

O Concílio Vaticano II e a Modernidade

Arnaldo de Pinho*

Não se pode entender nenhum Concílio sem uma perspetiva histórica da Igreja, isto é, fora duma evolução lenta e cheia de percalços em que por entre tentativas, ora bem ora menos bem sucedidas, uma tradição se renova. Por aí se vê como o Cristianismo tem o perfil duma religião sumamente histórica (Leibniz).

Do Vaticano I ao Vaticano II vai quase um século. Mas as doutrinas que, sobretudo na Europa central, começaram a desenvolver-se desde os fins do século XVIII, que resumiríamos na emancipação da razão do controle da Teologia e das chamadas autoridades, já vinham mais de trás, talvez do Renascimento e da reforma protestante, com os seus ideais, respetivamente de humanismo e de livre-arbítrio.

Defenderemos neste trabalho que o Vaticano II realiza, nos seus textos maiores, um encontro com os ideais da Modernidade. Assim o entenderam pensadores eminentes como Walter Kasper, que aceitou o Concílio e o movimento lefebvriano que o rejeitou.

Ora, qual era o desafio que a Modernidade ia apresentando à Igreja desde o germinar do seu pensamento e das suas conquistas cívicas e políticas?

* Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa – Porto.

Sem formularmos esta questão, o conjunto dos textos do Concílio reduzir-se-á a uma série de regras a aplicar, como um código de conduta e não como uma súpula doutrinal inspiradora de futuro...

Responderemos a esta pergunta dizendo que a grande questão que o Iluminismo filosófico e o liberalismo político colocaram à Igreja foi a da ordem política como ordem de liberdade. Pressupunha este desafio, que encontrou em Kant o seu grande teórico, que a autonomia deveria substituir a teonomia, e em consequência desta revolução mental, os ordenamentos político-jurídicos das resoluções liberais que triunfaram na Europa e nas Américas ao longo do século XIX já não aparecem como teónomas e condicionantes da liberdade humana, mas antes como forma de assegurar e propagar a livre iniciativa e a expressão dos cidadãos¹.

Também neste projeto cabe a revolução marxista. Radicalizando a autonomia, a crítica marxista da religião que se desenvolve a partir do começo da segunda metade do século XIX, não apenas acentua a privatização do religioso, como sobretudo o pensa como estorvo ao desenvolvimento da autonomia do homem e da sociedade. Na monografia que Helmut Golwitzer consagrou à crítica marxista da religião, este teólogo luterano pôde escrever: "Se o *pathos* da Ilustração consistia na certeza de ter proposto, por meio da razão e portanto pelo da ciência, um caminho melhor e mais seguro para a verdade, liberdade e humanismo, vemos que o Marxismo é a expressão mais clara da Ilustração (...). O Marxismo é um racionalismo tomado a sério, que renuncia ser relativizado pela coexistência – ainda que provisória – de outras concepções, nem permite que se ponha em dúvida"².

Os tempos que decorrem entre o Vaticano I e o Vaticano II, na esteira deste desenvolvimento ideológico, viram o fim das monarquias europeias, o triunfo das repúblicas, a revolução bolchevique e dentro da Igreja a chamada crise modernista entre os que pensavam que era necessário dialogar com os novos tempos e os que se acantonavam nas formas racionais de compreender o dogma, no ritualismo das formas celebrativas e no magistério como fonte da Teologia. Entre os dois – os desafios da Modernidade e o muro do Tradicionalismo que o Vaticano I em parte reforçou – a tradição cristã autêntica foi fazendo o seu caminho, que passou fundamentalmente por uma melhor avaliação histórica e teológica da evolução das ideias e um diálogo sincero e verdadeiramente novo com a cultura moderna.

¹ J. Moltmann, "Theologische Kritik des politischen Religion", in *Kirche in Prozess der Aufklärung* (Munique/Mogúncia 1970), 15.

² H. Golwitzer, *Crítica marxista de la Religión* (Madrid/Barcelona 1971), 17.

Avultam numa perspetiva teórica, na síntese conciliar, os seguintes pontos de convergência, fundamentais para uma leitura do Concílio:

- a liberdade religiosa;
- a centralidade antropológica;
- a perspetiva escatológica.

Ao admitir e definir o princípio da liberdade religiosa, a Igreja encontrou-se no Concílio com um dos pontos fundamentais da mentalidade moderna, e que os liberais e as associações republicanas, maçónicas e outras reivindicavam contra a Igreja desde o século XVIII. Também que os Papas sucessivamente condenaram.

