de s'ouvrir, en esprit de charité, aux diverses situations humaines<sup>43</sup>.» (OT 19)

Le Décret *Apostolicamactuositatem* abordera, lui aussi, la question de la formation au dialogue dans sa section sur l'adaptation de la formation des laïcs, rappelant que, «en ce qui concerne l'apostolat d'évangélisation et de sanctification, les laïcs doivent être spécialement préparés à

---

<sup>30</sup> Cf. Paul VI, encycl. *Ecclesiam suam*, 6 août 1964: AAS, LVI, 1964, p. 637 s.

<sup>43</sup> Paul VI, encycl. *Ecclesiam suam*, 6 août 1964: AAS, LVI, 1964, *passim*, surtout pp. 635 s. et 640 s.

engager le dialogue avec les autres, croyants, ou non-croyants, afin de manifester à tous le message du Christ<sup>5</sup> .»

On voit tout de suite le défi que cela représente d'entrer dans cette mentalité nouvelle et quelle conversion suppose la prise au sérieux de Vatican II en matière de relations avec les autres. Je ne suis pas sûr qu'à ce chapitre le compte y soit, cinquante ans après Vatican II.

#### 4. Un dialogue dans la tradition

Le concile Vatican II ne peut se comprendre en dehors du dialogue qu'il établit avec ce qui le précède, notamment les débats engagés depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle sur les rapports entre l'Église et l'État, les autres traditions chrétiennes, la science et la philosophie modernes et, plus globalement avec la culture contemporaine. L'Église catholique avait produit un corpus doctrinal important sur toutes ces questions et les Pères, en élaborant leur propre discours, ne pouvait ignorer ce corpus qui comportait plusieurs condamnations. Dialogue délicat, car il ne manquait pas d'évêques pour accuser l'enseignement de Vatican II de ne pas être en continuité avec l'enseignement pontifical du siècle précédant le concile.

Vatican II devait entretenir une conversation avec les mouvements d'idées et de renouveau qui travaillaient au corps l'Église catholique depuis le début du XX<sup>e</sup> siècle : mouvement biblique, patristique, œcuménique, catéchétique, liturgique, mouvement missionnaire, renouveau de la pastorale, «nouvelle théologie», mouvement marial aussi. On

---

<sup>5</sup> Cf. Pie XII, encycl. *Sertumlaetitiae*, 1<sup>er</sup> nov. 1939: AAS 31 (1939). pp. 635-644; cf. ID., alloc. aux «laureati» de l'Action Catholique italienne, 24 mai 1953.

ne comprendrait simplement pas son enseignement en dehors de cette discussion des Pères avec tous ces mouvements de renouveau qui préparent le concile et qui en rendent possible l'enseignement.

Enfin, les Pères conciliaires entrent dans un constant dialogue avec l'Écriture Sainte, renouvelant leur mentalité au contact des Écritures. L'intronisation solennelle du livre des Évangiles à tous les matins dans l'*aula* conciliaire n'est pas simplement un geste conventionnel. Il représente tout l'effort des Pères afin de renouveler leur discours par un ressourcement aux Écritures. C'est dans un dialogue constant entre ce qui vient des apôtres et le monde contemporain que s'élabore l'enseignement de Vatican II. Le dialogue est donc diachronique et synchronique.

## **Conclusion**

Dans son adresse remarquée à la curie romaine du 22 décembre 2005, Benoît XVI ramène à trois grandes questions le programme du concile:

On peut dire que s'étaient formés trois cercles de questions qui, à présent, à l'heure du Concile Vatican II, attendaient une réponse. Tout d'abord, il fallait définir de façon nouvelle la relation entre foi et sciences modernes [...]. En second lieu, il fallait définir de façon nouvelle le rapport entre Église et État moderne, qui accordait une place aux citoyens de diverses religions et idéologies, se comportant envers ces religions de façon impartiale et assumant simplement la responsabilité d'une coexistence ordonnée et tolérante entre les citoyens et de leur liberté d'exercer leur religion. Cela était lié, en troisième lieu, de façon plus générale au problème de la tolérance religieuse – une question qui exigeait une nouvelle

définition du rapport entre foi chrétienne et religions du monde. En particulier, face aux récents crimes du régime national socialiste, et plus généralement, dans le cadre d'un regard rétrospectif sur une longue histoire difficile, il fallait évaluer et définir de façon nouvelle le rapport entre l'Église et la foi d'Israël.

On le voit, dans le passage de son adresse où le pape résume en quelque sorte les grands axes de l'enseignement de Vatican II, tout tourne autour de la définition de nouveaux rapports entre l'Église et ses vis-à-vis. Cette construction de nouveaux rapports, le concile a voulu l'accomplir en favorisant le dialogue plutôt qu'en brandissant des anathèmes ou en prononçant des condamnations.

# **Entre o pensamento mítico e a práxis de transformação social: O Vaticano II em linguagem popular**

Maria Cecília Domezi

A linguagem dos dezesseis documentos produzidos pelo Concílio Vaticano II é teórica, abstrata e marcada por generalizações. Acompanha uma teologia heterogênea, obra coletiva resultante de alianças no conflito de duas tendências divergentes, a tridentina e a da Nova Teologia.

Por outro lado, essa teologia ultrapassou o dogmatismo e a neoescolástica, voltando-se para uma perspectiva existencial, hermenêutica e dialógica<sup>1</sup>. Assim sendo, na perspectiva do Círculo de Bakhtin, é possível olharmos a recepção do Vaticano II no “fluxo da corrente verbal” estabelecido na base leiga e popular da Igreja Católica no Brasil, especialmente através dos círculos bíblicos e das comunidades eclesiais de base (CEBs).

---

<sup>1</sup> LIBÂNIO, João Batista. Concílio Vaticano II: os anos que se seguiram. In: VV.AA. *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 71-76.

De fato, a linguagem teórica e o espírito desse concílio ganharam concretude no chamado Terceiro Mundo e especialmente na América Latina, a partir da Conferência de Medellín. José Comblin chega a afirmar que “para nós, o Vaticano II é Medellín”<sup>2</sup>.

Entre os compromissos marcantes assumidos pela Conferência de Medellín, esteve a opção pelos pobres, reconhecidos como sujeitos de sua própria libertação, enquanto indivíduos e enquanto coletividades. A linguagem da salvação mudou radicalmente, passando a expressar-se como libertação integral. Uma década depois, a Conferência de Puebla confirmou e explicitou claramente esse novo rumo e opções<sup>3</sup>.

Essa tradição Medellín-Puebla, assentada na oportunidade trazida pelo Vaticano II, de abertura à modernidade e à cultura e de priorização do ser humano moderno, possibilitou maneiras originais de recepção do mesmo concílio em importantes segmentos da base leiga e popular da Igreja Católica na América Latina e no Caribe. Aliás, aqui o “homem moderno” deixa de ser genérico, passando a ser visto e assumido com rosto próprio e como pessoa situada.

---

<sup>2</sup> COMBLIN, José. Vaticano II: 50 anos depois. In: *Vida Pastoral*, Ano 53, N. 287, Nov/dez/2012, p. 10.

<sup>3</sup> As Conferências de Medellín (1968) e de Puebla (1979) são, respectivamente, a 2ª. e a 3ª. das conferências gerais do CELAM (Conselho Episcopal Latino-Americano). Pode-se ver os documentos resultantes: CELAM. *Conclusões da Conferência de Medellín, 1968: Trinta anos depois Medellín ainda é atual?* São Paulo: Paulinas, 1998. Id. *Evangelização no Presente e no Futuro da América Latina: conclusões da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano*. São Paulo: Paulinas, 1979.

Para uma compreensão das linguagens dessa recepção é preciso ultrapassar a visão de blocos monolíticos estanques e em oposição, a fim de percebermos a circularidade entre as esferas popular e oficial, as trocas e influências mútuas e a complexidade dos processos por que passa a linguagem em cada esfera<sup>4</sup>.

## Vaticano II: deslocamentos da linguagem oficial

No segundo milênio do cristianismo, a Igreja tornou-se cada vez mais essencialista a jurisdicista. Com o foco posto em si mesma enquanto estrutura de poder, manteve a predominância de uma autocompreensão como “incólume”, “sociedade perfeita”, acima do mundo e fora da história. Porém, mudanças radicais propostas pelo Vaticano II exigiram deslocamentos da linguagem do magistério oficial.

Numa “virada irrevogável”, expressão de Hans Küng, a Igreja Católica implementou os paradigmas da reforma e da modernidade<sup>5</sup>. Mudou sua autocompreensão para Povo de Deus, comunidade, assembleia participativa, inserida no mundo e a serviço da humanidade contemporânea, na volta às fontes originárias do cristianismo e no reconhecimento da “cidadania eclesial” fundamentada no

---

<sup>4</sup> O conceito de circularidade é de Mikhail Bakhtin, em sua obra *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento*. Trad. de Y. F. Vieira. São Paulo: Hucitec; Brasília, Editora da UnB, 1987. Pautamo-nos no modo como Carlo Ginzburg trabalhou essa circularidade em sua obra *O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, ver especialmente p. 21 e 230.

<sup>5</sup> KÜNG, Hans. *A Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002, p. 226-231.



batismo. Seu foco se pôs no ser humano: em sua completude, situado no mundo contemporâneo, com todas as suas relações e em seu *locus* cultural:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos os que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo. Não se encontra nada verdadeiramente humano que não lhes ressoe no coração". Entende-se que a missão da Igreja, mesmo por manifestar-se como religiosa, é "humana no mais alto grau".<sup>6</sup>

A linguagem eclesiástica oficial desloca-se do dogmatismo para a realidade existencial, da verdade para a veracidade e do objeto para o sujeito. Ao invés do Deus dos filósofos volta-se para o Deus da Bíblia, percebido dentro da experiência humana, que é fonte de interpretação da Palavra divina<sup>7</sup>. A primazia da Palavra, ou a centralidade da bíblia, explicita-se em todos os documentos do Vaticano II.

Já desde os movimentos precursores deste concílio, o movimento bíblico havia trazido a exegese aberta às ciências modernas, especialmente História, Linguagem e Hermenêutica. Ao mesmo tempo, no interior da Igreja Católica configurava-se o sujeito social moderno, insatisfeito com as explicações dadas pelos padres em suas homilias. De encontro com a busca do povo católico de ter a bíblia nas mãos, chegavam traduções aprimoradas da escritura<sup>8</sup>. Múltiplas iniciativas favoreciam o acesso à

---

<sup>6</sup> Documento do Vaticano II *Gaudium et Spes* 1; 11.

<sup>7</sup> LIBÂNIO, J. B. *Concílio Vaticano II: em busca de uma primeira compreensão*. São Paulo: Loyola, 2005, p. 78-85.

<sup>8</sup> LIBÂNIO, op. cit., p. 78-85.

bíblia, inclusive aos moradores de regiões periféricas. A comunidade ecumênica de Taizé, na França, doou um milhão de exemplares do novo testamento para os círculos bíblicos e as emergentes comunidades eclesiais de base do Brasil<sup>9</sup>.

O Vaticano II legitimou a tomada da palavra pela gente do povo. Instaurou uma relação mais circular entre os membros da Igreja; explicitou que a revelação divina tem que ter seu conteúdo constante e eloquentemente explicitado para as pessoas humanas em todos os tempos<sup>10</sup>; que há o *sensus fidei*, isto é, o senso comum da fé<sup>11</sup>; que Deus fala através dos “sinais dos tempos”, cuja interpretação, associada à compreensão da revelação cristã, é feita não só pelo clero, mas também pelas pessoas chamadas leigas<sup>12</sup>.

Fez o discurso da fé e a linguagem ritual libertarem-se de um latim estático e alheio a este mundo. O chamados leigos já não tinham de ficar às costas do sacerdote, assistindo às suas curtas desviradas para pronunciar o *Dóminus vobiscum*, com a resposta *Et cum spiritu tuo* executada pelo coroinha.

Pensando com o círculo de Bakhtin, podemos dizer que, em língua vernácula, a fórmula aparentemente mágica

---

<sup>9</sup> ANDRADE, William C. de (Org.) *O Código Genético das CEBs*. São Leopoldo: Oikos, 2005, p. 13.

<sup>10</sup> Ver Documento do Vaticano II *Dei Verbum*, 10.

<sup>11</sup> Como consta em vários documentos do Vaticano II, por exemplo *Lumen Gentium*, 12.

<sup>12</sup> A noção de “sinais dos tempos” foi introduzida pelo papa João XXIII. Refere-se aos acontecimentos marcantes de cada época ou tempo. Está em diversos documentos do Vaticano II, por exemplo: *Gaudium et Spes* 4; 11; 44. *Presbyterorum Ordinis* 9. *Unitatis Redintegratio* 4. *Apostolicam Actuositatem* 14.

reconquistava a vitalidade da saudação e se tornava diálogo de pessoas reais, historicamente situadas, em comunidade participativa. Ao enunciado “O Senhor esteja convosco!”, a resposta não poderia ser simplesmente “E com o teu espírito”, porque o concílio trazia uma proposta dialógica, favorecedora de uma relação de sentido, de modo que a assembleia passava a participar do enunciado e a completá-lo com uma réplica que, para além da saudação, constitui-se num ato de fé na presença de Jesus Cristo ressuscitado em seu meio<sup>13</sup>.

Comblin, ainda no entusiasmo de meados dos anos '80, explicou o Concílio Vaticano II a partir de dez palavras-chave: *aggiornamento*, pastoral, diálogo, história, mundo, homem, povo de Deus, colegialidade, serviço e liberdade<sup>14</sup>. Na perspectiva da linguagem popular, aqui nos concentraremos especialmente nas expressões “povo de Deus” e “projeto de Deus”.

## **O Vaticano II na linguagem das bases eclesiais brasileiras**

Entre os conflitos e convergências com a linguagem oficial, podemos lembrar que, no imediato pós-concílio, padres entusiastas com a renovação litúrgica partiram para

---

<sup>13</sup> Pode-se ver FIORIN, José Luiz. *Introdução ao Pensamento de Bakhtin*. São Paulo: Ática, 2008, cap. 2.

<sup>14</sup> COMBLIN, J. Vaticano II ontem e hoje. In: *Vida Pastoral*, Nov/dez/1985, p. 2-10. Num texto mais recente, em tom mais crítico, considerando os recuos neoconservadores, fez uma compreensão do mesmo concílio a partir de sete palavras-chave: homem, liberdade, povo de Deus, colégio episcopal, diálogo, serviço e missão. Cf. Id. *As Sete Palavras-Chave do Concílio Vaticano II*. In: VV.AA. *Vaticano II: 40 anos depois*. São Paulo: Paulus, 2005, p. 51-70.

uma espécie de iconoclastia, retirando das igrejas muitas imagens dos santos. Logo tiveram que buscá-las de volta ao dar-se conta da força desses signos, imprescindíveis para o fluxo da corrente verbal agora em novas perspectivas.

De fato, entre os segmentos dominados da nossa população, cuja linguagem é principalmente oral e narrativa, tanto é usual a apropriação e re-significação das imagens dos santos como das palavras e fórmulas do magistério oficial católico.

Para citar um entre os muitos possíveis exemplos, foi assim com o achado da imagem de Nossa Senhora Aparecida, na segunda década do século XVIII. A imagem oficial da Senhora da Conceição, branca e mais identificada com as pessoas da casa grande, passou a ser recriada e rebatizada através da pequena escultura barroca, quebrada e enegrecida no fundo do rio Paraíba do Sul, percebida próxima da população da senzala. Recicla-se e transforma-se a imagem, enquanto signo e enquanto significado. Ao mesmo tempo, através de uma complexa apropriação, faz-se uma nova construção ideológica que traz a “Senhora” para o máximo de proximidade com os devotos. A relação de intimidade a faz tornar-se “minha”, ao mesmo tempo em que a mantém num espaço de ambiguidade, na fronteira entre a dona e a mãe compassiva. Assim, ela é invocada como “Minha Nossa Senhora!”

A Aparecida, pelo seu não-lugar, tem que tomar por empréstimo a imagem oficial da Senhora da Conceição. Um rico manto esconde seu corpo de mulher machucada, negra e pobre, mas também ostenta a afirmação pública da grande mãe que salva seus devotos dos infortúnios. Entretanto, algo escapa da razão instrumental e do

aprisionamento por parte de aparelhos societários e eclesiásticos. Aí pode estar a liberdade de abraçar projetos de libertação social e política, mesmo sem pertencer totalmente a eles. A reciclagem dos pedaços, longamente aprendida nas dores das contradições da vida, adapta-se às contingências as mais adversas e tem capacidade para inusitadas atualizações.

Nesse terreno fértil do catolicismo tradicional popular caíram as pérolas da renovação conciliar, em língua vulgar e viva, no patamar humano e cotidiano das pessoas. Graças à fertilidade dos significantes que permanecem num núcleo de sentido dessa forma de catolicismo de devotos dos santos, a linguagem do concílio é alcançada através de fragmentos, seja da Teologia da Libertação, da exegese crítica, de projetos alternativos de sociedade ou outros.

Nos dinamismos da cultura popular brasileira, a renovação eclesial foi ganhando uma especial vitalidade. Podemos lembrar a renovação litúrgica. Ficou na memória e na prática dos católicos um cântico de apresentação das ofertas, parte de uma missa composta por padre Ximenes<sup>15</sup>: “Senhor, vos ofertamos em súplice oração/ o cálice com vinho e na patena o pão”. A plenos pulmões, as pessoas, não raro analfabetas, o cantavam de cor, com uma compreensão em-se-fazendo, que recriava palavras da língua padronizada para ambientá-las em seu universo popular. Se não lhes era familiar a expressão “súplice oração”, mudava-se para “supre coração”, e o mais importante é que fluía a construção da nova compreensão do ser Igreja, com participação e co-responsabilidade: “A voz do sacerdote que é a nossa voz/ vos dá a hóstia viva

---

<sup>15</sup> O cântico faz parte da missa composta por padre Joaquim Ximenes Coutinho.

que somos todos nós [...] em torno à vossa mesa estamos todos juntos”.

A autocompreensão da Igreja como Povo de Deus tornou-se usual e cotidiana, numa complementaridade com o conceito de “povo”, assimilado através das associações de bairro, cooperativas rurais, organizações de trabalhadores, clubes de mães, movimentos sociais populares em geral. Pela interação entre fé e história, reflexão e ação, entende-se que ser membro da Igreja não é somente rezar e cumprir determinações dadas pelo clero, mas atuar em serviços e ministérios, viver o comunitarismo que inclui relações intersubjetivas, socializar e partilhar recursos de tempo e até de bens materiais, defender e promover os direitos humanos, transformar as estruturas sociais injustas. Até se tornou comum a expressão “Igreja que sai da Igreja”, aquela que passa a atuar nas casas das pessoas e nos ambientes diversos<sup>16</sup>.

Consequentemente vieram conflitos, principalmente na relação com os partidários do continuísmo da cristandade e, notadamente, com o autoritarismo patriarcalista clerical. Não raro, mulheres foram excluídas da liderança por padres e bispos. Uma animadora de CEB, ao narrar como o pároco a expulsou da comunidade, disse ter-lhe respondido: “Não saio, porque a Igreja não é sua, a Igreja somos nós e eu faço parte desse tijolo; se eu sair vai fazer um buraco aí, e eu jamais saio”<sup>17</sup>.

---

<sup>16</sup> A partir de pesquisa desenvolvida em diversas CEBs do Estado de São Paulo. Ver: DOMEZI, Maria Cecília. A Devoção nas CEBs: entre o catolicismo tradicional popular e a teologia da libertação. Tese de Doutorado em Ciências da Religião. São Paulo: PUC-SP, 2006, p. 116-123.

<sup>17</sup> *Ibid.*, p. 128-129.

O modo de ser Igreja Povo de Deus é entendido como aquele da participação consciente, ativa e perseverante, como membro de uma comunidade de fé, igualitária e fraterna, na qual todos podem sentir-se capazes de entender o enunciado e participar, tomar a palavra e ter sua opinião aceita.

O parâmetro é o “projeto de Deus”, de um reino de justiça e igualdade, entendido na mediação da sociedade pautada nos valores da justiça, igualdade e fraternidade. Os grupos eclesiais de base, como os círculos bíblicos, geralmente pequenos e aparentemente frágeis, possibilitam a motivação e o amadurecimento das convicções.

### **Protagonismo da base no fluxo da corrente verbal**

Volochinov, do Círculo de Bakhtin, pode nos ajudar a entender como, através da participação nos círculos, grupos e comunidades de base, ocorre o processo que nos acostumamos a chamar de “conscientização”. A língua materna é um fenômeno histórico e está num fazer-se contínuo, mas também se constitui no espaço através do qual a comunicação verbal torna possível o despertar e a formação da consciência<sup>18</sup>.

Através da participação grupal ou comunitária, acelera-se a atividade mental coletiva, ao mesmo tempo em que se vai complexificando o mundo interior de cada participante. No processo de relações sociais, a realidade subjetiva e a nova ideologia impregnam-se mutuamente. Com isto, a enunciação da pessoa passa por uma interação de valores

---

<sup>18</sup> VOLOCHINOV, V. N. *Marxismo e Filosofia da Linguagem: problemas fundamentais do método sociológico na ciência da linguagem*. 8ª. ed. Trad. de M. Lahud & Y. F. Vieira. São Paulo: Hucitec, 1997, p. 108-109.

aparentemente contraditórios e sua palavra revela-se como produto da interação viva das forças sociais<sup>19</sup>.