Como reconheceu Walter Kasper, “ao reconhecer a independência das esferas da cultura e ao pronunciar-se pelo princípio da liberdade religiosa, o Concílio aproveita e acolhe como cristãmente legítimos, motivos decisivos do Iluminismo. Ainda bem”³.

Poderíamos perguntar-nos hoje, cinquenta anos após o Concílio, com toda a serenidade, se seria possível ao Catolicismo assumir a sua responsabilidade perante a história, nesta era ecuménica e globalizada em que vivemos, sem esta afirmação da liberdade religiosa e outros motivos determinantes do Iluminismo, o qual duzentos anos após a Revolução Francesa se encontra como vencedor nos países de Leste e como proposta vigorosa para todos os povos.

Desde Feuerbach a proposta da cultura ocidental em suas relações com o Cristianismo tem-se colocado a partir da ideia segundo a qual o projeto de uma nova Filosofia se resumiria ao projeto duma antropologia integral. Sabemos como o humanismo marxista tentou dar cumprimento a esta perspetiva e também como os novos sistemas de interpretação da cultura se encerraram na imanência, em diversas formas.

O Concílio assume resolutamente a centralidade antropológica na Constituição sobre a Igreja no mundo contemporâneo (*Gaudium et Spes – GS*)⁴. Partindo da situação do homem no mundo moderno⁵, responde à vocação do homem⁶ com uma antropologia em chave cristã que, por sua vez, termina em reflexões sobre o mistério de Cristo, iluminador da realidade do homem⁷.

³ Walter Kasper, *Introdução à Fé* (Porto 1973), 17.

⁴ *GS*, 4-22.

⁵ *Ibid.*, 4.

⁶ *Ibid.*, 11.

⁷ *Ibid.*, 21.

Se examinarmos as Atas do Concílio, vemos como esta maneira de proceder responde à intervenção de vários padres conciliares entre os quais destacamos, pela sua justeza, a do cardeal Duval, então Bispo de Alger: “Se queremos dialogar com o mundo, é necessário que o mundo nos compreenda; mas para que o mundo nos compreenda é preciso, primeiro, que nós compreendamos o mundo. Por conseguinte devemos partir das nobres aspirações dos homens do nosso tempo, das suas angústias e dos seus sofrimentos e não de considerações que nos são familiares a nós”⁸.

No documento conciliar, a Antropologia abre-se à Cristologia como sua trans-cendência num diálogo aberto entre o humanismo cristão e outros humanismos ou culturas. O texto vê em Cristo o homem novo. Os tratados de Cristologia e Antropologia pós-conciliar, que proliferaram nos anos 70 e 80, não deixaram de desenvolver esta via⁹.

Esta mesma perspectiva esteve na doutrinação de Paulo VI e quiçá mais ainda na de João Paulo II. Efetivamente, desde a encíclica programática do seu pontificado, *O Redentor do Homem*, o Papa polaco sempre doutrinou na base deste projeto antropro-cristológico.

A perspectiva escatológica vertebrou, podemos dizer, o conteúdo dos grandes documentos conciliares no contexto duma leitura da tradição que se quis, recolhendo o essencial da renovação e da reflexão levada a cabo durante quase um século, ser fiel aos seguintes vetores:

- uma renovada consciência da natureza e da missão da Igreja;
- uma abertura a uma cultura ecuménica;
- o diálogo com o mundo contemporâneo.

A nova consciência eclesial aparece sobremaneira na constituição sobre a Igreja desde o próprio título: retomando as raízes bíblicas e patrísticas, a Igreja quis-se povo de Deus. Houve aqui um abandono quer da Eclesiologia imperial, que foi o sonho da Eclesiologia medieval até Gregório VII, mas também da Eclesiologia iluminista, que se exprimiu nos movimentos do Galicanismo e do Josefismo.

Foi a definição duma Igreja sinal, primeiramente local, povo entre os povos, com capacidade para se inculturar, comunhão, que rejeita o poder e a união ao poder, que surgiu do Concílio.

⁸ Intervenção em *La Documentation catholique* (1964), 1564.

⁹ A perspectiva da Teologia como antropologia e da antropologia como cristologia inacabada foi sobretudo desenvolvida por Karl Rahner. Cf. Karl Rahner/Walter Thuesing, *Cristologia, ensaio teológico e exegetico* (Madrid 1975).

As lutas medievais das investiduras ou as uniões sagradas dos sacros Impérios, os direitos de veto nas nomeações dos Papas que afinal perduraram até Pio X (1835-1914), o direito divino dos reis do galicanismo e a nomeação dos Bispos pelos príncipes ou ditadores ficavam abandonados. Esperemos que para sempre.

À abertura a uma cultura ecuménica está presente quer nos documentos que abrem para o diálogo intercristão e inter-religioso, quer para o diálogo com o mundo moderno sobretudo consubstanciado nos documentos "A Igreja no mundo contemporâneo" e no decreto sobre a liberdade religiosa.

Estes documentos superam inúmeras condenações antigas, a mais emblemática das quais é o *Syllabus* e a encíclica *Quanta Cura* de Pio IX, e devem muito à doutrinação de Pio XII e sobretudo às encíclicas *Mater et Magister* (15.5.61) e *Pacem in Terris* (11.4.63) de João XXIII.

O diálogo com o mundo contemporâneo foi quebrado devido a fatores históricos conhecidos e que já abordámos. Sobre a atitude do Concílio, e para resumir, retomo uma apreciação de Walter Kasper: "O Concílio Vaticano II pode considerar-se sob certo aspeto como renúncia a esta mentalidade restauradora dirigida contra a época moderna. Evidentemente, semelhante abertura não acontece sem crises, à primeira vista parece que a Igreja renuncia ao que, até aqui, constituía a sua força erigindo-a a um ponto de atração para muitos espíritos despertos e dela fazendo o lar para todos os que aspiravam por segurança. Por agora é imprevisível uma reanimação intensa da tendência restauradora. A restauração nunca poderá trazer a solução. Uma vez que a autoridade foi posta em causa, só poderá ser fundamentada a partir de razões válidas. (...) É como condição de possibilidade da liberdade que a autoridade tem agora de legitimar-se. Conclui-se portanto que temos de procurar uma legitimação positiva e criadora entre a fé e o pensamento moderno, entre a Igreja e a sociedade nos tempos modernos"¹⁰.

Concílio e receção

A receção dum Concílio, ou seja, a sua passagem para a vida, é um tema muito discutido.

A maior parte das pessoas – e entre elas muitos que tinham a obrigação de ver um pouco melhor – olha para o Concílio como um código que se deve aplicar. Chamemos-lhes, por comodidade de interpretação, os legalistas e encontramos-os sobretudo entre os fundamentalistas conservadores e

¹⁰ Walter Kasper, cit., 17, 18.

progressistas. Uns dizem que o concílio ainda não foi aplicado, outros que é preciso um Vaticano III. Alguns já apontam temas.

É uma postura de difícil fundamentação. Basta olhar para os documentos da comissão preparatória do Concílio e para o que dele saiu. Nada praticamente resta da primeira. Mais ainda: não era previsível que certos temas ainda muito incipientes na reflexão teológica – entre eles a questão da liberdade religiosa ou o diálogo inter-religioso – fossem sequer abordados. Ora esses revelaram-se no pós-Concílio alguns dos mais importantes.

Por outro lado, se olharmos para o Concílio de Trento feito na altura da Reforma, vemos que já urgia a formação sacerdotal e a criação dos seminários. Todavia, no Porto, a criação do Seminário é praticamente feita pelo cardeal D. Américo, mesmo no fim do século XIX. Sem as novas congregações religiosas, sobretudo os Jesuítas, o Concílio de Trento teria talvez ficado na gaveta.

A questão da receção dum Concílio é muito complexa e despertou em relação ao Vaticano II discussões tão acaloradas como inúteis. Deixando de parte essas discussões, recordaria todavia a judiciosa afirmação do cardeal Daneels na nota introdutória do Sínodo Extraordinário de 1985, referindo-se à elementar falta de lógica da expressão "depois do Concílio", logo por causa do Concílio (*post Concilium, ergo propter Concilium*).

Talvez seja melhor pensar, como Y. Congar, que o Vaticano II "viu-se acompanhado e sobretudo seguido, por uma mutação sociocultural cuja amplitude, rapidez e carácter cósmico não têm equivalente em nenhuma outra época da história"¹¹.

Esta constatação dum dos mais importantes e influentes inspiradores do Concílio fazemo-la nossa e também a sua consequência, a de que, como diz J. Kerkhofs, "o diálogo eclesial entre o evangelho, interpretado pelo crente atual e o mundo secularizado – e muitas vezes secularista –, é muito mais difícil do que se pensava no momento do entusiasmo que se seguiu ao Vaticano II"¹².