Mais que isso. A consciência da pessoa materializa-se ao se expressar e sua expressão exerce um efeito reversivo sobre a sua atividade mental, passando a estruturar sua vida interior. O que ocorre não é simplesmente uma adaptação da expressão ao seu mundo interior, mas uma adaptação do mundo interior às possibilidades da sua expressão. E, como a atividade mental do sujeito constitui um território social, ela se torna uma atividade mental do “nós”. A participação numa coletividade diferenciada, organizada e forte possibilita maior complexidade do mundo interior do indivíduo<sup>20</sup>.

As falas dos participantes desses grupos e comunidades de base evidenciam processos vivos da linguagem, através dos quais muitos dos conceitos da teologia da libertação vão ganhando vida. Esses indivíduos preservam um *continuum* com o catolicismo tradicional popular, que traz em si, com maior ou menor intensidade, uma capacidade de rearranjo constante. Os dinamismos da cultura popular brasileira permitem uma fina e constante elaboração e reelaboração de imagens e conceitos<sup>21</sup>.

Não obstante a pouca presença que o livro da bíblia teve no Brasil historicamente, sob a hegemonia do catolicismo, é surpreendente como tem ocorrido apropriação dos textos bíblicos nos segmentos populares. São muitos os sujeitos, como beatos e beatas, virgens videntes, monges populares, pregadores, conselheiros leigos, cuja liderança carismática foi reconhecida como

---

<sup>19</sup> Ibid., p. 15-17; 66; 108; 113.

<sup>20</sup> Ibid., p. 115-118.

<sup>21</sup> DOMEZI, op. cit.



autoridade por multidões de pessoas devotas, na mediação entre o texto sagrado e os ouvintes. Aprendendo a mover-se num processo de síntese, em permanente tensão, entre o texto bíblico e a teia de sentidos que sustenta a difícil arte de viver, elas e eles souberam apropriar-se da diversidade de textos e conteúdos bíblicos, reconhecendo-lhes a sacralidade e a autoridade<sup>22</sup>.

A herança dessa tradição bíblica oral foi continuada nas CEBs, nos círculos bíblicos e noutros grupos de base, da Igreja Católica e de outras Igrejas cristãs. No caso específico da Igreja Católica, mesmo dentro da aceleração renovadora propugnada pelo concílio Vaticano II e pontuada na tradição eclesial latino-americana iniciada em Medellín, tem ocorrido uma interação entre a mentalidade mítica e a razão ocidental moderna. O mito é um caminho indispensável para a compreensão da realidade histórica e o engajamento nela, através de uma *práxis* transformadora e libertadora.

Em meio às heterodoxias dialógicas vigora certa familiaridade com o inacabado, o provisório, os arranjos e rearranjos possíveis. É o que Guimarães Rosa deixa ver na fala do seu personagem Riobaldo: “No real da vida, as coisas acabam com menos formato, nem acabam. Melhor assim. Pelejar por exato, dá erro contra a gente. Não se queira. Viver é muito perigoso”<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> VASCONCELOS, Pedro Lima. Terra das Promessas, Jerusalém Maldita: memórias bíblicas sobre Belo Monte (Canudos). Tese de doutorado em Ciências Sociais. PUC-SP, 2004. STEIL, Carlos Alberto. *O Sertão das Romarias: um estudo antropológico sobre o santuário do Bom Jesus da Lapa – Bahia*. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 51.

<sup>23</sup> ROSA, João Guimarães. *Grande Sertão: veredas*. 19ª. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001, p. 101.

Isso não impede a construção de narrativas com uma coerência perfeitamente ajustada e completa, numa inteligência que mantém a tradição religiosa como núcleo de sentido e fim último. A *práxis* de transformação social ajusta-se perfeitamente à herança da tradição bíblica oral, de maneira que o novo discurso é construído com fragmentos de enunciados ao alcance dos sujeitos, sejam do Vaticano II, da Teologia da Libertação, de discursos de esquerda e de outras fontes<sup>24</sup>.

A tradição é recriada através de uma nova identidade religiosa, que Zamora denomina “místico-política”. A pessoa supera o horizonte coativo, age com autodeterminação e torna efetivas as suas potencialidades. Assim, passa a construir sentido e a fazer interpretação atualizadora das mensagens<sup>25</sup>. Mas sempre volta à tradição, de forma criativa e libertadora, o que dá nova qualidade à leitura contextualizada e reflexiva do texto sagrado<sup>26</sup>.

Assim, através de complexas operações de bricolagem, sincretismos, articulações, re-significações, e até mesmo recorrendo à ambivalência e à heterodoxia, nas zonas fronteiriças entre o magistério oficial da Igreja e a cultura popular, a pessoa constrói uma nova enunciação, sempre aberta a novas operações. Essa enunciação traz nova visão do mundo e da história, mas mantém a visão mítica, assim

---

<sup>24</sup> A partir de narrativas de 33 membros ativos de CEBs. DOMEZI, op. cit., ver Anexo 1.

<sup>25</sup> ZAMORA, José Antonio. Construcción de las Identidades y Religión em la Modernidad Tardia. In: *Caminhos*. Universidade Católica de Goiás, Vol. 1, N. 1, 2003, p. 106-107.

<sup>26</sup> STEIL, Carlos Alberto. CEBs e Catolicismo Popular. In: BOFF, Clodovis, et al. *As Comunidades de Base em Questão*. São Paulo: Paulinas, 1997, p. 85.

como a plausibilidade dada pela religião. Lenta e enraizadamente, a internalização vai fazendo o espaço mítico interagir com a realidade histórica, seja como conjugação sincrética, seja como complementaridade.

Merece destaque a narrativa de um líder de assentamento e animador de CEB, ao qual damos o pseudônimo de Teodoro. Ele começou identificando-se como analfabeto, neto de negro e índia escravizados, migrante oriundo do Pernambuco<sup>27</sup>.

O gênero de discurso de Teodoro mostra seu domínio de sentido. Sua narrativa é construída dentro da tradição oral da bíblia, mas numa circularidade com os discursos do Vaticano II e da Teologia da Libertação. O tempo é mítico, sagrado, tempo de “quando Deus andou no mundo”, como reza o catolicismo tradicional popular, um tempo que remonta a “dois mil anos atrás”. Pode-se dizer que é *cronotopo*. Mas, participando dos círculos bíblicos, das CEBs e do MST (Movimento de Trabalhadores Rurais Sem Terra), ele transita com naturalidade entre o universo mítico e as realidades históricas e, por dentro da tradição oral, apropria-se da linguagem do Concílio Vaticano II, recriando-a no meio popular.

Note-se que, conforme o Vaticano II, a salvação divina se efetiva na história. E a Teologia da Libertação explicita que não há duas histórias, uma sagrada e outra profana, mas somente a história do gênero humano, na qual Deus intervém<sup>28</sup>. Assim, o grande tema da narrativa de Teodoro é o “projeto de Deus”, entendido dentro da história pulsante, mediado pelos projetos e pela utopia da nova

---

<sup>27</sup> DOMEZI, op. cit., cap. V.

<sup>28</sup> Pode-se ler GALILEA, Segundo. *Teologia da Libertação: ensaio de síntese*. Trad. de L. A. Miranda. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 62-63.

sociedade, e abraçado como regra de vida. A partir do batismo, confirmado na crisma em idade adulta, cada um participa da missão do Povo de Deus como profeta, sacerdote e rei.

Ao redor desse tema são especialmente candentes dois episódios bíblicos, geralmente bastante refletidos nos círculos bíblicos. Um é o do antigo Povo de Deus que, ao conquistar a terra prometida teve de enfrentar os reis opressores das cidades-estado de Canaã. O outro, da parte dos evangelhos, é o dos magos do Oriente que seguiram a estrela para encontrar o Menino Deus e adorá-lo<sup>29</sup>.

Assim, à maneira dos profetas da bíblia, a narrativa denuncia os opressores e anuncia o mundo proposto a partir do presépio onde Jesus nasceu. Ali se propõe uma sociedade igualitária: regida pela “lei da fraternidade, da mesa farta”, igual para todos; pautada no respeito a toda a criação, na ética em defesa da vida, no amor ao próximo, na valorização da mulher; que proporciona a riqueza honesta e repartida com igualdade.

É numa circularidade com a cosmovisão mítica de “destino traçado por Deus” que ele entende sua nova atitude de sujeito histórico:

Deus dá um destino pro homem. Que destino que Deus deu pro meu pai? Vai pra um lugar melhor, vai ganhar dinheiro. Foi pro Paraná. Ganhou dinheiro, criou a família. E quando nós tá lá, dá um outro estalo: os fazendeiros compravam os sítios, viravam fazendas. E os caras trabalhava de graça lá naquelas fazendas.

---

<sup>29</sup> . *Bíblia Sagrada*. Josué 1-12; Mateus 2,1-12.

Sua história pessoal está ali. A partir do “destino” no universo da ordem cósmica sagrada, ele toma a atitude de sujeito da história, engajando-se na *práxis* transformadora da sociedade. Conforme narra, no final de todo um circuito migratório, enfrentando desemprego, viu-se “no fundo do poço”. Então, o “destino” é sair e assumir a luta.

A enunciação de Teodoro é temática, de forma a dar à sua narrativa uma estrutura perfeitamente coerente. Seu núcleo central é a conclamação ao povo para assumir o seu “reinado” num tipo alternativo de sociedade que toma por parâmetro o “projeto do Pai Eterno”. A valorização de todos os membros do Povo de Deus a partir do batismo é aqui assimilada na proximidade com o messianismo popular: “Todo ser humano é um rei, porque é ungido com os óleos de santo que transformam o homem em rei. Ser rei não é ter mais dinheiro, ser rei é ter fraternidade”.

Esta conclamação é feita através de algumas advertências proféticas que coincidem com as insistências das outras pessoas entrevistadas:

1ª) “**Não basta só orar**”. Habitado à interação entre fé e *práxis*, ele afirma que Jesus pregava, mas sempre andando, que Jesus e seus discípulos trabalhavam, e ao praticar cura em dia de sábado Jesus enfrentou conflito com os fariseus e os chefes da religião “que só oravam, com aquela cara desvanecida, para controlar a vontade do povo”. Oração que não é acompanhada por obras é oração sem fé, “é sem graça, um saco vazio”.

Esta insistência no binômio oração-ação é bastante presente entre os membros das CEBs e círculos bíblicos, que geralmente atribuem a mesma importância à oração e à *práxis*. Ultrapassa-se a maneira tradicional de ir à igreja

para ouvir o padre e só rezar, “sem colocar a mão na massa”. Entende-se que é preciso lutar, cobrar direitos, engajar-se nos movimentos sociais.

**2ª) “Não choreis por mim. Choraí por vós mesmos e vossos filhos”.** Esta palavra que, segundo os evangelistas, foi dita por Jesus a caminho do Calvário, Teodoro põe na boca de Jesus do alto da cruz:

E aí é a grande coisa que Jesus falou pra nós quando ele tava pregado na cruz. O que Jesus fala? O pessoal chorava demais, os homens, as mulheres. Jesus olha e fala aí: Mulheres, eis aí os seus filhos! Olha pros homens e diz assim: Eis aí a tua mãe! E diz: Não choraí por mim. Choraí por vós mesmos e vossos filhos.

Sua explicação é a de que, na sociedade, todos choram por seus filhos e filhas, seja na classe pobre como na classe média. Choram por causa do tráfico de drogas, dos crimes pela ambição de dinheiro, do desemprego, das doenças disseminadas. Porém, as famílias estão chorando sozinhas e é preciso chorar de outra maneira, isto é, “chorar na sociedade”, unidos e organizados, interferindo nela:

Quando Jesus fala isso, ele chama nós pra uma grande reunião, que o nosso Brasil é cheio de ouro, minério, é cheio de tudo quanto é coisa de nós sobreviver e viver, mas tá na mão de uns cinco, seis reis, e esses reis têm nome...

**3ª) “Daí a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”.** Nosso narrador entende que a sociedade caótica ao seu redor tem recuperação, mas que a concretização da nova sociedade supõe a participação cidadã de todo o

povo, através de uma organização política que descentralize o poder e com o respaldo de uma Constituição pautada na justiça social. “Dai a César o que é de César” significa a atuação política, pautada nessa Constituição, enquanto “daí a Deus o que é de Deus” significa o sentido da vida dado pela religião, pautado nos mandamentos de Deus. É a interação e complementação entre o reinado universal de Deus e o governo popular, entre a fé e a política.

Esta linguagem evidencia o fluxo vivo e crescente da comunicação verbal. Na base da Igreja, a “roda de conversa”, como se convencionou chamar nos círculos bíblicos, permite aos indivíduos mergulharem na corrente dinâmica da enunciação, que faz sua consciência despertar e começar a operar. A atividade mental subjetiva torna-se palavra enunciada. O enunciado se subjetiva no ato de descodificação, que provoca outra codificação em forma de réplica. Assim, arriscamos dizer que a linguagem do Vaticano II entrou na operação contínua da enunciação, que é de natureza social<sup>30</sup>.

Está posta a pluralidade dialogizada das vozes, tão cara a Bakhtin, com seu senso de fé de que outro mundo é possível<sup>31</sup>. Na sociedade e no interior das Igrejas seguem avanços em termos de consciência crítica e atuação eficaz, da parte de mulheres e de homens, enquanto indivíduos e enquanto organizações sociais humanitárias, em prol da justiça e igualdade nas relações entre gêneros, culturas, etnias, gerações, posições sociais.

---

<sup>30</sup> Ver VOLOCHINOV, op. cit., p. 66 e 108.

<sup>31</sup> FARACO, Carlos Alberto. *Linguagem & Diálogo: as ideias linguísticas do Círculo de Bakhtin*. São Paulo: Parábola Editorial, 2009, p. 74-76.

# **Juventude e Vaticano II: uma aposta no futuro de Deus na Igreja**

Paulo F. Dalla-Déa

## **1. Contexto eclesial anterior**

A Igreja Católica sempre teve homens, mulheres, jovens e velhos, adultos e crianças em suas fileiras. Mas quando uma categoria cultural ou econômica se forma, ela tende a tentar evangelizar os seus líderes. Esse sempre foi o método de trabalho da Igreja Católica. O problema é que ela tem demorado décadas para se colocar o problema e reagir a ele. Acostumada ao lento passar do tempo antigo e medieval, a Igreja Católica tem problemas com a aceleração do ritmo humano de ser e fazer as coisas. Assim, acabou perdendo grande parte da categoria artística e dos intelectuais, demorando a perceber que eles queriam mais liberdade de criação e pensamento. Também demorou a perceber que a Revolução Francesa e seus ideais republicanos vieram pra ficar, sendo fiel aos ideais monárquicos e perdendo grande parte da classe política. O mesmo aconteceu com as mulheres depois da II Guerra Mundial: conquistada a liberdade de ser e de fazer fora do



ambiente doméstico, a Igreja muitas vezes insistiu na volta das mulheres para a submissão masculina anterior.

A partir de 1942, pelo Padre Cardjin, a Igreja Católica reagiu à sua perda de espaço entre os operários e passou a trabalhar diretamente com eles através da JOC (**Juventude Operária Católica**)<sup>1</sup>: ao mesmo tempo avançava entre os operários e entre os jovens (antes mesmo de eles serem incorporados pelo capitalismo). A Ação Católica Operária não é o único movimento de renovação da Igreja. Temos desde o início do século 20 um grande **movimento de renovação litúrgica** e um grande movimento de **renovação dos estudos bíblicos**. Esse último inclusive legitimado pelo Papa Pio XII, quando escreveu a encíclica *Divinno Aflante Spiritu*. Esses três movimentos: pastoral, bíblico e litúrgico, de alguma forma influenciou toda a Igreja, a ponto de surgir o Concílio Vaticano II. O papa João XXIII foi apenas um catalisador de toda essa vida eclesial, que já estava borbulhando na Igreja, na primeira metade do século XX e que estava entusiasmando a juventude católica mundial.

Mas o problema de trabalho com a juventude é mais profundo do que se pode pensar. Não são apenas flores, mas há muitos espinhos. A própria maneira que a Igreja se auto-imagina traz dificuldades para a relação com os

---

<sup>1</sup> O seu método ficou consagrado e alcançou notoriedade na América Latina: *o ver, julgar, agir*, passou a fazer parte de muitas Comunidades Eclesiais de Base. O movimento operário se expandiu de tal forma na Igreja que saiu dos meios operários e tomou os meios juvenis: a JAC (juventude agrária católica), a JEC (juventude estudantil católica), a JUC (juventude universitária católica) se juntaram e aumentaram a massa dos jovens católicos entusiastas **Por Um Mundo Melhor** (nome de um movimento de espiritualidade que também entusiasmou a muitos).

jovens e a sua permanência por muito tempo na militância eclesial. Há problemas profundos e o problema da participação efetiva da juventude (das juventudes, como hoje se diz) é maior do que se pensa. A própria Eclesiologia dificulta a permanência deles na instituição eclesial. Quero apontar dois problemas eclesiais sérios.

A Igreja Católica Romana tem (especialmente antes do Vaticano II) uma visão de si mesma como SOCIETAS PERFECTA (= sociedade perfeita) e se vê como *monarquia absolutista*, o que é uma visão anterior da *Revolução Francesa*<sup>2</sup>. Isso é um problema quando se vai trabalhar com a juventude, que não entende as motivações e a lógica que rege a organização eclesiástica. Mesmo assim, o movimento da Ação Católica conseguiu uma boa renovação nos quadros da Igreja e na motivação da juventude em participar dela. O problema é que – ao longo do tempo – as motivações e razões monárquicas vão se chocando com as motivações e razões republicanas. Em

---

<sup>2</sup> Após a Revolução Francesa, poucos estados mantiveram a postura política de uma monarquia absolutista, onde a característica principal é mesmo a acumulação do poder executivo, do legislativo e do judiciário na pessoa do monarca, como ainda hoje se faz ao Papa. A Revolução Francesa motivou os Estados (mesmo os monárquicos) a realizarem a revisão de sua estrutura burocrática, legislativa e judiciária de forma a separar os poderes de forma mais independente e complementar. Melhorou o sistema judiciário, introduzindo o júri popular e a acusação e a defesa pública do réu. O sistema eclesiástico católico ainda trabalha com fundamento do sistema jurídico romano, aposentado pelos Estados a partir da Revolução Francesa, que introduziu os princípios de igualdade, fraternidade e liberdade. O sistema jurídico romano-católico ainda trabalha com os princípios de hierarquia (separação de castas baseada na ontologia da ordenação sacerdotal), de submissão (baseada no princípio de obediência na vassalagem).

longo prazo, as pessoas que entraram acabam muitas vezes abandonando o trabalho e se tornando, cristãos de banco de igreja, não conseguindo manter o engajamento por longos períodos.

Outro problema é que o sistema gregoriano de governo<sup>3</sup>, além de ter se desenvolvido até a monarquia absolutista, tem como base e princípio *a desconfiança da participação dos leigos* e foi introduzido especialmente para fazer que a hierarquia eclesiástica fosse o sujeito das mudanças na Igreja. A ICAR se caracteriza pela sua *plutocracia gerontológica*<sup>4</sup>. É um governo que ouve poucas pessoas, especialmente mais abastados e mais velhos. Isso é também um problema, visto que a maioria dos jovens, mais pobres porque ainda não acumularam o suficiente ficam para trás, sendo valorizados os poucos jovens que tem família nobre ou bem nascida. Um sistema de governo que tem como base a desconfiança dos leigos e de sua participação na estrutura hierárquica vai organizar a exclusão deles nas decisões.

---

<sup>3</sup> Se esse sistema foi bom para coibir abusos e interferência dos monarcas e nobres que tinham direito de voto (até sobre a eleição de papa e de bispos), não se pode dizer que esse sistema reconhecia todos os leigos como iguais. Pelo contrário, reconhecia a participação de alguns leigos sobre outros. Alguns eram mais iguais que outros, pelo direito de sangue, vigente no direito romano.

<sup>4</sup> **Plutocracia gerontológica** = governo de poucos e velhos. A Igreja Católica Romana é governada, segundo o Código de Direito Canônico de 1983 pelo papa, eleito por um colégio de cardeais de 120 membros, a maioria com idades variando entre 60 anos e 80 anos. No breve período entre a morte do papa e a eleição de um novo, o colégio de Cardeais governa a Igreja nos seus assuntos administrativos. No restante, ela se comporta como uma monarquia absolutista, em que o papa tem amplos e vitalícios poderes, não podendo ter as suas sentenças revogadas ou existir uma possibilidade de apelação.

Outro problema enfrentado na pastoral é que a juventude não está ligada em valores de manutenção, mas em valores de **transformação**. A juventude, pela sua dinâmica psicológica e pessoal, está ligada ao futuro de realizações (pessoais, laborais, comunitárias), enquanto a hierarquia está ligada a um grupo de pessoas mais velhas que tem uma vontade de permanência do passado, mais ligada a um medo de perder posições e de transmitir costumes e tradições antigas. *A tradição é vista como transmissão e permanência de costumes e coisas do passado*. Não se vê a tradição como coisas a permanecer e a mudar em vista de uma fidelidade de um futuro. Essa visão para trás da noção de tradição está em franca defasagem com os desejos e com a psicologia juvenil, que se projeta para o futuro a ser construído. Assim, é mais fácil ser católico se você for mais velho. Uma Igreja boa para se morrer e não para se viver<sup>5</sup>.