Creio que se poderá afirmar que na história da Igreja houve três grandes reformas: a gregoriana no século XI, levada a cabo por Gregório VII (1073-1086), a protestante e tridentina (séculos XV/XVI) e a vaticana, levada a cabo por João XXIII/Paulo VI.

Entre estas três grandes reformas há uma certa coincidência: a necessidade de uma profunda mudança no modelo ou paradigma da Igreja, mudança

¹¹ Y. Congar, "Los pos-Concilios. Con ocasion del decimo aniversario del Concilio", in *Pastoral Misionera* 12 (1976), 20.

¹² J. Kerkhofs, "Principaux changements dans les sociétés chrétiennes établies et dans les Eglises après Vatican II", cit. in Casiano Floristan, *Vaticano II, um Concílio Pastoral* (Lisboa 1990), 163.

teológica qualitativa, programa de reforma pastoral e intervenção de um grande líder¹³.

A Igreja, por alturas do Concílio vivia, naturalmente, com certas tensões, mas estava unida – o Concílio não se fez num contexto de rutura, dentro da Igreja como aconteceu com Trento ou com os primeiros Concílios ecuménicos. Por outro lado, pode bem dizer-se que este Concílio foi o mais ecuménico de todos, na medida em que estiveram representantes das Igrejas de todos os continentes, em grande dimensão e representatividade. Se pensarmos que os Concílios antes de Trento apenas tiveram, praticamente representantes europeus, que Trento no século XVI não foi muito mais além e que o Vaticano I teve uma reduzida representação de fora da Europa, podemos dizer que o primeiro Concílio verdadeiramente representativo da *oicumene*, que para os gregos representava toda a terra habitada, foi o Vaticano II.

Numa primeira fase os frutos mais evidentes e apregoados do Concílio foram a reconciliação com o mundo moderno e o diálogo ecuménico. Efetivamente, ao reconhecer os direitos humanos como base da sociedade de maneira explícita, na linha da *Pacem in Terris*, e ao reconhecer o direito à liberdade religiosa, a doutrina da Igreja ultrapassava e convergia com o Mundo em dois temas, que, desde o Iluminismo, em sucessivos anátemas, vinham opondo a Igreja e a Modernidade.

Muitos dos que hoje criticam os frutos do Concílio, curiosamente, apenas discutem os problemas da Igreja *ad intra*. Esquecem o essencial. A eles seria necessário colocar as seguintes questões: sem esta reconciliação com o mundo moderno, preparada ao longo de mais de dois séculos, por grandes doutrinas, sobretudo na Alemanha, como iria viver a Igreja num mundo multicultural e pluralista? E como poderia influenciar positivamente as chamadas “democratizações católicas” que aconteceram em alguns países da Europa e da América? E como se iria dar com as democracias abertas que aumentaram e não cessam de aumentar? E como seria capaz de encetar um verdadeiro diálogo inter-religioso com as grandes tradições doutrinárias, com os princípios herdados de Santo Agostinho e da Escolástica medieval, ainda repetidos e ensinados até meados do século XX, sobre “a verdadeira religião”?

É pouco?

O diálogo ecuménico, ou seja, a tentativa de restaurar a unidade visível dos cristãos, suscitou num primeiro momento grande entusiasmo... Logo se verificou e hoje é claro que essa unidade não está ainda ao nosso alcance. Mas não podemos deixar de reconhecer que um longo caminho foi percorrido nos

¹³ Cf. J.W. O'Malley, “Developments, reforms and two great reformation: towards a historical assessment of Vatican II”, in *Theological Studies* 44 (1983), 373-406.

últimos anos em relação às tradições protestantes e ortodoxas, agora mais em evidência, após a queda do muro.

Ao contrário, um documento aparentemente sem alcance, como foi o pequeno texto sobre o diálogo com as religiões não cristãs, cuja prática era quase inexistente na altura do Concílio, revelou-se no último quartel do século XX absolutamente decisivo. Que seria da Igreja, em países onde é altamente minoritária, sem este diálogo? Como se poderia pensar na inculturação na África ou na Índia? Qual seria a atitude da Igreja, sem este documento, no fim dos nacionalismos e no aparecimento dos grandes blocos civilizacionais, como o Islamismo ou o Hinduísmo?