Se “a construção da própria identidade vem pela alteridade” (MIOTELLO, 2011, p. 25) podemos dizer que uma nova identidade católica estava fermentando antes do Concílio Vaticano II. Os jovens, assim como as mulheres, os trabalhadores e os intelectuais – embora excluídos do discurso oficial e mesmo da organização hierárquica da Igreja Católica – já se faziam ouvir como outras vozes que queriam ser ouvidas. Antes do Vaticano II ser convocado, essas vozes estavam em ebulição por todos os lados, incluindo o contexto brasileiro. Tudo isso afetou especialmente a Igreja no Brasil, com um bispo

---

<sup>5</sup> Existe uma lenda que quando Lutero foi chamado para assistir a morte de sua mãe, ela teria lhe perguntado o que fazer na hora da morte. Lutero teria respondido, continue católica, essa é uma igreja melhor para se morrer.

recentemente ordenado (e sensível a esse movimento) liderando uma profunda mudança na Igreja a partir da década de 1950: D. Hélder Câmara. Ele também acabou sendo uma das peças-chaves da mudança de direcionamento e de pensamento católicos na América Latina.

Adotei a categoria juventude como outra voz a ser ouvida por duas razões:

- Entre os jovens existem trabalhadores, universitários e mulheres. Na categoria juventude(s) podemos ver incluídas pessoas de todos os níveis sociais, de todas as raças e gêneros, sendo a categoria etária juventude mais abrangente do que todas as outras anteriores;
- A juventude se manifesta uma categoria diferente da casta de decisão da Igreja, por seus valores por sua idade. A hierarquia tende a ser mais velha e ligada à outra lógica e outros valores.

Mesmo sendo definida como transição<sup>6</sup> a juventude pode ser uma categoria interessante para ver e analisar os documentos do Vaticano II. Pouco explorada em sua fecundidade, queremos aqui perceber melhor como ela se articula nos documentos do concílio e quais são os valores que ele acabou por adotar em matéria de **filosofia política**, de **valores democráticos**, de **lógica ligada ao futuro** e de **novas vozes** de atores eclesiais a ser ouvidas.

Como se pode ver, não vamos aqui fazer uma exegese do Vaticano II, mas usá-lo para interpretar uma realidade eclesial mais abrangente, a partir do ponto de vista

---

<sup>6</sup> Há uma disputa ampla sobre o começo da fase juvenil e o término dela. Não vou entrar aqui nesse mérito, que ultrapassaria em muito o nosso escopo.

bakhtiniano. Nesta visão, estudar o discurso por ele mesmo pode ser um erro de visão.

Estudar o discurso em si mesmo, ignorar a sua orientação, externa, é algo tão absurdo como estudar o sofrimento psíquico fora da realidade a que está dirigido e pela qual ele é determinado. (BAKHTIN, 2002, p. 99)

O discurso não é apenas ele mesmo. Ele reflete e refrata a realidade, nesse caso a eclesial. Falando do discurso literário e seguindo uma tradição marxista, Bakhtin nos mostra que o discurso acaba por refletir a realidade a que ele se refere.

O discurso poético é naturalmente social, porém as formas poéticas refletem processos sociais mais duráveis, "tendências seculares" por assim dizer da vida social. O discurso romanesco reage de maneira muito sensível ao menor deslocamento e flutuação da atmosfera social ou, como foi dito, reage por completo em todos os seus momentos. (BAKTIN, p2002, p. 106)

O que aqui foi dito se refere, de alguma forma ao discurso religioso na Igreja. Embora ele tenha a capacidade de afirmar posições novas, acaba também refletindo as mudanças que vão ocorrendo na estrutura eclesial e institucional da Igreja. É sob esse ponto de vista que queremos trabalhar aqui.

## **2. TEXTOS DO CONCÍLIO VATICANO II**

O Concílio Vaticano II fez história: não publicou apenas decretos (como Trento), mas publicou sínteses novas de

Teologia. Não vamos aqui tratar de todos os temas tratados pelo Vaticano II. Sob o guarda-chuva da categoria juventude, vamos alinhar alguns textos significativos, tendo em vista os pontos colocados no capítulo anterior. Começando pelo que se fala sobre a juventude, vamos ver também o que se fala sobre novos atores eclesiais: operários, mulheres e intelectuais.

Seria melhor começar por uma citação de João XXIII, que convocou o evento conciliar<sup>7</sup>.

O próximo Concílio Ecumênico acontece, felizmente, num momento em que a Igreja se dedica a robustecer sua fé com forças renovadas e a reencontrar novos caminhos de unidade. (...) O que está em jogo é a juventude sempre irradiante de nossa Mãe Igreja, chamada a estar presente a todos os acontecimentos humanos e a se renovar constantemente com o passar dos séculos, adquirindo em cada época ou circunstância um novo brilho e enriquecendo-se com novos méritos, apesar de permanecer sempre a mesma, refletindo sempre a imagem de Jesus Cristo, que a ama e a protege como esposo. (JOAO XXIII, *CONSTITUIÇÃO APOSTÓLICA HUMANAE SALUTIS*)

As referências sobre a juventude não são escassas, mas também não são tão abundantes assim, já que não era o tema principal<sup>8</sup>. *O desejo é rejuvenescer a Igreja toda. A*

---

<sup>7</sup> Os textos aqui citados seguem a tradução de CD-Rom das Paulinas, citado na bibliografia final.

<sup>8</sup> LUMEM GENTIUM 29; GAUDIUM ET SPES 20, 27, 31, 31, 49, 52, 52, 66, 75, 82, 88, 89; AD GENTES 16, 19, 38, 39; CHRISTUS DOMINUS 14, 30; PRESBITERORUM ORDINIS 6, 8, 11, 11; OPTATAM TOTIUS 13, 18;

juventude das pessoas é vista como ideal de vida e atuação das pessoas. No decreto de convocação, colocando como uma parábola, a juventude é encarada de forma positiva e é vista como ideal para a Igreja, já velha e cansada. Citando implicitamente São Paulo aos Coríntios, que fala da Igreja como Esposa de Cristo, João XXIII quer uma Igreja que tenha nova beleza, novas forças e que olhe para o futuro: uma Igreja jovem para um mundo em mudança acelerada.

Indo aos textos do Concílio, o decreto *Apostolicam Actuositatem* tem um texto magistral e diz que os jovens é que devem tornar-se apóstolos dos jovens. O que é um conceito bastante revolucionário, se for compreendido, tomado ao pé da letra e analisado dentro do contexto histórico.

Os jovens exercem na sociedade de hoje um influxo da maior *importância*. As condições em que vivem, os hábitos mentais e até as relações com a própria família estão profundamente mudadas. (...) Este acréscimo de influência na sociedade exige deles uma atividade apostólica correspondente. Aliás, a sua própria índole natural os dispõe para ela. (...) Eles mesmos devem ser os primeiros e imediatos apóstolos da juventude e exercer por si mesmos o apostolado entre eles, tendo em conta o meio social em que vivem. (APOSTOLICAM ACTUOSITATEM, 12)

---

APOSTOLICAM ACTUOSITATEM 9, 12, 12, 12, 12, 30, 30, 30, 30, 32, 33; INTER MIRIFICA 10, 11, 12, 13, 16; GRAVISSIMUM EDUCATIONES 0, 0, 2, 4, 8, 8, 10, 10, 10, conclusão. (0 = introdução). Assim, aparecem 32 vezes a palavra jovens nos documentos do Concílio Vaticano II. Mais duas vezes no DISCURSO DE PAULO VI ÀS NAÇÕES UNIDAS e todo um parágrafo grande na MENSAGEM DO CONCÍLIO À HUMANIDADE.



A afirmação dá liberdade aos jovens de serem eles mesmos no processo evangelizador: de fazer sua própria síntese e achar o seu próprio caminho. Confere uma espécie de *cidadania eclesial* ao jovem, retirando do adulto o direito de dizer ao jovem qual é o seu caminho, qual deve ser a sua rota. A tutela do adulto sobre o jovem é aqui desideologizada. Infelizmente, essa posição ainda não foi assimilada, nem bem aprofundada pela comunidade eclesial: ela poderia ser fonte de maiores forças renovadoras na Igreja. Os documentos da CNBB mais tarde vão falar de *protagonismo juvenil*.

Mas os textos do Vaticano II são mais abrangentes e colocam os jovens, não isolados, mas em contexto. Quase que intuindo que as relações no final do século XX e XXI deveriam ser marcadas por redes de relacionamentos diz:

O apostolado dos leigos é muito variado. Exerce-se tanto na Igreja como no mundo. Em cada um desses setores há diversos campos de ação, dentre os quais se poderiam citar as comunidades cristãs, a família, os jovens, o meio social, as organizações nacionais e internacionais. Hoje, quando as mulheres participam cada vez mais ativamente da vida social, é conveniente que intensifiquem também sua participação nos diversos campos de apostolado, na Igreja. (APOSTOLICAM ACTUOSITATEM, 9)

Ainda no número 30 de AA, o texto valoriza a juventude dizendo que *“os adolescentes e os jovens devem ser imbuídos do espírito apostólico”*, colocando-os como agentes de evangelização. E continua dizendo que *“a comunidade paroquial os deve assumir para que adquiram a convicção de que são membros vivos e ativos do*

*povo de Deus*”, continuando e reforçando a sua **cidadania eclesial** já falada no n.º 12. E no n.º 33 coloca a juventude como participante possível da missão salvafora da Igreja: eles são missionários no mesmo pé de igualdade de outras categorias.

Especialmente os jovens, sintam-se tocados por esse apelo, acolhendo-o com alegria e magnanimidade. O próprio Senhor, por intermédio desse concílio, convida a todos para que se unam cada vez mais intimamente a ele. Fazendo dos sentimentos de Cristo seus próprios sentimentos (cf. Fl 2, 5), participem de sua missão salvadora.

Mas como se pode ver, essas não são as únicas citações dos jovens nos textos conciliares, falando na *Gravissimun Educationes*: n.º 10, o Vaticano II convida os jovens intelectuais são objetos de especial atenção da Igreja.

O futuro da sociedade e da própria Igreja depende dos jovens que prosseguem os estudos superiores.<sup>33</sup> Por isso os pastores devem cuidar da vida espiritual não só dos alunos que freqüentam as universidades católicas, como de todos os jovens.

Ainda citando a conclusão da *Gravissimun Educationes*, o texto exorta os jovens a educar as novas gerações, o que é sempre uma novidade, porque os textos eclesiais estão sempre acostumados a pensar na juventude como *gente a ser educada* e não a ser educadora.

O Concílio exorta os jovens a tomarem consciência da importância da educação e a assumirem generosamente

o papel de educadores, em especial nas regiões que se ressentem da carência de pessoal docente.

Há ainda outros textos, mas nós os citamos na bibliografia. Podemos passar para outras categorias como novas vozes a ser integradas pela assembleia conciliar: os intelectuais, as mulheres e os leigos. Começaremos por esses últimos, os leigos. Eles também incluem os intelectuais e as mulheres.

#### **a. Os leigos: uma revolução eclesial**

A pequena/grande revolução copernicana na história da Igreja católica foi o abandono do sistema político-hierárquico gregoriano que desprezava os leigos e os colocava à parte nas decisões da hierarquia. Vista até Pio XII como sociedade perfeita e hierarquicamente estruturada, a comunidade cristã católica era uma sociedade de desiguais, onde alguns tinham o poder e outros não tinham nada, a não ser a virtude da obediência. Isso se acentuou ainda mais a partir do Vaticano I, pois a estrutura eclesiástica, que se percebia como perdendo o seus poderes na sociedade, tendeu a se estruturar mais coesa e rigidamente no seu interior. Tanto foi o uso e tanto foi a permanência secular na exclusão, que – na língua portuguesa – leigo tomou a definição de quem não sabe algo ou de quem não é profissional no assunto em questão. Um sentido negativo que nasceu da definição e da prática eclesiásticas: leigo é quem não é membro da hierarquia ordenada da Igreja. Em boa lógica, uma definição pela falta não diz nada da realidade, nem é uma definição. Mas as coisas mudam quando o Concílio vai falar da Igreja, começando a falar sobre o POVO DE DEUS e não a partir da

## hierarquia, ressaltando o SACERDÓCIO COMUM<sup>9</sup> DE TODOS OS FIEIS.

O Cristo Senhor, constituído pontífice dentre os homens (cf. Hb 5,1-5) fez do novo povo “um reino de sacerdotes para Deus, seu Pai” (Ap 1,6; cf. 5,9-10). Os batizados são consagrados pela regeneração e pela unção do Espírito Santo. Todas as ações dos cristãos são como hóstias oferecidas: proclamam a força daquele que nos libertou das trevas para vivermos na sua luz admirável (cf. 1Pd 2,4-10). (...) Há uma diferença de essência e não apenas de grau entre o sacerdócio comum dos fiéis e o sacerdócio ministerial ou hierárquico. Contudo, ambos participam a seu modo do mesmo sacerdócio de Cristo e mantêm, por isso, estreita relação entre si. (...) Os fiéis por sua vez, em virtude de seu sacerdócio régio, tomam parte na oblação eucarística. Exercem contudo seu sacerdócio na recepção dos sacramentos, na oração e na ação de graças, no testemunho da vida santa, na abnegação e na prática da caridade. (*LUMEN GENTIUM n.º 10*)

Mesmo fazendo todas as diferenciações possíveis, definir os leigos pela virtude de seu batismo passa a ser a incorporação de um dos princípios da Revolução Francesa: igualdade.

Denominam-se leigos todos os fiéis que não pertencem às ordens sagradas, nem são religiosos reconhecidos pela Igreja. São, pois, os fiéis batizados, incorporados a Cristo,

---

<sup>9</sup> Não se pode esquecer que entre as teses de Lutero que foram rechaçadas está o sacerdócio comum de todos os cristãos. O Vaticano II adotou a tese luterana, fonte depois de inúmeros problemas com os integristas da Igreja, que não podem aceitar uma afirmação dessas.

membros do povo de Deus, participantes da função sacerdotal, profética e régia de Cristo, que tomam parte no cumprimento da missão de todo o povo cristão, na Igreja e no mundo. (LUMEM GENTIUM, n.º 30)

Como se pode ver, a primeira parte da definição contempla o carácter negativo em vigor no seu tempo. Mas a segunda parte, mais positiva e vinculante, faz dos leigos autênticos membros da Igreja e não cidadãos de segunda categoria. Essa foi a revolução copernicana do Vaticano II: abolir o sistema de governo gregoriano adotado na Igreja por séculos. A partir dessa definição, os leigos podem estar em cargos de direção e mesmo não precisam ser passivos na liturgia. Há espaço para eles na Igreja e não precisam ser mais aliados dela. É essa a base para pensar na incorporação de novos atores históricos e sociais dentro da estrutura da Igreja: ela não é mais uma sociedade perfeita, mas agora definida como POVO DE DEUS. Um povo não precisa ser perfeito, mas precisa se organizar e viver bem.

#### **b. As mulheres e os operários**

O Vaticano II colocou a Igreja em outra posição com o mundo. A palavra mundo era sempre vista no sentido negativo dado pela literatura joanina, mundo = lugar de rejeição do Evangelho. Mundo igual a trevas enquanto Cristo é igual a luz (Jo 1, 5: “a luz brilhou nas trevas e as trevas não a reconheceram”) . No Vaticano II, mundo começa a ser visto como entidade positiva, não tanto

teológica, mas sociológica. Na constituição apostólica que convocou o Concílio João XXIII<sup>10</sup>.

Esse tom saudável e otimista tomou conta da assembleia conciliar a ponto de poder ver na sociedade-mundo novos brotos de esperança e de salvação. Visto de uma maneira positiva, as novas mudanças e os novos sujeitos sociais não foram encarados como ameaças.

Como BAKHTIN (2006) nos ensina,

Todo signo, como sabemos, resulta de um consenso entre indivíduos socialmente organizados no decorrer de um processo de interação. Razão pela qual as formas do signo são condicionadas tanto pela organização social de tais indivíduos como pelas condições em que a interação acontece. Uma modificação destas formas ocasiona uma modificação do signo. (p. 35)

Assim, as mulheres, os trabalhadores e os pobres, além dos intelectuais puderam ter uma palavra de conforto e de esperança, modificando a compreensão da Igreja sobre o assunto. Longe da atitude defensiva de “... *anátema sit*”,

---

<sup>10</sup> Com tais preocupações e sofrimentos, damos conta da necessidade de maior vigilância e tomamos consciência mais aguda da gravidade de nossos deveres de ofício. Há quem não veja senão trevas envolvendo este mundo. Nós, pelo contrário, colocamos inteira e inabalável confiança no Salvador do gênero humano, que de maneira nenhuma abandona os seres humanos mortais por ele remidos. Preferimos ouvir Cristo nos chamar a atenção para os “sinais... dos tempos” (Mt 16,3), que em meio à escuridão deixam transparecer indícios inequívocos de uma era mais auspiciosa para a Igreja e para o gênero humano. Apesar de tudo, as sucessivas guerras, os danos causados por inúmeras doutrinas perniciosas e a dureza dos sofrimentos impostos a grandes parcelas da humanidade em nossa época não deixaram de ter sua utilidade, como advertência. (HUMANAE SALUTIS)

que caracterizou o texto de Trento e longe da atitude integrista e autocentrada na figura do Papa que caracterizou o texto do Vaticano I. Se Trento se caracteriza em dizer em que a fé católica não crê, se o Vaticano I se caracteriza em reagrupar a Igreja no poder cada vez mais centralizado do Papa e de sua cúria, o Vaticano II se caracteriza por ser um outro concílio (não uma continuidade do Vaticano I) e r suas atitudes positivas, incluindo um agente social demasiado encarado como negativo pela teologia, pelas interpretações exegéticas do tempo, enfim pelos discursos eclesiásticos católicos de séculos.

A partir do século X, a mulher foi progressivamente (na figura de Madalena) sendo considerada como fonte do pecado. Se a figura de Maria foi cada vez mais crescendo e sendo mitificada, o foi somente porque Maria sempre foi vista como uma mulher que não tinha sexualidade: mãe concebeu virgem (sem sexo), mulher viveu sem sexo com seu esposo, discípula viveu com o João Apóstolo depois como viúva. O que foi da figura histórica de Maria, a teologia e a história ainda estão por escrever, mas o que a Igreja a transformou, nós todos sabemos<sup>11</sup>. Maria Madalena, que era vista nos primeiros séculos como a “Apóstola dos Apóstolos”, aos poucos foi se transformando em prostituta convertida. O texto de Lucas 8, 1-4 que fala de Maria de Magdala, da qual foi retirada muitos demônios (= uma pessoa enfermiça) foi sendo lido como a mesma pessoa do evangelho de João (a mulher adúltera) a ponto de a mulher representar na teologia

---

<sup>11</sup> Para tal seria bom ver os textos de teologia feminista, especialmente recomendo DUBY, G. e PERROT, M. – *História das mulheres*, citado na bibliografia.

católica a *fonte de todo pecado*. A contraposição entre EVA e MARIA como fonte do pecado e da graça é clássica na teologia católica desse período e desmerece a figura feminina. Não vamos nos aprofundar mais nesse tema, visto que o escopo aqui é apenas fazer uma panorâmica do estado da arte da época. Mas os documentos do Vaticano II não caíram nessas clássicas e seculares interpretações da figura feminina<sup>12</sup> na sociedade de nosso tempo. Nas 38 citações que os documentos fazem sobre as mulheres, o tom é sempre positivo e o texto evita citá-las como algo negativo e malsão. O que parece revelar uma clara intensão de valorização da figura feminina. Interessante lembrar que os documentos procuram colocar homens e mulheres em pé de igualdade, citando-os conjuntamente, prática requerida pela teologia feminista para os documentos da Igreja e para a tradução do missal romano, anos depois.

O mesmo acontece com o movimento operário. Tendo sido celebrado durante a vigência da Guerra Fria, os textos evitam a consideração maldosa ou medrosa dele<sup>13</sup> (até porque a Igreja tinha já a participação de muitos operários entre as fileiras da ação católica, tanto de homens como de mulheres).

---

<sup>12</sup> GAUDET MATER ECCLESIA (abertura do Vaticano II, 1/10/1962); LUMEN GENTIUM 2, 16, 30, 33, 42, 45, 46, 59; GAUDIM ET SPES 1, 8, 9, 23, 27, 31, 40, 55, 60, 61, 62, 67; AD GENTES 7, 11, 12, 17, 21; CHRISTUS DOMINUS 13, 34; PRESBYTERORUM ORDINIS 6; PERFECTAE CARITATIS 1, 11; OPTATAM TOTIUS 19; APOSTOLICAM ACTUOSITATEM 9, 10, 25, 32; DIGNITATES HUMANAЕ 13; MENSAGEM DO CONCÍLIO À HUMANIDADE. Temos então 38 vezes a palavra mulheres citada nos documentos do Concílio.

<sup>13</sup> GAUDIM ET SPES 9, 43, 60; PRESBYTERORUM ORDINIS 8, 11, 20; LUMEN GENTIUM 23; AD GENTES 38, 40; CHRISTUS DOMINUS 30, PERFECTAE CARITATIS 23, OPTATAM TOTIUS 2.



*Generaliza-se a convicção de que o domínio do gênero humano sobre a criação, além de poder e dever aumentar cada dia, estende-se igualmente às esferas política, social e econômica, que devem ser inteiramente colocadas a seu serviço, como afirmação e expressão de sua dignidade individual e coletiva.*

Por isso muitos adquirem uma consciência mais clara da injustiça e da má distribuição dos bens, passando a exigir aquilo de que se julgam privados. Os países em desenvolvimento ou que recentemente se tornaram independentes querem participar dos bens da civilização atual, tanto no campo político como no econômico, desempenhando o papel que lhes cabe no concerto das nações. Aumenta, porém, cada dia, a distância que os separa dos países desenvolvidos e só faz crescer sua dependência, especialmente econômica. Os povos pobres interpelam os ricos. As mulheres reivindicam igualdade de direitos com os homens onde ainda não a obtiveram. Os operários e os camponeses querem poder comprar, com o seu trabalho, não só o necessário à subsistência como tudo de que necessitam para cultivar seus dotes pessoais e participar ativamente da organização da vida econômica, social, política e cultural. Pela primeira vez na história humana os povos do mundo inteiro têm a convicção de que os bens culturais podem e devem ser estendidos absolutamente a todos. (GAUDIUM ET SPES 9)

Como se pode ver, além de ligar homens e mulheres, camponeses e operários, o texto dá a eles um empoderamento positivo, no sentido de legitimar as suas aspirações e até incentivá-los. E coloca tudo isso na aspiração global da humanidade de abertura à criação de Deus (atualmente iríamos chamar isso de MEIO AMBIENTE). **Humanidade e meio ambiente, movimento operário e movimento camponês e meio ambiente.**

Problemas atuais lançados pela assembleia conciliar muito antes da sociedade capitalista ocidental atual perceber a sua necessidade. Nisso cremos que o Vaticano II, além de ser pioneiro, agiu com inspiração do Espírito Santo, segundo a mais clássica teologia católica, superando a natureza machista e desconfiada dela mesma. Se a *graça supera a natureza*, como diziam alguns, aqui a Graça da convocação de uma assembleia como essa superou em muito o coletivo de bispos e teólogos convocados para dar uma agenda prospectiva para a Igreja. Se o Vaticano II ainda não foi bem entendido ou se o foi colocado de lado, não é por causa de sua qualidade teológica, mas por déficit de aprofundamento. Pode-se dizer que o Concílio quis mesmo integrar vozes outras na caminhada da Igreja, fazendo um imenso coral de cores e timbres totalmente diferentes. Vemos aqui nos casos citados e em outros casos que nem mencionamos nesse texto.

A qualidade dos textos do Vaticano II e a sua importância foram decisivos na vida recente da Igreja Católica Romana. Mas o evento em si mesmo, embora seja extraordinariamente importante como evento, precisa de tempo para se enraizar na vida e no pensamento da Igreja como um todo. Precisa sair das camadas da hierarquia, onde existe uma luta ideológica e de poder muito forte, para camadas mais “baixas” da estrutura eclesial. Se o Vaticano II, superando todas as expectativas, abriu as portas e janelas da Igreja para que entrasse ar, para que livrasse do mofo e deu vez e voz a muitos que estavam calados e não podiam se expressar (como os jovens, os operários, os intelectuais e as mulheres), legitimando suas

aspirações como legítimas, a Igreja tinha uma grande caminhada de apagamento de vozes contrárias<sup>14</sup>.

Grande parte da oposição ao Vaticano II que existe hoje não é somente adesão a um ritual litúrgico antigo, mas oposição às teses assumidas pelo Concílio, às estruturas criadas por ele e aos posicionamentos políticos assumidos. Na verdade, isso pode ser resumido pelas palavras de João XXIII quando falava que queria um *rejuvenescimento de toda a Igreja*. É essa juventude (*aggiornamento*) que não

---

<sup>14</sup> Não vamos aqui passar em revista toda a história da Igreja, mas a Igreja Católica Romana, por muitas causas e por muitos meios, incluindo muitas épocas, já apagou as vozes de pessoas e grupos<sup>14</sup>. Assim, um Concílio que quer explicitamente valorizar e escutar as vozes dos silenciados da história parece um hiato (ou uma descontinuidade) no agir eclesial. É como a novidade de Deus sendo investigada pra ser morta pelos grandes desse mundo, como fez Herodes com o menino Jesus (Mt 2, 1-12). Ou como poderia narrar Dostoiévski em *O Grande Inquisitor*. E aqui está fundada a grande crise do Vaticano II: a perda de lugar da hierarquia como voz única. Uma Igreja que precisa se repensar inteira pra dar vez e voz aos silenciados da história. Alguns que ela mesma ajudou a silenciar, na aliança perpétua com os ricos e nobres, que surgiu a partir do *Édito de Constantino*.

Uma instituição que – ao longo dos séculos precisou se autoreferenciar e se autovalorizar – silenciando outras vozes diferentes da sua, agora precisa aprender a dar vez e voz para grupos e movimentos novos que brotam a partir de su interior, sem demonizá-los e sem excomungá-los. Tarefa difícil para muitos. Mas foi esse o sopro do Espírito que soprou nas narinas dos Padres (e das mulheres) conciliares<sup>14</sup>. Não se passa de uma hierarquia que desconfia de leigos<sup>14</sup>, mulheres, operários e jovens, para uma hierarquia que valoriza e confia neles, dando-lhes voz e vez, imediatamente. Nada na Igreja vem com um passe de mágica. Especialmente porque a Igreja Católica Romana é uma instituição demasiadamente grande, em números e em séculos. E muitos quase que se acostumaram a perceber discurso e ação da hierarquia católica como sendo significativos e representativos da Igreja como um todo, o que não é verdade.

se deseja. Nem a juventude tomando decisões e nem a juventude de uma Igreja que se deseja mais antiga em suas estruturas e em suas atitudes<sup>15</sup>. Nada de novo, nada de novos sujeitos eclesiais, nada de novas estruturas, nada de novas doutrinas.

O conceito de tradição é identificado ao passado e não como transmissão da mensagem e do evangelho de Cristo ao futuro, aos novos tempos e às novas gerações. Uma Igreja monológica não pode reconhecer o diálogo, tem que impor sua palavra, apagando outras vozes. Reconhecer a existência e a importância de interlocutores é diminuir-se, segundo essa visão. A mesma visão que pensa na Igreja como uma monarquia absolutista, onde o papa tem a primeira e a última palavra. Na verdade a única palavra, onde os bispos e teólogos só podem fazer repetir os documentos e pronunciamentos oficiais. O mais é heresia. E essa visão tem sido bem combativa dentro da Igreja atual, ganhando ao longo dos anos adeptos e até algumas posições. Perderam no debate teológico e no voto da assembleia, mas nunca se conformaram. Por eles, era melhor que o Vaticano II nunca nem tivesse existido. Mas a importância e a grandeza do Vaticano II é assumir voluntariamente caminhar em outra direção. Uma aposta otimista de fé, com o dinamismo do Espírito Santo de Deus, que sopra onde, quando e como quer.

---

<sup>15</sup> Ledo engano quando o papa Bento XVI acreditou que autorizando o antigo ritual em latim da missa iria resolver o problema do cisma que se criou entre os conservadores do bispo Marcel Lefebvre. O problema é mais profundo: não se queria e não se quer o Concílio e suas decisões.

## Não concluindo

1. O tema da juventude, colocado em pauta na Igreja, juntamente com outros novos atores eclesiais foi, já em si, um avanço no sentido de não silenciar, mas de reconhecer com direito de cidadania eclesial o que estava em latência na segunda metade do século XX. O fato é inusitado em uma Igreja que se acostumou no correr de séculos a apagar e silenciar vozes que não fossem as oficiais.
2. O que era **não-oficial** (discurso dos jovens atores sociais) foi reconhecido pelo discurso oficial, com tanta força que depois foi se desenvolvendo em protagonismo. Mesmo ainda não reconhecido por todos os membros das comunidades eclesiais (muitos ainda continuam desconfiando dos jovens), os textos conciliares levaram a juventude a um lugar estável e no núcleo da pastoral da Igreja. A juventude ainda não tem completo poder decisório em uma Igreja (ainda) monárquica e absolutista, mas a assembleia conciliar fez o seu melhor, dando espaço e reconhecendo o direito dos jovens de ser Igreja.
3. O Vaticano II, além de não silenciar as novas vozes dos atores sociais, deu-lhes uma dinâmica próprias. A juventude não foi vista em si, mas como dentro de um cenário mais amplo, que incluíam as mulheres, os pobres, os trabalhadores, os intelectuais e artistas.
4. A lógica que permeava os conciliares foi a de que todos os batizados tinham direito de cidadania na Igreja, Povo de Deus, comunidade dos batizados. A

raiz comum do batismo é a que daria dignidade a todos, pois isso, não seria direito abafar-lhes as vozes, já que o Espírito é que fala às Igrejas. (Ap. 2,7)

5. Pela primeira vez um Concílio fala bem dos jovens e lhes dá valor. Isso gerou uma atitude que continuou se desenrolando pelos papas (e por outros documentos eclesiais na América Latina). A CNBB também continuou essa atitude e produziu documentos próprios dando para a juventude mais espaço de participação na Igreja do Brasil. Se não há espaço suficiente ainda, não é por culpa de a assembleia conciliar, que fez sua parte.

## BIBLIOGRAFIA CITADA

BAKHTIN, M. *Marxismo e filosofia da linguagem* – 12ª ed. São Paulo: HUCUTEC. 2006.

BAKHTIN, M. *Questões e literatura e de estética: a teoria do romance*. Equipe de tradução (do russo) Aurora Ornoni Bernardini, José Pereira Jr, Augusto Góes Jr, Helena Spryndis Nazário, Homero Freitas de Andrade – 5ª. ed. São Paulo: HUCITEC/ANNABLUME, 2002.

BORÁN, J. – *O futuro tem nome: juventude – sugestões práticas para trabalhar com jovens*. São Paulo: Paulinas, 1994 (Coleção Igreja Dinâmica).

BRANCO, NANJI M. - *O dialogismo e a construção de sentido nas cartas encíclicas do papa Bento XVI*. São Carlos: UFSCAR, dissertação de mestrado.

CD-ROM PESQUISA DE DOCUMENTOS DO VATICANO II, São Paulo: Paulinas Multimídia, versão 1.1, Copyright 2003.

DALLA-DÉA, P. F. - *Igreja católica e adolescentes urbanos: expectativas dos adolescentes em idade de confirmação da fé, em*

vista da construção de um novo método de catequese crismal. (tese de doutorado) São Leopoldo: Escola Superior de Teologia, 2006.

DUBY, G. e PERROT, M. – *História das mulheres* – trad. portuguesa com revisão científica de COELHO, M. H., at allii. Lisboa: Edições Afrontamento, 5 volumes.

JOAO PAULO II – Exortação Apostólica *Cristifidelis Laicis* (30/12/1988). Disponível na Internet: [http://www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/apost\\_exhortations/documents/hf\\_jp-ii\\_exh\\_30121988\\_christifideles-laici\\_po.html#fnref169](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_30121988_christifideles-laici_po.html#fnref169) , 21/05/13.

JORNADA MUNDIAL DA JUVENTUDE - [http://pt.wikipedia.org/wiki/Jornada\\_Mundial\\_da\\_Juventude](http://pt.wikipedia.org/wiki/Jornada_Mundial_da_Juventude), 21/05/2013.

MIOTELLO, V. - *Discurso da Ética e Ética do Discurso*. São Carlos: Pedro & João Editores. 2011. Série Dialogações

PAULO VI – Encíclica *Populorum progressio* (26/0/1967) Disponível na Internet: [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/encyclicals/documents/hf\\_p-vi\\_enc\\_26031967\\_populorum\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum_po.html), 01 de junho de 2013.

PAULO VI – Exortação Apostólica *Evangelii Nuntiandi* (08/12/1975). Disponível na Internet: [http://www.vatican.va/holy\\_father/paul\\_vi/apost\\_exhortations/documents/hf\\_p-vi\\_exh\\_19751208\\_evangelii-nuntiandi\\_po.html](http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/apost_exhortations/documents/hf_p-vi_exh_19751208_evangelii-nuntiandi_po.html) , 01 de junho de 2013.

PIO IX – *Biografia*. Disponível na Internet em: [http://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/saints/ns\\_lit\\_doc\\_20000903\\_pius-ix\\_po.html](http://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20000903_pius-ix_po.html) , 5 de junho de 2013.

# Revelação na história e em diálogos – o processo complexo de redação da *Dei Verbum*\*

Pedro Lima Vasconcellos

Como nos sugere o método histórico-crítico, objeto inclusive de acalorados debates quando da longa redação do documento conciliar que nos deverá tomar a atenção nessa oportunidade, seria muito conveniente proceder a uma aproximação diacrônica à *Dei Verbum*, considerando as etapas de um processo complexíssimo de redação, que o tornou, na avaliação de vários especialistas, o mais característico documento resultante do Concílio.<sup>1</sup> Como se reconhece hoje na leitura dos evangelhos que formam o Novo Testamento, por exemplo, também para a *Dei Verbum* contribuíram inúmeras mãos, sensibilidades,

---

\* Na origem desta exposição está uma conferência, pronunciada no transcorrer da Semana Teológica do ITESP, 19 de setembro de 2012.

<sup>1</sup> “A DV percorreu todo o itinerário do Vaticano II. Foi uma das primeiras constituições a ser apresentada aos padres conciliares e uma das últimas a ser votada. Enfrentou muitas crises, tendo mesmo escapado do naufrágio” (Geraldo Lopes. *Dei verbum* texto e comentário. Paulinas, São Paulo, 2012, p.58).



interferências. Não temos tempo de abordar essa entusiasmante questão de maneira exaustiva, que nos remeteria a considerar a importante questão das relações entre a *Dei Verbum* (e o Vaticano II como um todo!) e os concílios que precederam a este, o de Trento e o Vaticano I. De toda forma, assinale-se que, goste-se ou não, a demorada redação que resultaria na *Dei Verbum* é testemunha de que ali se gestava algo novo, e isso devemos salientar.

Por outro lado, o tema que nos é proposto pergunta-se pela questão da revelação, e não apenas da Sagrada Escritura, com a qual a constituição conciliar costuma, com razão, ser relacionada. A *Dei Verbum* não é um tratado sobre a Bíblia, mas uma proposição sistemática quanto à Revelação e ao espírito que a anima, e conseqüentemente à perspectiva com que deve ser percebida e acolhida. Isso tem conseqüências fundamentais para o modo de aproximação à Escritura.

Por outro lado, o diálogo, na perspectiva bakhtiniana, não se encerra, no caso que aqui nos interessa, com a aprovação final da *Dei Verbum*.<sup>2</sup> Assim, consideramos, em apenas uma única perspectiva, a assimilação de intuições fundamentais expressas na *Dei Verbum* no âmbito da realidade sócio-ecclesial latino-americana. Assim, entendemos nossa tarefa subdividida em quatro ponderações básicas. A primeira delas considera algumas das tensões e desafios promotores do processo de gestação

---

<sup>2</sup> “Os diálogos particulares podem interromper-se (eles nunca terminam realmente), mas o próprio diálogo está sempre em andamento” (Gary Saul Morson e Caryl Emerson. *Mikhail Bakhtin: criação de uma prosaística*. Edusp, São Paulo, 2008, p.69). Quanto ao concílio, “ele é mais que suas resoluções”, um passo fundamental no interior de uma dinâmica mais abrangente e revolucionária (Edmund Schlink).

do que será a *Dei Verbum*, sem que possamos abordá-lo na amplitude desejada. A seguir buscaremos salientar o que terá sido “a” novidade crucial trazida pela *Dei Verbum*, em seus contornos básicos, ao menos em nosso entendimento. A terceira ponderação consiste em fazer a pergunta pelo lugar da Escritura na consideração que a *Dei Verbum* propõe a respeito da revelação divina. A última se pergunta, de forma rapidíssima, pela uma certa recepção latino-americana ao que na *Dei Verbum* se comunica e se propõe. No fim das contas, espera-se aqui ao menos acenar para elementos importantes de um documento que contém o que alguém sugeriu que, no futuro, haveria de ser reconhecido como a mais importante contribuição de todo o Concílio: a proclamação do “princípio do progresso como constitutivo da Igreja”.<sup>3</sup>

## I. Horizontes e processos na redação da *Dei Verbum*<sup>4</sup>

Foram quatro esquemas<sup>5</sup>, antes do texto finalmente aprovado, ao longo de seis árduos anos, desde as consultas

---

<sup>3</sup> Luis Alonso Schökel. “Capítulo II: Transmisión de la revelación divina: unidad y composición”. Luis Alonso Schökel (org.) *Comentarios a la constitución Dei verbum sobre la divina revelación*. BAC, Madrid, 1969, p.228.

<sup>4</sup> Servimo-nos, para esse tópico, da síntese muito bem elaborada por Gregorio Ruiz (“Historia de la constitución ‘Dei Verbum’”. In: Luis Alonso Schökel (org.) *Comentarios a la constitución...*, p.3-99.

<sup>5</sup> E, no caso do primeiro deles, se poderia falar ainda de duas redações, uma intitulada “Sobre a guarda do depósito da fé”, e outra “Sobre as fontes da revelação”, títulos que seriam substituídos, nos esquemas que se seguiriam, para apreciação nas várias sessões do concílio, “sobre a revelação divina”. Passava-se de um exame crítico e apologético dos problemas em torno da Escritura e da Tradição 1ª perspectiva de uma abordagem sobre a natureza da revelação.

preliminares, já em meados de 1959, passando pelas discussões travadas ao longo das quatro sessões em que o concílio propriamente dito se constituiu, até vinte dias antes de este se encerrar: novembro de 1965. Foi destas consultas, basicamente endereçadas aos bispos, que emergiu o tema da revelação divina como importante. E, curiosamente, aparecia a sugestão de que ele não fosse tratado apenas de forma defensiva ou apologética (condenação de erros, mormente quanto à interpretação de textos bíblicos), mas de maneira propositiva e pastoral, incentivando tanto o estudo das Escrituras judaico-cristãs como a sua efetiva presença na vida cristã. Mas, curiosamente (!), a então denominada Congregação do Santo Ofício vai por outro caminho, abordando o tema numa perspectiva exclusivamente doutrinal e polêmica:

propõe que se reafirme a objetividade da revelação; que se repita a doutrina católica quanto à autenticidade, inspiração, inerrância e interpretação da Sagrada Escritura, aplicando-a expressamente à historicidade dos evangelhos; que, ao aclarar a noção de Tradição, não se silencie a maior extensão de seu conteúdo em relação à Sagrada Escritura; e, por fim, que se declare, sem reservas que é a Igreja, e não cada cristão, a depositária e intérprete do depósito revelado.<sup>6</sup>

É óbvio o horizonte a partir do qual a congregação vaticana pensa: o da polêmica anti-protestante, que marcou a realização do Concílio de Trento (século XVI), e, mais recentemente, anti-moderna, que caracterizou o então único concílio ocorrido no Vaticano (segunda metade do

---

<sup>6</sup> Gregorio Ruiz. "Historia de la constitución..." p.5s.

século XIX). Guerreia-se contra os princípios protestantes da Escritura como única regra de fé e a chamada, num tom por vezes pejorativo, “livre interpretação” dela (não entramos aqui a discutir o caráter problemático desta expressão); contesta-se o que era tomado como expressões de arrogância advindas das investigações científicas dos últimos séculos, no campo da Arqueologia, Antropologia, Estudos literários e históricos relativizando enunciados bíblicos, colocando em dúvida a historicidade (entendida em termos bem rankeanos!) dos relatos evangélicos, etc.

O documento que então é produzido, imbuído do espírito acima exposto, produziu, quando de sua apresentação aos padres conciliares, clara insatisfação, seja quanto ao estilo (dogmático e docente, e não pastoral, muito menos ecumênico), seja mesmo quanto ao conteúdo, ao abordar a revelação sem considerar sua natureza e teor fundamental: “quanto à Tradição, o esquema só se preocupava de contrapô-la à Escritura sem explicar tampouco claramente sua natureza e sua manifestação e influência na vida da Igreja”. Não agradava também que a forma como o texto aborda a Escritura e os riscos envolvidos em sua interpretação “passasse a impressão de querer mais admoestar e desencorajar do que animar os estudiosos da Bíblia”.<sup>7</sup> Na votação, contudo, foi apenas pouco mais da metade dos padres que manifestou seu desacordo com o documento, e foi necessária a intervenção direta do papa, João XXIII, para dar peso a essa maioria e determinar a suspensão dos debates sobre o referido documento, encarregando a uma comissão formada *ad hoc*, incluindo membros do Secretariado para a União dos Cristãos, a reformulação dele. Daí até a *Dei Verbum* será

---

<sup>7</sup> Gregorio Ruiz. “Historia de la constitución...”, p.9.

uma longa e complicada marcha, e a simples comparação entre a proposta inicial e aquela que finalmente será aprovada é indicativa dos percalços neste caminho: não serão apenas mudanças na letra dos diversos esquemas; é o próprio espírito com que o tema da revelação divina é discutido que se desloca e se reconfigura, radicalmente.<sup>8</sup>

## II. A novidade trazida pela *Dei Verbum*

Não deixou de ser notado que já no próêmio do documento se apresenta a novidade, o ar novo e renovador do ambiente, numa dupla perspectiva: o objeto da revelação não são verdades expressas em decretos ou fórmulas, mas uma pessoa em quem e por meio de quem Deus se comunica em plenitude: alguém que, nos termos de 1 João, é visto e ouvido em sua ação no interior da história humana: “nós vos anunciamos a vida eterna, que estava junto ao Pai e se nos manifestou”.

Reconheça-se que estamos num cenário distinto, se se olha para o passado recente: passou-se de uma compreensão intelectualística para uma concepção histórico-salvífica da revelação:

Em termos que são indicativos, porém por demais crus, para fazer justiça à complexidade da questão, pode-se dizer que o Vaticano I vê a revelação sob uma luz que é intelectualista, abstrata, escolástica e, até um certo ponto, proposicional. Ao contrário, a visão do Vaticano II pode

---

<sup>8</sup> Aqui seria preciso falar da “genealogia polifônica”, representada aqui pelo movimento bíblico no interior da Igreja Católica, desde fins do século XIX, efetivamente, desta guinada fundamental que desembocará na *Dei Verbum*.

ser adequadamente caracterizada como vitalista, concreta, bíblica e histórica.<sup>9</sup>

Esta última presta atenção à auto-manifestação do próprio Deus à história e na história dos humanos, através da missão de Jesus e do Espírito. Como diz Alonso-Schökel, biblista espanhol falecido faz alguns anos: a *Dei Verbum* constata que “a revelação mostra seu ser e seu caráter no desenvolvimento histórico”.<sup>10</sup> O que implica constatar que a história humana não é apenas o palco onde de vez em quando Deus se dá a ver e conhecer; diferentemente disso, ela manifesta o próprio perfil da revelação, na medida em que desafia continuamente à percepção do Deus que se mostra em seu agir; a própria compreensão de Jesus fica reorientada quando, em plena sintonia com proposições bíblicas, se o nota afirmando sua igualdade com o Pai não em termos ontológicos (o caminho preferido, como se sabe, pelos concílios dos séculos IV-V, e hegemônico na tradição teológica posterior), mas pela comunicação de que suas obras reproduzem aquelas que viu o Pai fazer (Jo 5,21ss).

Esta percepção, digamos, revolucionária do modo de revelar-se de Deus, e, inevitavelmente, do Deus que se revela produz um impacto altamente sensível, e muito aguçado nos dias atuais. Já o constatava o insuspeito teólogo Joseph Ratzinger, considerando o conceito de Tradição que decorre do que acabamos de considerar:

---

<sup>9</sup> Avery Dulles. “Theological Table-Talk”. In: *Theology Today*. Princeton, 1967. v.24, n.3, p.350-351.

<sup>10</sup> “Unidad y composición de la ‘Dei Verbum’”. In: Luis Alonso Schökel (org.) *Comentarios a la constitución...*, p.130.

A recusa da proposta de tomar o texto de Lérins [“Nós devemos manter o que foi crido por toda a parte, sempre e por todos”], conhecido e santificado, de certo modo, por dois concílios, mostra de novo que se deixou para trás Trento e o Vaticano I, e a contínua releitura de seus textos... [O concílio Vaticano II] tem outra ideia da maneira como se realiza a identidade histórica e a continuidade. O ‘semper’ estático de Vincent de Lérins não lhe parece apropriado para exprimir esse problema.<sup>11</sup>

De toda forma, parece ter sido, mesmo que custosamente, assentado que a revelação não deve ser entendida como 'mera instrução divina'. Ela não é um puro discurso de palavras no sentido que Deus revela a si mesmo e faz conhecer o mistério da sua vontade falando somente ao homem sobre Si mesmo e sobre o mistério da sua vontade. Mas a 'Revelação' conota também, antes em primeiro lugar, um complexo de atos cumpridos por Deus mesmo; conota um conjunto de acontecimentos dos quais é responsável, ator Deus mesmo. É através desses atos que Deus revela a si mesmo e faz conhecer o mistério da sua vontade. Se a revelação é entendida de forma prioritariamente proposicional, com teores atemporais e imutáveis, acabará inclusive por comprometer um adequado entendimento da Tradição, motivo pelo que a *Dei Verbum* consagra importantíssimas linhas a respeito do tema.

---

<sup>11</sup> Expressão de Joseph Ratzinger (nos seus melhores tempos!) particularmente deplorada pelos setores eclesiais integristas e rebeldes em relação ao Vaticano II; citada por Bernard Fellay, superior da Fraternidade Sacerdotal S. Pio X, que congrega os padres seguidores do bispo integrista Marcel Lefebvre (veja [www.fsspx.com.br/carta-62-de-07062002/](http://www.fsspx.com.br/carta-62-de-07062002/) [30/06/13]).

Efetivamente, não é à toa que ganha lugar de destaque, nesse contexto, a noção de transmissão, já evocada no prólogo do escrito. No capítulo II, para muitos o seu ponto alto, é que aparece a consideração sobre a “Sagrada Tradição”, entendida não de forma estática ou imutável, mas como algo que “progride [vai crescendo] na Igreja sob a assistência do Espírito Santo” (n.8). É interessante notar como o documento como que sente a necessidade de se explicar: essa progressão se justifica porque efetivamente “cresce o conhecimento tanto das coisas como das palavras que constituem parte da Tradição”. A Igreja, mais do que possuir a Tradição, se coloca na perspectiva de acolhê-la e fazê-la melhor assimilada.

Assim, longe de ser algo atado a um passado irre recuperável e modelar, Tradição é algo vivo, e o mesmo parágrafo da constituição não teme em avançar; os Padres da Igreja, sempre invocados como expressões da Tradição a ser guardada, não são eles mesmos a Tradição: as palavras deles “testemunham a presença vivificadora desta Tradição, cujas riquezas vão passando à prática e à vida da Igreja que crê e ora”. Uma revelação que se faz na história humana e nisso mostra seu caráter carrega em si a mudança, a progressão, a caminhada, uma atualização que se faz de acordo com o tempo histórico: “Deus, que outrora falou, continua sempre a falar com a Esposa de seu amado Filho”. Uma tradição assim percebida, diz Schökel, “se funda na condição histórica do homem e na entrada da revelação na história propriamente dita [...]. Tradição é um fato humano, e uma revelação que se humaniza aceita este caráter”.<sup>12</sup>

---

<sup>12</sup> “Capítulo II: Transmisión de la revelación divina...”, p.228. Poderíamos pensar aqui a partir do binômio “posse da verdade” x “verdade que nos é dada”, evocado em outras oportunidades neste simpósio.



Nota-se que, mais do que acentuar o que vinha da discussão anterior, muito marcada pela apologética anti-protestante (o debate, de sabor tridentino, sobre as duas fontes da revelação, polarizando com o “*sola Scriptura*” de Lutero), a *Dei Verbum* inclui a Tradição e a Escritura, “estritamente relacionadas entre si”, numa mesma dinâmica, oriundas que são “da mesma fonte divina”, que são ao mesmo tempo sua palavra e ação comunicadoras e vivificantes (DV 9).<sup>13</sup> Pareceria a muitos ouvir ecoando os termos de Adolf Von Harnack, notável teólogo luterano dos inícios do século XX:

Escritura e Tradição: com que aspereza se lutou pela autoridade destas duas realidades no século XVI e depois; que formulações tão taxativas foram então empregadas para expressar esta doutrina. Mas agora, e já faz tempo, os professores protestantes compreenderam que é impossível separar a Escritura da Tradição, que a coleção e canonização dos escritos neotestamentários são parte da Tradição. Por sua parte, também os professores católicos compreenderam que não é lícito tomar sem crítica qualquer tradição, que nas questões mais graves do cristianismo primitivo é o Novo Testamento a única fonte segura. Toda a batalha perdeu não só sua

---

<sup>13</sup> É interessante notar que nas redações anteriores àquela que conhecemos como a *Dei Verbum* Escritura e Tradição são supostas quase que como opostas, como se a primeira invalidasse a relevância da segunda. Numa delas se chega a dizer, após a garantia de que a autenticidade da Escritura é atestada exatamente pela Tradição: “portanto, que ninguém se atreva a menosprezar a Tradição ou a negar-lhe sua autoridade” (citado em p.269s). Subjacente a essa perspectiva estava a percepção de que da importância à Escritura implicava desqualificar a Tradição, e vice-versa. É evidente o pano de fundo das controvérsias católico-protestantes ecoando em formulações deste teor.

virulência, mas ainda substancialmente seu sentido *desde o momento em que entendemos a Escritura como Tradição e nunca aceitamos a Tradição sem prova*.<sup>14</sup>

Nessa nova articulação é o próprio entendimento da Tradição que se altera, é preciso enfatizar esse dado; vejamos como na síntese, uma vez mais, esclarecedora de Schökel vemos o quanto se avança para além do que se dizia até então:

Os manuais oferecem a distinção clássica “*traditio activa – traditio passiva; actio tradendi – res quae traditur*”; e em geral se concentram na tradição passiva, como depósito ou corpo ou catálogo. A constituição conciliar julga fecundo insistir também no ato de transmitir, e em poucas linhas traçar o grande arco da transmissão, que é outra forma de missão. [...] a Tradição transmite a revelação, em primeiro lugar, transmitindo a Escritura; e o que transmite é uma realidade viva, feita e nunca acabada.<sup>15</sup>

Essa compreensão dinâmica da Tradição, sempre aberta, porque viva<sup>16</sup>, tem inclusive uma dimensão escatológica, na medida em que a Igreja, chamada a acolhê-la e vitalizá-la, “está sempre incompleta, aberta, a meio-caminho”.<sup>17</sup> É dentro dessa perspectiva inovadora, capaz de causar calafrios em quem toma a tradição como algo fixo e inerte, estático, em relação a que a única tarefa seria a

---

<sup>14</sup> Citado por Luis Alonso Schökel. “El dinamismo de la tradición”. In: Luis Alonso Schökel (org.) *Comentarios a la constitución...*, p.267, nota 4.

<sup>15</sup> Luis Alonso Schökel. “El dinamismo de la tradición”..., p.277s.281.

<sup>16</sup> Veja Luis Alonso Schökel. “El dinamismo de la tradición”..., p.276s.

<sup>17</sup> Luis Alonso Schökel. “El dinamismo de la tradición”..., p.292.

de conservar, remetido a um passado isolado de conjunturas e dinâmicas, que a *Dei Verbum* tece suas considerações sobre a realidade da Sagrada Escritura, e seu lugar na vida da Igreja.

### **III. A Sagrada Escritura, reveladora do modo de Deus revelar-se**

A redundância no subtítulo é intencional, e esperamos que o motivo dela fique claro no que passamos a expor. É altamente sugestivo que a *Dei Verbum* trate primeiro da Sagrada Tradição, para depois consagrar-se a questões específicas relacionadas à Escritura. O texto oscila entre afirmar que a Escritura está de alguma forma na raiz da Tradição e ressaltar que aquela de alguma forma tem sua autoridade garantida por esta. De toda forma, é no parágrafo 9 que a Sagrada Escritura faz finalmente sua aparição, no bojo da argumentação sobre a transmissão da revelação divina, ainda no capítulo II da Constituição.

Os capítulos III-VI consagram-se mais detidamente a problemas próprios da pesquisa bíblica. O primeiro destes retoma questões de ordem hermenêutica, já tratadas em oportunidades anteriores. Expõe-se brevemente a noção de inspiração apelando, não sem algum titubeio, a chamada “teoria dos dois autores”, sem que com isso ficasse afirmada, de maneira categórica, a responsabilidade humana por aquilo que se encontra escrito nos livros: os hagiógrafos, registraram “tudo aquilo e só aquilo que ele [Deus] quisesse” (n.11).

Mas o parágrafo seguinte, ao fazer-se mais diretamente a pergunta pela interpretação da Sagrada Escritura, acentua algo que soava novidade naqueles tempos, e ainda

causa estupor em determinados contextos eclesiais, algo que de alguma forma fora afirmado por Pio XII em sua encíclica *Divino Afflante Spiritu* (1943) e que ele mesmo não levara adiante em escritos posteriores: a importância dos gêneros literários em que os textos bíblicos encontram-se escritos: “importa, pois, que o intérprete busque o sentido que o hagiógrafo pretendeu exprimir e de fato exprimiu em determinadas circunstâncias, segundo as condições de seu tempo e da sua cultura” (n.12). E ao final deste capítulo propõe-se uma analogia que depois João Paulo II retomaria, com mais vigor, em seu discurso aos membros da Pontifícia Comissão Bíblica quando da publicação do documento *A interpretação da Bíblia na Igreja*: aquela entre a Escritura e o próprio Verbo encarnado: “as palavras de Deus, expressas em línguas humanas, tornaram-se intimamente semelhantes à linguagem humana, como já o Verbo do Eterno Pai, tomando a fraqueza da carne humana, se tornou semelhante aos homens” (n.13).

A nosso ver, ao assumir, embora sem salientar todas as consequências, a perspectiva de que os livros bíblicos devem, sim, ser considerados a partir de suas autorias humanas e, por conseguinte, à luz de tudo o que de circunstancial e histórico tal reconhecimento comporta, e ao inserir tal perspectiva no bojo de uma Tradição viva e dinâmica que supõe a Bíblia ao mesmo tempo em que dela se alimenta, a *Dei Verbum*, mesmo sem o dizer explicitamente, dá seu assentimento (finalmente!) àquele conjunto de procedimentos metodológicos que costuma ser denominado “histórico-crítico”. Reconhece-se, por exemplo, o valor das tradições orais e o papel dos redatores na composição dos evangelhos (no importante n.19). O mais significativo, porém, parece ser que a

exposição do conteúdo de ambos os testamentos, focada sem dúvida no eixo Cristo, cume da revelação, não deixa de assumir, mesmo que esquematicamente, a perspectiva da história. Veja-se o que é dito no parágrafo 14, sobre o Antigo Testamento:

Tendo estabelecido a aliança com Abraão [...] e com o povo de Israel por meio de Moisés [...], de tal modo [Deus] se revelou, com palavras e obras, a esse povo eleito, como único Deus verdadeiro e vivo, que Israel conheceu por experiência os caminhos de Deus a respeito dos homens, os compreendeu cada vez mais profundamente e claramente ouvindo o mesmo Deus falar pela boca dos profetas, e os tornou cada vez mais conhecido entre as nações.

E, quanto aos escritos do Novo Testamento, afirma-se deles que são testemunho perene e divino da compreensão que, na história do primeiro cristianismo, na atividade de pregar o Evangelho, despertar a fé em Jesus e congregar a Igreja, se foi tendo do mistério do Cristo, Verbo feito carne, revelador do Pai em suas obras e palavras. Diferentemente do que sugerirão vozes restritivas como as do teólogo Ratzinger (por exemplo, no “Prefácio” a seu *Jesus de Nazaré*) e de outros, não se entende a abordagem da Sagrada Escritura à luz da história como redutora, nem algo que condenaria a palavra bíblica a permanecer fixa ao passado em que emergiu, muito menos que se trataria de uma aproximação pré-teológica, por assim dizer, ao texto sagrado. Se insistimos nesse ponto o fazemos porque, em nosso parecer, uma verdadeira batalha está sendo travada nos dias atuais, e de maneira não necessariamente surda, no sentido de minimizar, ou mesmo dissolver, a relevância

da abordagem histórica da Sagrada Escritura, e por extensão, o reconhecimento do caráter histórico da revelação divina, categoricamente afirmado pela *Dei Verbum*, em nome da restauração do entendimento intelectualista e abstrato dessa mesma revelação, que ingenuamente se imaginaria superado.

#### **IV. A realidade sócio-eclesial latino-americana, lugar privilegiado para a recepção da *Dei Verbum***

Não seria possível falar, senão de forma sumária e alusiva, sobre os modos como a constituição *Dei Verbum* veio sendo recebida nos últimos cinquenta anos nos diversos ambientes eclesiais (mormente católicos, mas não de forma exclusiva). Não desejamos fazê-lo assim; ficamos, então, com duas rápidas observações. Na Europa a América do Norte o que vemos salientar-se, como fruto dos ventos libertadores que a *Dei Verbum* acolheu e relançou, é, talvez, a aproximação entre investigadores da Bíblia católicos e protestantes para esforços comuns em pesquisa, que talvez tenha sua expressão simbólica mais significativa no ingresso do então padre Carlo Maria Martini, reitor do Instituto Bíblico de Roma, no comitê científico responsável pelas mais recentes e qualificadas edições críticas do Novo Testamento grego.<sup>18</sup>

Mas aqui na América Latina os desafios não tenderão a ser entendidos tanto na chave da polêmica católico-protestante (e de sua superação), mas à luz das condições precárias vividas por enormes parcelas da população de

---

<sup>18</sup> Kurt Aland, Matthew Black, Carlo Maria Martini, Bruce M. Metzger and Allen Wikgren (ed.) *The Greek New Testament*. 4 ed., Deutsche Bibelgesellschaft / United Bible Societies, Stuttgart, 1994.

nossos países, cenário este para o qual a contribuição histórica do cristianismo deveu ser reconhecida como decisiva; a emergência de setores sociais subalternos com suas vozes e reivindicações, e a conjuntura política, marcada por várias ditaduras militares, terão marcado de forma decisiva a aproximação ao legado comunicado na *Dei Verbum*, e particularmente o entendimento da história como lugar da revelação divina e de sua apropriação pelos humanos. A segunda metade da década de 60 do século passado desafiou significativos setores das igrejas cristãs com a pergunta mordente: “qual história?”. E a afirmação contumaz de James Cone, teólogo metodista, comprometido com as causas de sua gente negra, trazida escrava para os Estados Unidos, em seu *O Deus dos oprimidos*, é síntese esclarecedora de algo que a muitas sensibilidades mostrava-se, enfim, evidente; diz ele: “A eleição que Deus fez para com os israelitas tem inevitáveis implicações para o fazer teologia. Se Deus tivesse escolhido, como a sua ‘nação santa’, os senhores egípcios de escravos, ao invés de escravos israelitas, então uma espécie completamente diferente de Deus teria sido revelada”.<sup>19</sup> No mundo teológico católico, pelo menos, foi necessária, mesmo indispensável, a confecção de uma constituição dogmática como a *Dei Verbum* para que se comesçasse a dar-se conta daquilo que já era intuído vivencialmente por tantos segmentos da gente cativa em nosso continente, e mesmo para além das fronteiras do Rio Grande: os *spirituals* que o digam!<sup>20</sup> E que o digam os

---

<sup>19</sup> James Cone. *O Deus dos oprimidos*. Paulinas, São Paulo, 1985, p.77.

<sup>20</sup> Para detalhes, Eugene Genovese. *A terra prometida: o mundo que os escravos criaram*. Paz e Terra, São Paulo, 1988 (especialmente o capítulo “O evangelho na senzala”).

homens e mulheres do sertão nordestino brasileiro que, em fins do século XIX, ao se desfazerem de suas posses e bens para acompanharem um líder carismático de nome Antonio Vicente Mendes Maciel, em quem viam um novo Moisés (mais do que um messias ou profeta anunciador de catástrofes e hecatombes escatológicas), guia de um povo que, ao atravessar as águas abundantes do rio Vaza-Barris, julgava estar passando a pé enxuto pelo Mar Vermelho (ou o Rio Nilo, tanto faz!), saindo *para* o Egito (!)<sup>21</sup> na direção de uma terra caracterizada como “da promessa, onde corre um rio de leite, e são de cuscuz de milho os barrancos”, reverente à proclamação do Decálogo que, oriunda do Sinai que renomeia o antigo monte Cocoróbó, inspirava novos modos de pensar, fazer e sonhar a vida, aqui e no além...<sup>22</sup>

## Conclusão

A longa e complexa redação da *Dei Verbum* resultou num documento até certo ponto híbrido, certamente desigual<sup>23</sup>, do qual, por exemplo, a recente *Verbum Domini* (texto saído da pena de Bento XVI, e que apenas

---

<sup>21</sup> Simples engano ou *bricolage* entre o enredo do êxodo mosaico e aquele de Jesus, segundo Mateus, escapando de Herodes?

<sup>22</sup> Alexandre Otten. “*Só Deus é grande*”: a mensagem religiosa de Antonio Conselheiro. Loyola, São Paulo, 1990; Pedro Lima Vasconcellos. *Do Belo Monte das promessas à Canudos destruída*: o drama bíblico da Jerusalém do sertão. Catavento, Maceió, 2010.

<sup>23</sup> Por exemplo, não será difícil notar que o parágrafo 6 ecoa muito mais os ventos do Vaticano I e as polêmicas de sabor filosófico (contra o ateísmo, o ceticismo e mesmo o protestantismo) sobre as possibilidades do acesso racional a Deus do que a perspectiva global da DV, centrada na revelação e nas formas de esta ocorrer e ser recebida.



palidamente repercute as discussões a respeito da “palavra de Deus na vida da Igreja”, tema de um sínodo de bispos realizado em fins de 2008) se pretende continuador, numa perspectiva bastante diferente daquela que salientamos nessa oportunidade. Mas, como dizíamos acima, é tarefa que foge aos limites desta comunicação investigar os diversos caminhos pelos quais a *Dei Verbum* veio sendo (ou não) acolhida no bojo da história suscitada pelo Concílio Vaticano II. Salientemos apenas que, a nosso ver, a constituição conciliar tem marcado o que de mais promissor a reflexão teológica e a pastoral latino-americanas têm produzido, ao colocar a história humana como lugar em que a revelação divina se manifesta, revelação essa cujo entendimento e acolhida caminham como caminham homens e mulheres na saga cotidiana da construção das possibilidades de vida com sentido (ou, como quer o Jesus do quarto evangelho, com abundância [cf. Jo 10,10]).

# O Concílio Vaticano II como “evento linguístico”: a contribuição de John W. O’Malley

Rodrigo Coppe Caldeira

## Introdução

Aproximar-se do Concílio Vaticano II (1962-1965), seus feitos e realizações, textos e determinações, é um exercício de julgamento, que, sem sombra de dúvida, pode ser apreendida em sua perspectiva cognitiva e epistemológica quando atentamos para a dimensão da linguagem que ele enseja. Certamente que as perspectivas que se abrem ao nos aproximarmos do evento conciliar tendo atenção aos seus níveis discursivos e linguísticos – como realizado nesse Seminário Internacional *O Concílio Vaticano II como evento dialógico* – são inúmeras. Propostas de análise nascem nesse sentido e se demonstram bastante frutíferas. Estou cada vez mais convencido de que se faz necessário o desenvolvimento de estudos sobre o concílio, seus textos e recepção, que levem em conta, primeiramente, os aspectos epistemológicos, linguísticos e argumentativos envolvidos na questão de sua interpretação.

Não é possível deixar de observar que, por exemplo, várias controvérsias em relação à recepção do evento conciliar estão envolvidas por uma teia argumentativa que deve ser levada em conta. Além disso, as condições epistemológicas em que estamos mergulhados ao buscarmos “apreender” o concílio devem ser assinaladas, como também, a chamada “história efetual” (GADAMER, 1999) como horizonte no qual o evento é compreendido e analisado. Levar em conta, portanto, a dinâmica por quais nossas ideias e crenças são perpassadas em relação ao evento histórico não pode ser desprezado.<sup>1</sup> Esses são, ao meu ver, os desafios para o historiador do Vaticano II e de sua recepção.

Certamente, seria muito interessante e oportuno apresentar algumas dessas aproximações ao evento conciliar que se utilizam da lente interpretativa da linguagem. Contudo, buscarei nesse breve texto apontar de maneira preliminar as contribuições dos estudos do historiador jesuíta John W. O'Malley<sup>2</sup>.

Muito se discutiu, e ainda se discute, sobre as realizações do Vaticano II. Qual o seu lugar na história dos concílios ecumênicos da Igreja ocidental, sua identidade, os caminhos

---

<sup>1</sup>Obra interessante que poderia nos ajudar inicialmente com a questão é "Crença e resistência", de Barbara Herrnstein Smith (2002), que tem como subtítulo "A dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea". Em primeiro lugar, a partir da leitura dessa obra, deve ficar mais uma vez claro aquela já repetitiva questão de que "nunca podemos nos tornar espectadores puros do universo, observando, realizando cognição e representando uma realidade completamente exterior, completamente autônoma" (p. 107).

<sup>2</sup>John W. O'Malley é professor de história da Igreja na *Georgetown University*, Washington e é especialista em história da Igreja da Renascença e da primeira modernidade.

que levaram até ele, a contraposição aos seus resultados etc.<sup>3</sup> Na verdade, as controvérsias em torno do concílio giram em torno sobre o que realmente de novo ele trouxe, histórica e teologicamente, que poderia ser compreendido de fato como mudança no rosto do catolicismo mundial. *Continuidade/descontinuidade* foi o par bastante presente nas discussões sobre a hermenêutica do concílio na última década, seja historiográfica ou teologicamente. <sup>4</sup>Sobretudo depois do discurso de Bento XVI aos cardeais no Natal de 2005, quando fez referência direta às “hermenêuticas do concílio”. Poderíamos, a título de brevidade e sistematicidade, apontar para uma questão a fim de delinear nossos próximos passos: “Did anything happen?”.

Essa questão, que parte do título de livro <sup>5</sup> organizado por John W. O'Malley, situa a obra desse que é um dos

---

<sup>3</sup>Cf FAGGIOLI, M. **Vatican II**. The battle for meaning. Mahwah: Paulist Press, 2011. Uma resposta teórica-teológica bastante criativa pode ser lida em THEOBALD, Christoph. **La réception du concile Vatican II**. Paris: Cerf, 2009.

<sup>4</sup>A quantidade de obras é enorme. Cito apenas algumas: CALDEIRA, R. Coppe. O Concílio Vaticano II: apontamentos bibliográficos para um estudo historiográfico. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, Ano 43, n. 120, p. 211-226, mai/ago 2011; FAGGIOLI, M. **Bollettino Vatican II**. 2007-2010. Mimeo; KOMONCHAK, Joseph A. Riflessioni storiografiche sul Vaticano II come evento. In: FATTORI, M. T.; MELLONI, A. (a cura di). **L'evento e le decisioni**. Bologna: Il Mulino, 1997, p. 417-439; RÉMOND, R. Regards d'un historien sur Vatican II trente ans après. In: FOUILLOUX, É. (éd.). **Vatican II commence... Approches francophones**. Leuven: Leuven Bibliothek van de Faculteit der Godgeleerdheid, 1983, p. 371-379; VALLIN, P. Vatican II, l'événement des historiens. **Recherches de Science Religieuse**, p. 215-245, Avril/juin 2005, tome 92/2; ROUTHIER, G. **Vatican II**. Herméneutique et réception. Québec: Fides, 2006.

<sup>5</sup>Cf O'MALLEY, John W. (edited by David G. Schultenover). **Vatican II**. Did anything happen?. New York: Continuum, 2007.

interessantes historiadores do concílio, focando sua análise naquilo que foi chamado de “estilo Vaticano II”. Como aponta Routhier (2012), existem diferentes maneiras de se aproximar dele. Aquele bastante superficial que é contando o número de linhas dos seus *Acti*. Outra, privilegia um *approch* literário ou linguístico, estudando o vocabulário dos textos conciliares. No caso do Vaticano II, observa-se que ele tem um léxico próprio, permitindo apontar a sua originalidade e aquilo que o distingue dos outros concílios. Um terceiro tipo seria aquela que se baseia em análise retórica e que tem John O’Malley como um de seus representantes mais originais (p.70-71).

Para O’Malley, a grande novidade do Vaticano II se encontra na sua linguagem, por isso, o define como um “evento linguístico”, demonstrando estar atento às dinâmicas intertextuais, a articulação de argumentos e estilo que produziram seus documentos. Partindo de *insights* historiográficos advindos da “Escola de Bologna” (FAGGIOLI, 2011), aquela que desenvolveu a primeira *História do Concílio Vaticano II* sob a direção de Giuseppe Alberigo<sup>6</sup> e que tem na categoria de *evento* seu principal conceito analítico, o historiador jesuíta avançou e elaborou a sua hipótese analítica, que se calca numa atenção dada ao estilo linguístico, ao gênero literário desejado e utilizado pela maioria dos padres conciliares na construção dos documentos finais. Segundo Faggioli (2011), nos últimos

---

<sup>6</sup>Sobre essa obra monumental sob organização de Alberigo, afirma O’Malley (2007): “Yes, between the lines and sometimes in the lines, one can detect sympathy for ‘the progressives’. But I am generally impressed with th authors efforts to be fair to the so-called conservatives or minority [...]” (p. 55). No Brasil foram publicados apenas os dois primeiros volumes da coleção, que perfazem cinco volumes no total.

tempos O'Malley passou a enfatizar a necessidade de se compreender as especificidades dos gêneros e do estilo dos documentos do Vaticano II, especialmente graças aos seus estudos em *Four cultures of the West* (2004), "in order to grasp their theological value and to overcome the entrenching of the "conservative/reactionary" and "progressive/liberal" positions. (p. 608).

Podemos dizer que foram várias as grandes intuições do concílio que podem ser apontados em direção a essa compreensão que parte da sua linguagem e natureza. O Vaticano II foi assinalado, particularmente, por um viés eclesiológico muito marcante.<sup>7</sup> A Igreja pensou sobre si mesma e sua relação com o mundo. Desejou com ele estabelecer uma relação dialógica, interação textual entre as categorias religiosas e aquelas da modernidade, inclusive, encontrando e assumindo nela elementos positivos. Em seus documentos manifestou a expressão de sua relação com o outro, definindo-se em relação a ele e em relação à coletividade.<sup>8</sup>

Isso fica bastante claro quando lemos a Constituição Pastoral *Gaudium et spes* sobre a Igreja no mundo de hoje e a Constituição Dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja. Os

---

<sup>7</sup> Este viés fica mais claro na encíclica programática *Ecclesiam suam* (agosto de 1964), de Paulo VI. Cf o capítulo I de MALNATI, Ettore. **Paolo VI e il Concilio**. Casale Monferrato: Portalupi, 2006, p. 23-38. Veja também GOLDIE, Rosemary. I laici e il rapporto Chiesa-mondo nella catechesi di Paolo VI durante l'elaborazione della "Gaudium et spes". In: COLLOQUIO INTERNAZIONALE DI STUDIO. **Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al concilio**. Brescia: Instituto Paolo VI, 1991, p. 45-59.

<sup>8</sup> "Toda palavra serve de expressão de um em relação ao outro. Através da palavra, defino-me em relação ao outro, isto é, em última análise, em relação à coletividade [...] A palavra é o território comum do locutor e do interlocutor" (Bakhtin, 1981, p.113).

números 40 e 44<sup>9</sup> da *Gaudium et spes*, por exemplo, podem ser apontados como os maiores exemplos dessa *dialogia*<sup>10</sup>, já que ali se defende a ideia de que o mundo aprende com a Igreja, mas também a Igreja aprende com o mundo, no caso, o mundo moderno (O'MALLEY, 2006). Assume-se com o estilo em que os enunciados são feitos, a alteridade, a presença e o lugar do outro. O que aparece é mais uma “atteggiamento de dialogo (orizzontale) piuttosto che un modo verticale di enunciazione” (ROUTHIER, 2012, p. 72). Poderíamos avançar e afirmar hipoteticamente que é a partir desse estilo a Igreja produz seu *aggiornamento*, sua, diríamos, “nova consciência”, do encontro com o outro, com o mundo e tudo o que há nele. “Not alienation from others”, afirma

---

<sup>9</sup> “a Igreja se manifesta ao mesmo tempo como ‘assembleia visível e comunidade espiritual’ e caminha juntamente com a humanidade inteira. Experimenta com o mundo a mesma sorte terrena [...] [A Igreja] está firmemente persuadida de que pode receber preciosa e diversificada ajuda do mundo, não só dos homens em particular, mas também da sociedade, dos seus dotes e atividades” (GS, 40). “Assim como é do interesse do mundo admitir a Igreja como realidade social da história e seu fermento, também a própria Igreja não ignora o quanto tenha recebido da história e da evolução da humanidade [...] o progresso das ciências, os tesouros escondidos nas várias formas da cultura humana [...] aprendeu a exprimir a mensagem de Cristo através dos conceitos e linguagens dos diversos povos [...] a Igreja precisa do auxílio, de modo particular, daqueles que, crentes ou não crentes, vivendo no mundo, conhecem bem os vários sistemas e disciplinas e entendem a sua mentalidade profunda [...] Todos aqueles que promovem a comunidade humana, no plano da família, da cultura, da vida econômica e social, da política tanto nacional quanto internacional, de acordo com o plano de Deus, prestam um auxílio não pequeno também à comunidade eclesial [...]” (GS, 44).

<sup>10</sup> Segundo Kock (2001, p. 50), dialogismo designa a relação “recíproca entre falante e ouvinte, emissor e receptor. Cada palavra expressa o ‘um’ em relação ao outro. Eu me dou forma verbal a partir do ponto de vista da comunidade a que pertença”.

O'Malley (2008), "but a search for communion with them, a quest for mutual understanding, and the prospect of working together for the common good – all great themes of the council – are powerfully suggested by the opening words of the constitution *On the Church in the Modern World, Gaudium et spes*" (p. 309). A constituição dos documentos conciliares em "novas" bases – entre aspas, pois produzido do encontro com o "velho", o pensamento patrístico <sup>11</sup>, é fruto do diálogo e da alteridade, que a partir daquele momento é assumido também positivamente.

Para O'Malley, o estilo pastoral do concílio pode facilmente ser referida à retórica colocada em prática pela patrística. Mais do que as ideias que desenvolve, é no abandono de linguagem técnica e jurídica, característica dos concílios precedentes e da neoescolástica, que o Vaticano II chega a definir o seu caráter particular. (ROUTHIER, 2012, p. 88). Segundo o historiador jesuíta, em contraposição ao estilo dos concílios anteriores, o Vaticano II "had adopted for its pronouncements a new style of discourse, a new genre. That style, while operative in all 16 documents, is best exemplified in the four constitutions of the council [...]" (O'MALLEY, 2007, p. 73). Assim sendo, uma hermenêutica do concílio não poderia deixar de se atentar, como defende, para esse nível do discurso. Conhecer o "estilo do Vaticano II"<sup>12</sup> permitiria

---

<sup>11</sup> O "moderno" se realiza a partir do "antigo". Cf LE GOFF, J. Antigo/Moderno. **História e Memória**. Campinas: UNICAMP, 2003, p. 173-206. Cf FLYNN, Gabriel; MURRAY, Paul D. **Ressourcement**. A movement for renewal in twentieth-century catholic theology. Oxford: Oxford university Press, 2012.

<sup>12</sup>Cf uma das últimas obras publicadas sobre o tema: FAMERÉE, Joseph (dir.). **Vatican II comme style**. L'herméneutique théologique du Concile. Paris: Cerf, 2012.



conhecer o chamado “espírito do concílio”. Através de um processo intertextual,

an implicit but nonetheless powerful and pervasive paradigm, different from what previously prevailed, was in making [...] Recognition of the intertextual character of the sixteen documents is therefore the first step in uncovering the paradigm and therefore an essential step in constructing a hermeneutic for interpreting the council (O'MALLEY, 2008, p. 310).

É mister lembrar que desde as primeiras congregações gerais – as reuniões em que os padres conciliares discutiam os esquemas a fim de construir os textos que seriam promulgados – o tema da linguagem que deveria ser empregada, o estilo a ser usado, foi recorrente.<sup>13</sup>

O gênero que marcou os textos aprovados pode, para O'Malley (2007), ser precisamente identificado. Um gênero que foi conhecido e praticado por inúmeras culturas no decorrer do tempo, porém pode ser claramente analisada em suas características em autores clássicos como Aristóteles, Cícero e Quintiliano. Segundo o historiador, é aquele chamado *epidíctico*, um gênero antigo na tradição retórica do Ocidente, usado recorrentemente pelos Padres da Igreja em suas homilias e escritos.<sup>14</sup> (O'MALLEY, 2007,

---

<sup>13</sup>Para uma primeira aproximação à história do concílio cf ALBERIGO, G. **Breve história do Concílio Vaticano II**. Aparecida: Santuário, 2006.

<sup>14</sup>Foi na obra de O'Malley *Four Cultures of the West* que o historiador tentou delinear as características dessa tradição, além de **Praise and blame in renaissance Rome**: rhetoric, doctrine and Reform in the Sacred Orators of the papal Court. Durham: Duke University, 1979. Segundo o autor, foi nessa obra que ele mostrou “how the introduction of classical rhetoric in the form of the epideictic oration changed the ethos, purpose, and content of preaching there, moving it

p. 74). Em vez de um discurso deliberativo, que aconselha, o epidíctico descreve, dá valor aos fatos, mostra sua importância e grandeza, sendo um discurso essencialmente pedagógico. (REBOUL, 2004).

Podemos dizer que o estilo que perpassa os textos do concílio, assinalado pela perspectiva do encontro e não do anátema, assumida pela maior parte dos padres conciliares, já se encontrava no discurso de abertura do concílio proferido pelo papa João XXIII em 11 de outubro de 1962.<sup>15</sup> Eis um dos trechos que forneceu elementos para essa nova impostação de abertura dialogal, e se tornou programático para todo o concílio, exigindo dele uma nova linguagem, um “novo estilo”:

Sempre a Igreja se opôs a estes erros; muitas vezes até os condenou com maior severidade. Nos nossos dias, porém, a Esposa de Cristo prefere usar mais o remédio da misericórdia que o da severidade: julga satisfazer melhor às necessidades de hoje mostrando a validade da sua doutrina que condenando erros [...] a Igreja Católica [...] deseja mostrar-se mãe amorosa de todos, benigna, paciente, cheia de misericórdia e bondade com os filhos dela separados (KLOPPENBURG, 1963, v. 2, p. 310).

João XXIII, proferindo estas palavras, municiaava vários padres conciliares a levarem a cabo aquilo que foi

---

from its medieval and scholastic form to something quite different [...] rather than proving points, it was now to touch hearts and move hearers to action for their fellow human beings” (2006, p. 74).

<sup>15</sup>Nãosónele, obviamente. Como afirma O’Malley (2007), “it can hardly be a coincidence that the titles of the first and last chapters of de Lubac’s *Méditations sur l’église* (1953) are identical with the corresponding chapters of *Lumen gentium*, and that his other chapter titles are loosely congruent with key aspects of *Lumen gentium*” (p. 75).

compreendido por O'Malley (2007) como um “dramático deslocamento de estilo” provocado pelo Vaticano II.<sup>16</sup> Uma nova maneira de pensar a relação entre a Igreja e o mundo, não marcado por anátemas, mas por relação convidativa, aberta e dialogal, o que levava os padres conciliares a buscar uma linguagem que com ela condizesse.<sup>17</sup> Não apenas monologia – presente nos documentos por serem marcadamente “religiosos” – mas abertura à troca, ao aprendizado mútuo.

Esse é o “estilo” do Vaticano II para O'Malley (2007, p. 76), que visa lembrar às pessoas a quem se dirige o que há de comum entre o emissor e o receptor, motivando-as a

---

<sup>16</sup> Não só o discurso de João XXIII foi importante no delinear desse “estilo”, mas também alguns outros fatos como as discussões dos esquemas *De Fontibus* e *De Ecclesia* durante a primeira sessão, quando houve muitas intervenções que sugeriam mudança no “tom” dos documentos; a elaboração da *Gaudium et spes*, com tumultuada e longa elaboração e que trazia também elementos apontados pelos padres sobre o *modus loquendi* que marcaria o documento; a nota de Paulo VI relativa ao estilo do Vaticano II, que afirmava sobre o Magistério da Igreja em um de seus momentos altos: “non si è indirizzato solo all'intelligenza speculativa, ma ha cercato di esprimersi anche nello stile della conversazione ordinaria. Facendo apelo all'esperienza vissuta, utilizzando le risorse del sentimento e del cuore, dando ala parola maggior fascino, vivacità e forza persuasiva, esso ha parlato all'uomo d'oggi, così com'è”. (apud ROUTHIER, 2012, p. 84).

<sup>17</sup> O concílio “engaged in a rhetoric of praise and congratulation. It engaged in panegyric, the ‘art of praise’, a rhetorical genre well known and systematically analyzed from classical antiquity all the way up almost to the present [...] The documents of Vatican II fit into this mold. That is their ‘style’ [...] The responsibilities are laid out, however, not as a code of conduct to be enforced but as ideals to be striven fo, with the understanding that they are to be adapted to times and circumstances [...] The epideictic genre as part of the rhetorical tradition is a form of the art of persuasion, and thus of reconciliation” (O'MALLEY, 2006, p. 313).

cooperar na tarefa pelo bem comum, a trabalhar por uma causa em comum. Com o intuito persuasivo, não de coação – muito comum nos textos do magistério daquela que foi conhecida como “Igreja ultramontana” –, o estilo epidíctico utilizado pelo concílio, busca estabelecer uma identidade entre ele e a sua “audiência”, visando fazê-la entender que ambos, o concílio e o “mundo”, compartilham as mesmas preocupações (O’MALLEY, 2007, p. 77).

“A Igreja está firmemente persuadida de que pode receber preciosa e diversificada ajuda do mundo, não só dos homens em particular, mas também da sociedade, dos seus dotes e atividades”, afirma o número 40 da *Gaudium et spes*. Podemos dizer que essas mesmas palavras são resultados da interação entre a Igreja e o mundo moderno, entre aquele que fala e o receptor, agora assumida positivamente pela instituição religiosa depois de um longo processo de interação e, por que não, exclusão mútua. O Vaticano II como evento é resultado, assim, de determinada conjuntura histórica na qual se cruzam elementos que possibilitem o surgimento de um enunciado significativo, “que revela, na sua essência, os milhares de fios dialógicos, tecidos pela consciência ideológica de um determinado objeto de enunciação, participante ativo do diálogo social” (AMARAL, 2000, p. 8).

Outras palavras que aparecem nos documentos finais e trazem esta perspectiva inaugurada por Roncalli e tomada por O’Malley como uma das lentes interpretativas do evento e seus resultados, são “desenvolvimento”, “progresso” e até mesmo “evolução”. Palavras que assinalariam o deslocamento perpetrado pelo concílio, de acordo com sua tese. A palavra, por exemplo, “diálogo”, encontrada nos textos conciliares, “manifests a

radical shift from the prophetic I-say-unto-you style that earlier prevailed and indicates something other than unilateral decision-making” (O’Malley, 2007, p. 79). Notavelmente, não estão presentes palavras de exclusão, inimizade, intimidação, punição e vigilância.<sup>18</sup> Dessa forma, entendido como um evento linguístico <sup>19</sup>, o Vaticano II transformou o modo da Igreja falar do mundo e com o mundo, e palavras como “cooperação”, “parceria”, “colaboração” e “diálogo” são constantes em seus documentos para definir esta relação.<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup>Por sinal, o papa Francisco parece desejar seguir esse estilo. Ao acompanhar seus discursos na Jornada Mundial da Juventude no Rio de Janeiro foi possível observar que sua impositação vai nessa direção convidadita e dialogal.

<sup>19</sup>Cf O’MALLEY, John W. Vatican II: Did anything happen? In: SCHULTENOVER, David (ed.). **Vatican II: Did anything happen?** New York: Continuum, 2007, p. 52-91; O’MALLEY, John W. **What happened at Vatican II.** Harvard: Harvard university Press, 2010.

<sup>20</sup>Rush (2004) corrobora, de certa maneira, a compreensão de O’Malley ao afirmar: “The genre of Vatican II’s documents is unique in the history of conciliar teaching. Pastoral in intent, the Council deliberately intended not to attack specific errors, but to renew the church in the light of urgent contemporary questions [...] ‘A peculiarity of Vatican II’, asserts Rahner, is its ‘new mode of expression’ through ‘instructions,’ or ‘appeals’, which it employs in documents such *Gaudium et spes*.” (p. 36). Podemos dizer que, teologicamente, a ideia marcante que traz em si estas perspectivas, desempenhando papel central na Constituição Dogmática *Lumen gentium* sobre a Igreja, é a de “Povo de Deus”. Como sublinha O’Malley (2006, p. 315), “‘People of God’ also provides a good illustration of the intrinsic relationship between thought or content and ‘teaching’ and style. ‘People of God’ answers a ‘what question’ – *What* is the Church? But at the same time, and especially in the context of the Council’s genre, it answers a ‘how question’ – *How* is the church, or, in other words, how is the Church’s style? The answer is that its style (within certain limits, of course) is the style of equals

A abordagem da retórica dos textos conciliares proposta por O'Malley é certamente uma interessante possibilidade de vislumbrá-los a partir de um “conjunto linguístico”, que daria certa unidade ao *corpus* do Vaticano II como um todo. Routhier (2012), que desenvolve uma perspectiva similar, sugere atenção para o caminhar das discussões hermenêuticas atuais, especialmente para as tendências que visam retornar aos textos. Tal tarefa se demonstra como um risco se

serve come pretesto per ridurre i testi del Concilio a una massa di enunciati particolari, autonomia rispetto al loro contesto letterario, indipendente dal loro atto di enunciazione, staccati dal loro mondo di riferimento, troncati dalla tradizione che li porta, indipendenti dal loro stile, enunciati particolari che potrebbero essere messi in contraddizione gli uni con gli altri (ROUTHIER, 2012, p. 89).

Por esse motivo, além de possivelmente outros, a atenção dos estudiosos do concílio e seus textos deve tornar para um método de análise em que privilegie as dimensões linguísticas e textuais, refazendo o caminho de sua construção e privilegiando as dimensões estilísticas em que foram produzidos. Certamente que se abrem interessantes possibilidades de uma possível aproximação da tese de O'Malley com a perspectiva dialógica de Bakhtin.

---

dealing with equals or at least with persons in reciprocally beneficial relationships.” Sobre o conceito “Povo de Deus” cf também a obra: RATZINGER, J. **Il nuovo popolo di Dio**. Roma: Queriniana, 1992; originalmente publicado em 1969.

## REFERÊNCIAS

- ALBERIGO, G. **Breve história do Concílio Vaticano II**. Aparecida: Santuário, 2006.
- AMARAL, Maria de Fátima Carvalho do. **Bakhtin e o discurso do romance**: um caminho para a reeleitura da narrativa brasileira. Dissertação de Mestrado. Pós-graduação em Letras. Universidade Católica de Pelotas. Pelotas. 2000, 107 pgs.
- BAKHTIN, M. **The dialogic imagination** (edited by Michael Holquist). Austin: University of Texas, 1981.
- BAKHTIN, M. **Marxismo e Filosofia da Linguagem**. São Paulo: Editora Hucitec, 1988.
- CALDEIRA, R. Coppe. O Concílio Vaticano II: apontamentos bibliográficos para um estudo historiográfico. **Perspectiva Teológica**, Belo Horizonte, Ano 43, n. 120, p. 211-226, mai/ago 2011.
- FAGGIOLI, M. Council Vatican II: Bibliographical Overview 2007-2010. **Cristianesimo nella Storia**, Bologna, n. 32, p. 587-623.
- FAGGIOLI, M. **Vatican II**. The battle for meaning. Mahwah: Paulist, 2011.
- FAMERÉE, Joseph (dir.). **Vatican II comme style**. L'herméneutique théologique du Concile. Paris: Cerf, 2012.
- FLYNN, Gabriel; MURRAY, Paul D. **Ressourcement**. A movement for renewal in twentieth-century catholic theology. Oxford: Oxford university Press, 2012.
- GADAMER, H.-G. **Verdade e método**. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. Petrópolis: Vozes, 1999.
- GOLDIE, Rosemary. I laici e il rapporto Chiesa-mondo nella catechesi di Paolo VI durante l'elaborazione della "Gaudium et spes". In: COLLOQUIO INTERNAZIONALE DI STUDIO. **Paolo VI e il rapporto Chiesa-mondo al concilio**. Brescia: Istituto Paolo VI, 1991, p. 45-59.
- HOLQUIST, M. **Dialogism**: Bakhtin and his world. London: Routledge, 1994.
- KOCH, Ingedore Villaça. **O texto e a construção dos sentidos**. São Paulo: Contexto, 2001.

KOMONCHAK, Joseph A. Riflessioni storiografiche sul Vaticano II come evento. In: FATTORI, M. T.; MELLONI, A. (a cura di). **L'evento e le decisioni**. Bologna: Il Mulino, 1997, p. 417-439.

LE GOFF, J. Antigo/Moderno. **História e Memória**. Campinas: UNICAMP, 2003, p. 173-206.

MALNATI, Ettore. **Paolo VI e il Concilio**. Casale Monferrato: Portalupi, 2006.

O'MALLEY, John W. **Four cultures of the West**. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

O'MALLEY, John W. **What happened at Vatican II**. Cambridge: Harvard University Press, 2008.

O'MALLEY, John W. (edited by David G. Schultenover). **Vatican II**. Did anything happen? New York: Continuum, 2007.

REBOUL, Olivier. **Introdução à retórica**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

RÉMOND, R. Regards d'un historien sur Vatican II trente ans après. In: FOUILLOUX, É. (éd.). **Vatican II commence... Approches francophones**. Leuven: Leuven Bibliotheek van de Faculteit der Godgeleerdheid, 1983, p. 371-379.

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

RUSH, Ormond. **Still interpreting Vatican II**. Some hermeneutical principles. Mahwah: Paulist, 2004.

SMITH, Barbara Herrnstein. **Crença e resistência**. A dinâmica da controvérsia intelectual contemporânea. São Paulo: Unesp, 2002.

VALLIN, P. Vatican II, l'événement des historiens. **Recherches de Science Religieuse**, p. 215-245, Avril/juin 2005, tome 92/2;

ROUTHIER, G. **Vatican II**. Herméneutique et réception. Québec: Fides, 2006.





# As Constituições do Vaticano II: o *éthos* da doutrina social da Igreja

Sueli Maria Ramos da Silva

## Introdução

A incursão dos estudos bíblicos no âmbito da semiótica greimasiana coincide com a publicação da obra *Du Sens* (1970). Thériault (2006) e Panier (2008), ao elaborarem o histórico desses estudos em semiótica, expõem a importância de uma seção de três dias realizada no *Grand Séminaire de Versailles*, em setembro de 1968, como o marco inaugural dos estudos em semiótica bíblica. Esses estudos tiveram seu posterior desenvolvimento em Lyon, por meio da criação, por iniciativa de J. Delorme e J. Calloud, do *Centre pour l'Analyse Du Discours Religieux (CADIR)*, com a publicação do periódico *Sémiotique et Bible*.

Entretanto, estudos referentes ao campo discursivo religioso no âmbito semiótico, no que diz respeito à noção de discurso de divulgação religiosa, requerem maior aprofundamento e explicitação. A escassez de trabalhos que já teriam versado sobre esse tema, somada à presença cada vez mais constante do discurso religioso em todos os

tipos de mídias atuais, foram determinantes para a escolha do nosso *corpus* de pesquisa.

Tomando para este estudo o discurso de divulgação religiosa, a fim de identificar o *éthos* característico do sujeito divulgador católico, este trabalho tem como objetivo específico depreender mecanismos de construção do sentido da Constituição Pastoral “*Gaudium et Spes*” (doravante GS), documento promulgado pelo Concílio Vaticano II, em 7 de dezembro de 1965. Com base na fundamentação teórica oferecida pela Semiótica Greimasiana de linha francesa e pela Análise do Discurso francesa, ora incorporada à Semiótica por meio do exame feito dos conceitos elaborados por Maingueneau (2005, 2008), é então cotejado o conteúdo temático do texto referido, segundo as relações estabelecidas pela Igreja Católica com o mundo e a sociedade em que ela atua. A análise semiótica do texto recortado será feita, portanto, com o auxílio de um instrumento teórico-metodológico, o percurso gerativo do sentido, sem que deixem de serem contemplados desenvolvimentos efetuados por Silva (2008), Panier (1986) e Ramos-Silva (2007, 2012), a respeito do discurso religioso.

## **I. O Concílio Ecumênico Vaticano II e a doutrina social da Igreja**

A proposição da análise de textos que procurassem desenvolver seu conteúdo temático pautado pelas relações entre a Igreja Católica e a sociedade em que ela atua, não teria como deixar de levar em conta o Concílio Vaticano II. Tomemos, portanto, um excerto da constituição apostólica

com a qual é convocado o Concílio Vaticano II, aos vinte e cinco dias de janeiro de mil novecentos e sessenta e um:

Diante deste duplo espetáculo: um mundo que revela um grave estado de inteligência espiritual, e a Igreja de Cristo, tão vibrante de vitalidade, [...] sentimos logo o urgente dever de convocar os nossos filhos para dar a Igreja a possibilidade de colaborar mais eficazmente na solução de problemas dos nossos tempos (COSTA, 1997, P. 12).

Assim, sendo, com a constituição Apostólica *Humanae Salutis*, fica convocada para o ano de mil novecentos e sessenta e dois a celebração do Concílio Ecumênico Vaticano II. A escolha da data de inauguração das atividades, realizada em onze de outubro daquele ano, prende-se à escolha do Concílio de Éfeso, considerado de suma importância para a História da Igreja.

Procedemos à análise do documento conciliar do Vaticano II, a Constituição Pastoral “*Gaudium et Spes*”, na medida em que essa seria representativa da doutrina social da Igreja. Verifica-se, desde a encíclica *Rerum Novarum*, que pode ser considerada a primeira etapa do ensinamento social da Igreja, o pronunciamento frequente da Igreja Católica a respeito da economia e das questões sociais. A fim de que possamos explicitar com clareza o que podemos entender como doutrina social da Igreja, nos reportamos ao seguinte excerto do Compêndio da Doutrina Social da Igreja (PONTIFÍCIO CONSELHO “Justiça e Paz”, 2008, p. 56).

82 O intento da doutrina social da Igreja é de ordem religiosa e moral<sup>[122]</sup>. Religioso porque a missão evangelizadora e salvífica da Igreja abraça o homem “na plena verdade da

sua existência, do seu ser pessoal e, ao mesmo tempo, do seu ser comunitário e social”[123]. *Moral* porque a Igreja visa a um “humanismo total”[124], vale dizer à “libertação de tudo aquilo que oprime o homem”[125] e ao “desenvolvimento integral do homem todo e de todos os homens”[126]. A doutrina social indica e traça os caminhos a percorrer por uma sociedade reconciliada e harmonizada na justiça e no amor, antecipadora na história, de modo incoativo e prefigurativo, daqueles “novos céus e uma nova terra, nos quais habitará a justiça” (2Pd 3, 13).

Tomemos, inicialmente a etimologia da palavra “doutrina” ao que nos remetemos as acepções de *docere* (ensinar) *vs.* *doctrina* (doutrina, ensinamento). Por doutrina social da Igreja temos, portanto, o ensinamento da Igreja Católica sobre a sociedade econômica. Segundo Calvez (1995, p. 12), não se deve conceber a palavra “doutrina” na “doutrina social da Igreja” em seu “sentido forte, próximo do dogma, mas antes, precisamente no sentido de ensinamento, especificamente ensinamento moral, que se distingue do dogma por mais de um aspecto, nem que seja pela frequente referência a situações contingentes”. Dessa forma, o autor se considera levado a julgar a correspondência entre “ensinamento social” com ensinamento como recomendação prática” (CALVEZ, 1995, p. 12). Assim, ensinamento social, designaria “então, ao mesmo tempo, a mensagem evangélica, suas exigências gerais, e as conclusões ou recomendações mais particulares” (CALVEZ, 1995, p. 12).

Veremos na seção seguinte como essas noções podem ser percebidas nas duas partes constituintes do texto.

## II. Breves considerações a respeito da noção de gênero: Constituição pastoral

A constituição pastoral *Gaudium et Spes* “Alegria e esperança” é um documento pontifício promulgado pelo Romano pontífice para exercer seu magistério ordinário. Essa constituição pode ser considerada como o documento mais importante publicado pelo Concílio Vaticano II no que diz respeito ao ensinamento social da Igreja.

Para que seja possível proceder a uma introdução à problemática do gênero buscamos, inicialmente, apoio em Bakhtin (2003). Conforme salienta o autor ao longo do estabelecimento da definição da problemática dos gêneros do discurso, todos os campos da atividade humana, nas suas mais diversas manifestações, ligam-se ao uso da linguagem. Por conseguinte, o emprego da língua se efetua por meio de enunciados que refletem as condições específicas de cada campo da atividade humana. Cada um dos campos de utilização elabora tipos relativamente estáveis de enunciados, denominados “gêneros discursivos”, caracterizados por uma estrutura composicional, uma temática e um estilo. A temática é característica da esfera de sentido e diz respeito ao assunto de que trata o gênero. A estrutura composicional é representada por meio da estrutura apresentada pelo texto. O estilo, segundo Bakhtin (2003), refere-se às marcas linguísticas exigidas por um determinado gênero e que o caracterizam, e mais do que isso, segundo Discini (2003), o estilo se refere ao *éthos* do gênero: o estilo do gênero.

No que diz respeito aos estudos referentes à noção de estilo que vem sendo feitos no âmbito da semiótica e da Análise do Discurso de linha francesa, merece destaque os

estudos desenvolvidos por Discini (2003) caracterizados pelo exame, basicamente, de duas idéias centrais: “a) como se estabelecem as totalidades que configuram, no interior de um universo discursivo, um estilo; b) como o estilo cria um *éthos* do enunciador” (FIORIN, 2008, p. 109). *Estilo* é visto como um conjunto de traços particulares, recorrentes do plano do conteúdo ou da expressão, que produzem um efeito de sentido de identidade, por meio dos quais se determina a singularidade e especificidade de um autor, de uma época etc. Esses traços configuram um *éthos* discursivo, uma imagem do enunciador. Mas, o que seriam esses traços recorrentes? Podemos exemplificá-los como sendo determinadas características, seja do plano de conteúdo, por exemplo, a reiteração de certos temas; seja do plano da expressão, por exemplo, as formas de organização de um determinado texto (Cf. FIORIN, 2008).

Buscamos depreender, por meio das relações entre enunciado e enunciação, o modo próprio de ver e perceber o mundo do sujeito inscrito na formação discursiva determinada. Mas a esse sujeito será acrescentada a investigação de seu corpo, voz, tom de voz e caráter, que é o *éthos*, princípio que orienta a noção de estilo e que ultrapassa o que Bakhtin (2003) propõe (Cf. RAMOS-SILVA, 2007). Vejamos como se caracterizam a estrutura composicional, temática e estilo, característicos da constituição pastoral:

- a) **Temática:** relações estabelecidas pela Igreja Católica com o mundo e a sociedade em que ela atua.

A “*Gaudium et spes*” aborda organicamente os temas da cultura, da vida econômico-social, do matrimônio e da família, da comunidade política, da paz e da comunidade

dos povos, à luz da visão antropológica cristã e da missão da Igreja. Tudo é considerado a partir da pessoa e em vista da pessoa: “a única criatura que Deus quis por si mesma”[176]. A sociedade, as suas estruturas e o seu desenvolvimento não podem ser queridos por si mesmos mas para o “aperfeiçoamento da pessoa humana”[177]. Pela primeira vez o Magistério solene da Igreja, no seu mais alto nível, se exprime tão amplamente acerca dos diversos aspectos temporais da vida cristã: “Deve reconhecer-se que a atenção da Constituição em relação às mudanças sociais, psicológicas, políticas, econômicas, morais e religiosas estimulou cada vez mais... a preocupação pastoral da Igreja pelos problemas dos homens e o diálogo com o mundo”[178]. (Pontifício Conselho “Justiça e Paz”, 2008, p. 65, grifos nossos).

**b) Estrutura composicional:** duas partes constituintes: doutrinal e pastoral.

1. A Constituição pastoral “A Igreja no mundo atual”, formada por duas partes, constitui um todo unitário. É chamada “pastoral”, porque, apoiando-se em princípios doutrinários, pretende expor as relações da Igreja com o mundo e os homens de hoje. Assim, nem à primeira parte falta a intenção pastoral, nem à segunda a doutrinal. Na primeira parte, a Igreja expõe a sua própria doutrina acerca do homem, do mundo no qual o homem está integrado e da sua relação para com eles. Na segunda, considera mais expressamente vários aspectos da vida e da sociedade contemporâneas, e sobretudo as questões e os problemas que, nesses domínios, padecem hoje de maior urgência. Daqui resulta que, nesta segunda parte, a matéria, tratada à luz dos princípios doutrinários, não compreende apenas elementos imutáveis, mas também transitórios. A Constituição deve, pois, ser interpretada



segundo as normas teológicas gerais, tendo em conta, especialmente na segunda parte, as circunstâncias mutáveis com que estão intrinsecamente ligados os assuntos em questão (CONCÍLIO VATICANO II, 2007, p. 6).

### **c) Estilo/ *Éthos***

Para que possamos estabelecer o estilo/ *éthos* da referida Constituição Pastoral tomemos alguns excertos de cada uma das partes constituintes do enunciado.

1ª. Parte

#### **PRIMEIRA PARTE**

#### **A IGREJA E A VOCAÇÃO DO HOMEM**

11.[...] Que pensa a Igreja acerca do homem? Que recomendações parecem dever fazer-se, em ordem à construção da sociedade atual? Qual é o significado último da atividade humana no universo? Espera-se uma resposta para estas perguntas. Aparecerá então mais claramente que o Povo de Deus e o gênero humano, no qual aquele está inserido, se prestam mútuo serviço; manifestar-se-á assim o caráter religioso e, por isso mesmo, profundamente humano da missão da Igreja.

#### **CAPÍTULO I**

#### **A DIGNIDADE DA PESSOA HUMANA**

12. [...]Mas, que é o homem? [...]A Sagrada Escritura ensina que o homem foi criado “à imagem de Deus”, capaz de conhecer e amar o seu Criador, e por este constituído senhor de todas as criaturas terrenas (1), para as dominar e delas se servir, dando glória a Deus (2). [...] Deus, porém, não criou o homem sozinho: desde o princípio criou-os “varão e mulher” (Gn 1,27); e a sua

união constitui a primeira forma de comunhão entre pessoas. Pois o homem, por sua própria natureza, é um ser social, que não pode viver nem desenvolver as suas qualidades sem entrar em relação com os outros[...].

13. Estabelecido por Deus num estado de santidade, o homem, seduzido pelo maligno, logo no começo da sua história abusou da própria liberdade, levantando-se contra Deus e desejando alcançar o seu fim fora dele. Tendo conhecido a Deus, não lhe prestou a glória a ele devida, mas o seu coração insensato obscureceu-se e ele serviu à criatura, preferindo-a ao criador (3). [...] Quando o homem olha para dentro do próprio coração, descobre-se inclinado também para o mal, e imerso em muitos males, que não podem provir de seu Criador, que é bom. Muitas vezes, recusando reconhecer Deus como seu princípio, perturba também a devida orientação para o fim último e, ao mesmo tempo, toda a sua ordenação para si mesmo e para os demais homens.

O homem encontra-se, pois, dividido em si mesmo. E assim, toda a vida humana, quer singular quer colectiva, apresenta-se como uma luta dramática entre o bem e o mal, entre a luz e as trevas. [...] Mas o Senhor em pessoa veio para libertar e fortalecer o homem, renovando-o interiormente e lançando fora o príncipe deste mundo (cf. Jo 12,31), que o mantinha na servidão do pecado (4). Porque o pecado diminui o homem, impedindo-o de atingir a sua plena realização [...] (GS, p. 17-18).

A palavra revelada (narrativa bíblica de Gn 1, 27; Jo 12, 31), ao ser citada na narrativa de comentário é instituída como fonte e fiadora desse discurso, legitimando o enunciado da Constituição Pastoral. O próprio título da Constituição Pastoral “*Gaudium et Spes*” em latim, língua da Igreja, confirma seu carácter de instrumento autorizado.

Assim, por meio de um programa narrativo baseado em um contrato fiduciário, o destinador busca convencer o

destinatário-sujeito por meio do argumento de autoridade expresso pela referência à palavra divina.

De acordo com Maingueneau (Cf. 2008, p. 208) a Bíblia apresenta um duplo funcionamento: a) conjunto de textos; b) reservatório de citações para os membros de uma sociedade. O narrador executa uma triagem de citações, na qual o comentário se utiliza da narrativa bíblica incorporando-a aos valores da formação discursiva considerada.

Desse modo, para veicular uma mensagem abstrata, espiritual ou teórica, e se fazer compreender, o divulgador utiliza-se de um suporte concreto da linguagem: o pensamento figurativo ou raciocínio figurativo.

Observamos o estabelecimento do simulacro de uma interação conversacional por meio da instauração de perguntas e respostas. As questões possuem a forma imperativa por meio do emprego de perguntas retóricas. Simula-se um jogo de vozes (a do interlocutor e a do interlocutário) que viabiliza o simulacro de um efeito de polifonia.

Por meio da instauração dessa cena, obtém-se o efeito de sentido de anulação da distância entre enunciação e enunciado. Esse jogo de vozes constrói uma ilusão de realidade, a ilusão de uma situação real de diálogo. Simula-se a cena de doação de saber, do ensino da doutrina, pautada pela exposição do conteúdo realizada pelo enunciador e pela expectativa de assimilação do enunciatário.

Observamos, por meio da SN<sub>1</sub> (sequência narrativa do enunciado) o Sujeito S<sub>1</sub> (comentador, agente de prestígio “Concílio Vaticano II”) fazendo com que S<sub>2</sub> (fiel) permaneça em conjunção com o O<sub>v</sub> “destino de vida plena

e perfeita”, figurativizado no texto pela reta “ordenação para si mesmo e para os demais homens” e pela purificação do coração humano.

Por meio de um PN de aquisição de competência pressuposto poder e saber são atribuídos ao homem para dominar o pecado e agir conforme os preceitos divinos. O homem, tal como na narrativa fundadora, tem as modalidades do saber fazer, dever-fazer e poder-fazer necessários para dominar o pecado. Vejamos como os valores assumidos pelo sujeito da narrativa, são disseminados segundo percursos temáticos e revestidos por percursos figurativos.

O texto orienta a realidade segundo dois princípios principais: o bem (proveniente da integração ao sistema de valores propostos por Deus) e o mal, proveniente de entidades demoníacas. O mal é figurativizado como o pecado, entendido como transgressão da lei divina. Esse modo específico de axiologizar valores corresponde aos preceitos de uma determinada formação ideológica, no caso, os valores propugnados pela ideologia religiosa católica, materializado no nível discursivo do percurso gerativo do sentido.

Para Greimas (2004, p.14), “toda religião é uma axiologia, isto é, um sistema conforme o qual se afirmam ou se negam certos valores: é antes de mais nada, um sistema abstrato e conceitual”

Verificamos assim, a presença do *éthos* de um intelectual cristão, consciente dos problemas sociais, que modula sua voz por meio de um tom instrucional. A referência à Sagrada Escritura institui-se como verdade inquestionável. A postura professoral diante do co-enunciador institui a imagem de um enunciador

preocupado com a realidade econômica e a dignidade da pessoa humana, o que caracteriza a imagem de um *éthos* professoral disposto a ensinar e conscientizar o seu co-enunciário diante dos problemas sociais.

## II PARTE

### ALGUNS PROBLEMAS MAIS URGENTES

46. Depois de ter exposto a dignidade da pessoa humana, bem como a missão individual e social que está chamada a realizar no mundo, o Concílio dirige agora a atenção de todos, à luz do Evangelho e da experiência humana, para algumas necessidades mais urgentes do nosso tempo, que profundamente afetam a humanidade.

Entre as muitas questões que hoje a todos preocupam, importa relevar particularmente as seguintes: o matrimônio e a família, a cultura humana, a vida econômico-social e política, a comunidade internacional e a paz. Sobre cada uma delas devem resplandecer os princípios e as luzes que provêm de Cristo e que dirigirão os cristãos e iluminarão todos os homens na busca da solução para tantos e tão complexos problemas [...] (GS, 2007, p. 63).

63. [...] Os nossos contemporâneos têm uma consciência cada vez mais viva destas desigualdades, pois estão convencidos de que as maiores possibilidades técnicas e econômicas de que disfruta o mundo atual podem e devem corrigir este funesto estado de coisas. Mas, para tanto, requerem-se muitas reformas na vida econômico-social. e uma mudança de mentalidade e de hábitos por parte de todos. Com esse fim, a Igreja, no decurso dos séculos e sobretudo nos últimos tempos, formulou e proclamou à luz do Evangelho os princípios de justiça e equidade, postulados pela reta razão tanto na vida

individual e social como na internacional. O sagrado Concílio quer confirmar estes princípios, tendo em conta as condições atuais e dar algumas orientações, tendo presentes antes de mais, as exigências do progresso económico(1) (GS, 2007, p. 89-90).

O sujeito da enunciação é considerado um sujeito realizador de um programa de construção de um objeto de valor cognitivo: a Constituição Pastoral. Os valores católicos de missão individual e social a que a Igreja está chamada a realizar no mundo são veiculados por esse objeto-discurso e comunicados ao sujeito da enunciação (comentador) pelo destinador-manipulador (formação discursiva católica). Cabe ao receptor interpretante, destinatário-sujeito imbuído pelo papel temático de destinador-julgador, julgar e sancionar o fazer do sujeito da enunciação. O sujeito da enunciação (membros do Concílio Vaticano II e o Papa Paulo VI, dado o poder e autoridade de Pontífice Universal, como máxima autoridade da Igreja Católica), tem seu fazer reconhecido: a exposição da matéria de fé e moral deve ser executada e praticada pelos membros da formação discursiva considerada.

A modalização deôntica apresenta um dever-fazer instaurado pelo destinador: dever agir como um leigo, um crente católico. Ao operar com a revelação dos saberes a respeito do conteúdo da fé católica, o discurso busca a adesão do destinatário por meio da manipulação executada pela modalização deôntica do dever-fazer (prescrição). O enunciador manipula o enunciatário para dever-saber e crer-poder-saber entrar em conjunção com os valores ideológicos propostos. Dessa forma, o modo próprio do enunciador desse discurso busca a adesão de sua imagem

pelo enunciatório a ele pressuposto, que deve, por conseguinte, partilhar das crenças e valores propostos por esse enunciado.

Assim, nesse discurso, a arquitetura do conhecimento não se institui como primordial, mas sim o ato perlocucional representado por meio do fazer-fazer, para que o sujeito possa agir de acordo com os preceitos da ordem religiosa considerada. Desse modo, a cenografia considerada para análise confirma o gênero constituição pastoral, apresentando-se como um tipo textual injuntivo com a exposição de prescrições a serem realizadas a fim de se atingir um determinado objetivo: a manutenção da comunhão com a comunidade da Igreja Católica.

### **Considerações finais**

Com base nesses pressupostos, os resultados de nossa análise incidem na caracterização desse texto como uma divulgação definida segundo os parâmetros da “ciência da religião”, o que projeta o papel específico do *éthos* do enunciador, orientado por meio de um tom de voz próprio à cena enunciativa pressuposta. A formação discursiva, como sistema de crenças e aspirações, fundado em figuras e temas de determinado discurso, e a escolha de recursos relativos à gramática da língua refletem na incorporação do *éthos* de um “intelectual cristão”, apresentado por meio de uma entonação discursiva peculiar a cada uma das partes constituintes de “*Gaudium et Spes*”: ao tom instrutivo e explicitamente doutrinário da primeira parte, se sobrepõe, na segunda, o simulacro de um sujeito que, ao expor os preceitos da doutrina, flexiona a voz para um tom

predominantemente interpretativo, a fim de que se apresente a Igreja posta no mundo.

## Referências Bibliográficas

- BAKHTIN, Mikhail. Os gêneros do discurso. In: **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 2003 (Original russo).
- CALVEZ, Jean-Yves. **A economia, O Homem e a Sociedade: o ensinamento social da Igreja**. Trad. Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1995 (Original Francês).
- CONCÍLIO VATICANO II. *Gaudium et Spes*: Constituição Pastoral do Concílio Vaticano II sobre a Igreja no mundo de hoje. 15ª. ed. São Paulo: Paulinas, 2007.
- COSTA, José Lourenço (org). **Documentos do Concílio Ecumênico Vaticano II (1962-1965)**. São Paulo: Paulus, 1997.
- DISCINI, Norma. **O estilo nos textos**. São Paulo: Contexto, 2003.
- FIORIN, José Luiz. **Em busca do sentido: estudos discursivos**. São Paulo: Contexto, 2008.
- GREIMAS, Algirdas Julien. **Du Sens**. Paris: Seuil, 1970.
- \_\_\_\_\_. Folclore, religião e história. Trad. Ana Maria Petraitis Liblik. **Significação: revista brasileira de estudos semióticos**, São Paulo, n. 21, p. 9-28, junho, 2004 (Original Lituano).
- MAINGUENEAU, Dominique. **A Gênese dos discursos**. Curitiba: Criar Edições, 2005.
- \_\_\_\_\_. Polifonia e Cena da Enunciação na pregação religiosa. In: LARA, Gláucia Muniz Proença; MACHADO, Ida Lúcia; EMEDIATO, Wander (orgs.). **Análises do discurso hoje**, vol. 1. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2008, p. 199-218.
- PANIER, Louis. O discurso de interpretação no comentário bíblico. In: GREIMAS & LANDOWSKI. **Análise do discurso em ciências sociais**. São Paulo: Global, 1986.



PONTIFÍCIO CONSELHO “Justiça e Paz”. **Compêndio da Doutrina Social da Igreja**. Trad. Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB). 4ª. ed. São Paulo: Paulinas, 2008.

RAMOS-SILVA, Sueli M. **Discurso de divulgação religiosa: semiótica e retórica**. Tese de doutorado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2012.

\_\_\_\_\_. **O discurso de divulgação religiosa materializado por meio de diferentes gêneros: dois éthé, duas construções do Céu e da Terra**. Dissertação de Mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2007.

SILVA, Edvânia Gomes da. O ethos nos discursos da Teologia da Libertação e da Renovação carismática Católica. In: SALGADO, Luciana; MOTTA, Ana Raquel (orgs.). **Ethos discursivo**. São Paulo: Contexto, 2008.

THÉRIAULT, Jean-Yves. Quand la Bible s’ouvre à la lecture sémiotique. **Protée** : Revue Internationale de théories et de pratiques sémiotique, vol. 34, n.1, p. 67-75, 2006.

## SOBRE OS AUTORES

### **Rosângela Ferreira de Carvalho Borges**

Pós-doutoranda (PNPD Capes Institucional/UFSCar), Professora Colaboradora e Pesquisadora Associada do Programa de Pós-Graduação em Linguística do Departamento de Letras da Universidade Federal de São Carlos - SP (UFSCar), vinculada ao Projeto de Pesquisa “Bakhtin e o discurso religioso na contemporaneidade”, atuando na Linha de Pesquisa Estudos sobre os Gêneros do Discurso. Pós-Doutorado (2010-2012) em Jornalismo e Editoração pela Universidade de Coimbra, Portugal, com bolsas de pesquisas CNPq - Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico e FCT- Fundação para a Ciência e Tecnologia/Portugal - União Europeia. Atua como pesquisadora no Grupo de Estudos dos Gêneros do Discurso – GEGe/UFSCar e no Centro de Investigação Media e Jornalismo – CIMJ/Universidade Nova de Lisboa-PT. Doutora em Ciências Sociais/Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC/SP (2008) com formação complementar na Universidade de Coimbra, Portugal (2006). Mestre em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1999). Bacharel em Comunicação Social/Jornalismo (1989). Tem experiência nas áreas de Comunicação Social e Ciências Sociais. Suas áreas de interesse e pesquisa são: produção midiática, cultura afro-brasileira, linguagem, religiosidade, relações de gênero, identidade/alteridade, imigração.

### **Valdemir Miotello**

Possui graduação em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul [Seminário Maior de Viamão] (1974), mestrado em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas (1996) e doutorado em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas (2001). É Professor Associado III da Universidade Federal de São Carlos, lotado no Departamento de Letras. Tem experiência na área de Linguística, com ênfase em Estudos Bakhtinianos e Teoria e Análise de Linguagem, atuando principalmente nos seguintes temas: Estudos bakhtinianos; linguagem e sociedade; filosofia da linguagem; linguagem e ideologia. É líder do Grupo de Estudos dos Gêneros do Discurso - GEGe/UFSCar.

### **Ceci Maria Costa Baptista Mariani**

Possui bacharelado e Licenciatura em Filosofia pela Faculdade de Filosofia Nossa Senhora de Medianeira (1982), graduação em Teologia Dogmática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção (1989), mestrado em Teologia Dogmática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção (1997) e doutorado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2008). Atualmente é professora na Pontifícia Universidade Católica de Campinas, atuando principalmente nos seguintes temas: teologia fundamental, pneumatologia, mariologia, escatologia, filosofia da religião, antropologia teológica, ecumenismo e diálogo inter-religioso, estudo da mística cristã. Membro da SOTER, Sociedade de Teologia e Ciências da Religião (secretária da Diretoria Nacional 2009-2010).

### **Maria Cecília Domezi**

Possui graduação em Licenciatura Plena em Instrumentos pela Faculdade de Música Santa Marcelina (1977), graduação e Licenciatura Plena em Educação Artística pela Associação Santa Marcelina - Faculdades Santa Marcelina (1984), graduação em Teologia pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (1991), mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (1998), mestrado em Teologia Dogmática pela Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (1991) e doutorado em Ciências da Religião pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2006). Tem experiência na área de História, com ênfase em oralidade. Atua principalmente nos seguintes temas: cristianismo; igrejas cristãs; história das religiões; relações de gênero e religião.

### **Afonso Maria Ligório Soares**

Afonso Maria Ligório Soares é Professor Livre-Docente (2009) do Departamento de Ciência da Religião da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP), Doutor em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo-UMESP (2001), com pós-doutorado em Teologia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio, 2005). É mestre em Teologia Fundamental pela Pontifícia Universidade Gregoriana (Roma, 1990). Como Professor Associado da PUC-SP, leciona e pesquisa no Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião, onde exerce atualmente o cargo de Coordenador do Programa

## **Pedro Lima Vasconcellos**

Possui Bacharelado em Teologia pela Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção (1988), Licenciatura Plena em Filosofia pelas Faculdades Associadas do Ipiranga (1992), Mestrado em Teologia: Missiologia pela Associação São Paulo de Estudos Superiores – Instituto Teológico São Paulo (2012), Mestrado em Ciências da Religião: Bíblia pela Universidade Metodista de São Paulo (1994), Doutorado em Ciências Sociais: Antropologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (2004) e Livre-Docência em Ciências da Religião pela mesma universidade (2009). Até 2012 foi professor assistente-doutor da Faculdade de Ciências Sociais da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (em seu Departamento de Ciência da Religião e no Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião); tal atividade foi exercida aí desde 1996, no âmbito da graduação e, desde 2006, também na pós-graduação. Também atuou como docente, desde 2007, do Centro Universitário Salesiano de São Paulo, em seu curso de Teologia. A partir de 2013 é professor-adjunto da Universidade Federal de Alagoas, nas áreas de Filosofia e Ciências Sociais.

## **Ângelo Cardita**

Possui graduação em Teologia pela Universidade Católica Portuguesa - Porto (1999), mestrado em Liturgia pelo Instituto Superior de Liturgia de Barcelona (2001) e doutorado em Teologia Sistemática - Pontifício Ateneu S. Anselmo, Roma (2006). Atualmente, é professor de teologia sacramental e liturgia na Faculdade de teologia e de ciências da religião da Universidade Laval(Québec, Canadá). É membro do Grupo de Estudos dos Gêneros do discurso –

GEGe/UFSCar. Tem experiência na área de Teologia, com ênfase em Teologia Sacramental, atuando principalmente nos seguintes temas: hermenêutica simbólica, ciência litúrgica, antropologia do rito, epistemologia teológica.

### **Gilles Routhier**

Possui graduação em Teologia e mestrado em teologia (Maîtrise ès arts) pela Faculdade de teologia e de ciências da religião da Universidade Laval - Québec, Canadá (1980). Possui doutorado em Teologia e História das religiões e Antropologia religiosa pelo Instituto Católico de Paris (1992). Atualmente, é diretor da Faculdade de teologia e de ciências da religião da Universidade Laval (Québec, Canadá), onde é também professor de eclesiologia. Tem experiência na área de Teologia e História da Igreja, atuando principalmente nos seguintes temas: história e hermenêutica do Vaticano II, Teologia no século XX, Catolicismo contemporâneo, Paróquia, Papado.

### **Sueli Maria Ramos da Silva**

Professora Doutora do programa de mestrado em Letras em Linguagem, Cultura e Discurso da Universidade Vale do Rio Verde - Unincor - Três Corações - MG. Doutora em Semiótica e Linguística geral - FFLCH-USP (2012); Mestre em Linguística pelo programa de pós-graduação em Semiótica e Linguística geral da FFLCH-USP (2007); Graduação em Letras (bacharelado e licenciatura), nas habilitações de Português e Linguística pela Universidade de São Paulo (2005). Possui experiência em

Semiótica e Análise do Discurso (AD-Francesa) com ênfase na análise de discurso religioso e de divulgação religiosa.

### **Carlos Alberto Faraco**

Possui graduação em Letras Português/Inglês pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná (1972), mestrado em Linguística pela Universidade Estadual de Campinas (1978) e doutorado em Linguística - University of Salford (1982). Fez pós-doutorado em Linguística na University of California (1995-96). É Professor Titular (aposentado) da Universidade Federal do Paraná. Tem experiência na área de Linguística, com ênfase em Linguística Aplicada, atuando principalmente nos seguintes temas: Bakhtin, discurso, dialogismo, ensino de português e linguística.

### **Daniel Stosiek**

Daniel Stosiek nasceu na Alemanha (então Oriental). Estudou Teologia em Münster nos anos 90; fez também um ano de estudos em Teologia em Jerusalém. De 2001 a 2003 realizou um mestrado em Política de Desenvolvimento em Bremen (Alemanha). Nos anos posteriores trabalhou em vários projetos de trabalho no âmbito dos direitos humanos na América Latina e também na Palestina e em Israel. Realizou seu doutorado na Universidade de Bremen, com estadas em lugares de povos indígenas entre Chile e México, sobre conceitos de desenvolvimento e vida a partir das perspectivas dos povos indígenas. Desenvolveu pesquisa de pós-doutoramento (2011-2013) sobre as relações entre culturas indígenas e ocidentais no

Brasil, na UFSCar – Universidade Federal de São Carlos, na Linguística, com Valdemir Miotello ligado ao GEGe – Grupo de Estudos de Gêneros do Discurso.

### **Alexandre Ferreira da Costa**

Possui graduação em Letras pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (1994), mestrado em Linguística pela Universidade de Brasília (1999) e doutorado em Linguística Aplicada pela Universidade Estadual de Campinas (2007). É professor da Universidade Federal de Goiás desde 1998 e atua na formação de professores. Atualmente, suas pesquisas e orientações concentram-se em dois temas: a nova ordem de discurso da educação nacional e as práticas religiosas brasileiras da modernidade tardia. É líder do Grupo de Estudos Críticos e Aplicados ao Discurso Religioso

### **Paulo Fernando Dalla-Déa**

Fez estágio pós-doutoral na Université LAVAL (Québec) no ano de 2013, na área de Ciências da Religião (com Gilles Routhier). Concluiu o doutorado em Teologia (área de concentração: educação e religião) pela ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA de São Leopoldo – RS, em 2006 e o mestrado em Teologia Pastoral pelo CENTRO UNIVERSITÁRIO ASSUNÇÃO (UNIFAI) em 1999. Atua na área de Teologia Pastoral, com ênfase em adolescentes. É pesquisador participante do GRUPO DE GÊNEROS DO DISCURSO (GEGe/UFSCar) - Departamento de Letras da UFSCAR - SP. Atualmente, é professor de Filosofia na FACULDADE JAUENSE, em Jaú-SP e coordenador – juntamente com Ângelo Cardita – do Fórum de Teologia da



SOTER (Sociedade de Teologia e Ciências da Religião) sobre perspectivas bakthinianas e teologia. É **revisor teológico** da revista Estudos Teológicos da Escola Superior de Teologia de São Leopoldo – RS. Em seu Currículo Lattes, os termos mais frequentes na contextualização da produção científica são: Teologia Prática, adolescentes, catequese, educação, crisma, educação crista, fé, igreja, pedagogia e adolescentes urbanos, Bakhtin, discurso religioso.

### **Rodrigo Coppe Caldeira**

Professor do Mestrado em Ciências da Religião da PUC Minas atuando na linha Pluralismo religioso, diálogo e sociedade, com concentração em catolicismo. Tem experiências na área de História moderna e contemporânea, com ênfase em História do catolicismo contemporâneo, atuando principalmente nos seguintes temas: Vaticano, Santa Sé, História do cristianismo, papado, Concílio Vaticano II, pós-concílio, recepção conciliar, hermenêutica do concílio, conservadorismo católico, tradicionalismo, catolicismo brasileiro, campo religioso brasileiro.

### **Juliana de Sousa Pinto**

Mestre em Letras e Linguística pela UFG, é professora de português e italiano na rede pública e particular de ensino em Goiânia. Desenvolve pesquisa sobre a prática discursiva católica e tem interesse especial pelos estudos acerca dos gêneros do discurso.

## **Joabe Pereira De Freitas**

Obteve o título de Licenciatura em Linguística pela Universidade Federal de Goiás em 2009. Iniciou os estudos de Mestrado em Linguística no ano de 2010. Tendo como projeto aprovado pela banca examinadora que foi desenvolvido durante três anos, o qual tem como título: O demônio pós-moderno: A constituição interdiscursiva do mal nas práticas religiosas cristãs brasileiras contemporâneas. Tem participado de congressos e colóquios, em Goiânia e outros estados, atualizando-se com a pesquisa em texto e discurso. Professor, tendo atuado muitos anos no ensino de língua inglesa, espanhola, grega e hebraica, bem como ensino religioso e filosofia no segundo grau (atualmente ensino médio), junto ao Colégio Estadual Padre Pelágio, Trindade Goiás. Também atuou como professor de língua inglesa junto às Escolas Fisk, CCBEU - Centro Cultural Brasil e Estados Unidos. Atua no grupo de pesquisa Nous - Estudos Críticos e Aplicados ao Discurso Religioso UFG. Obteve o título de Mestre em Linguística, em novembro de 2012, pela Universidade Federal de Goiás – Faculdade de Letras – Programa de Pós-graduação em Letras e Linguística.

## **Allice Toledo**

É graduada em Letras pela Universidade Federal de Goiás. Atualmente é mestranda em Estudos Linguísticos pela mesma instituição. Está vinculada à linha de pesquisa Língua, Texto e Discurso. É pesquisadora do Nous - Grupo de Estudos Críticos e Aplicados ao Discurso Religioso da Faculdade de Letras - UFG.

A coletânea apresentada neste livro brotou da pluralidade das vozes, sob enfoques diversos, no encontro com palavras outras, na unicidade de um evento singular:

“Um pensamento participativo é precisamente a compreensão emotivo-volitiva do existir como evento na sua singularidade concreta, sob a base do não-álibi no existir. Isto é, é um pensamento que age e se refere a si mesmo como único ator responsável” (Mikhail Bakhtin)