Este simples enunciado de questões mostra que, à medida que os problemas vão surgindo, podemos olhar para o Concílio não como um Código, o que subjaz às apreciações quase sempre subjetivas vindas de grupos que se julgam vanguardistas ou conservadores, mas como uma referência ou *fonte de inspiração*, quer lhe chamemos com Yves Congar “o fim da Contra-Reforma”¹⁴, ou com Rahner “o começo de um começo”¹⁵, ou com João Paulo II “a voz do Espírito para o nosso século”.

Se as reações de rutura com o Concílio são fáceis de detetar, no caso da rejeição com o movimento dos lefebvrianos, a aceitação do Concílio é mais complexa.

Parece-me acertada a posição de Paulo VI, no seu discurso de 18 de novembro de 1965, por ocasião da promulgação da Constituição sobre a Revelação e do Decreto sobre o Apostolado dos Leigos. Apontou três momentos espirituais suscitados pelo Concílio: 1) o do entusiasmo, que produziu reações de assombro, alegria, esperança e sonho quase messiânico; 2) o momento da problematização, que coincide com o desenvolvimento do Concílio em que tudo se transforma em discutido e discutível, difícil e complexo; 3) o dos propósitos que correspondem à aceitação e execução dos decretos conciliares.

É uma maneira de esquematizar a realidade logo após o Concílio. Cinquenta anos depois, guarda mais realce aquela que a meu ver parece ser a melhor forma de o ler: a de o colocar na história duma tradição viva da Reforma, como fonte de inspiração para o futuro, sob a ação do Espírito Santo presente na Igreja e face a um mundo que sofre entretanto profundas mudanças.

Tomemos um exemplo. Na altura do Concílio e durante o pontificado de Paulo VI, estava-se convencido de que o Comunismo estava para durar e daí a *ost-politik* do Vaticano, com as humilhações que o Cardeal Casaroli descreve

¹⁴ Y. Congar, *Monsieur Lefèbvre, a dualidade de la tradición? "Discernimentos necessários"*, in *Concilium* 139 (1978), 610.

¹⁵ K. Rahner, *El Concilio, nuevo comienzo* (Barcelona 1966).

em suas memórias¹⁶. Ora, hoje é corrente a opinião de que a *ost-politik* do Vaticano foi um erro e que estavam bem errados os que pensavam na durabilidade do Comunismo.

Por isso ajudar-nos-á a compreender o presente e o futuro da Igreja a verificação de duas linhas de presença no seio da Igreja sempre: a institucional e a carismática: a primeira agindo através de reformas sucessivas das instituições e pelas instituições, a segunda suscitando novidades que não estão em nenhum texto. A primeira, mais ligada à letra do Concílio é diretiva; a segunda, mais carismática, é imprevisível.

Sendo a Igreja simultaneamente institucional e carismática, será na aceitação destes dois polos que se poderá ver a permanência e a novidade das verdadeiras e falsas reformas da Igreja, para utilizar um título de Congar, para ler o passado. Porque a Igreja também não começa nem acaba num Concílio, seja ele o Vaticano II.

O contexto da receção do Concílio, visto da Europa, encontra-se hoje sob o signo de críticas diversas, aportadas por diferentes modelos das ciências humanas, seja ligadas ao texto, seja ligadas à extensão a todos os campos da ideia crítica. Visto a nível global, encontramos hoje com uma pluralidade de caminhos em direção ao Uno, para utilizar a linguagem platónica.

A imagem de diversos peregrinos que reivindicam as suas mensagens identificadoras – muçulmanos, hindus, ortodoxos, etc. – mais se tende a afirmar num mundo a que a técnica pretende dar uma racionalidade instrumental e unidimensional.

Perante este panorama, se Abelardo vivesse com o seu espírito, colocando a falar um filósofo, um judeu e um cristão (Abelardo escreveu *Diálogo entre um filósofo, um judeu e um cristão*) ou Raimundo Lull escrevesse de novo *O livro do gentio e dos três sábios*, cairiam fora do tempo.

De facto, pela primeira vez na história humana, coincidem cosmovisões plurais em simultaneidade e de maneira afirmativa e mesmo construtiva de identidades assumidas. Em vez dum judeu e dum cristão Abelardo teria de chamar ao colóquio *Mui diversas personagens* e da mesma forma Lull teria de confrontar-se com sábios de vária ordem. Os dois certamente teriam de sacar do Cristianismo não apenas razões, mas sobretudo vivências e simbólicas.

A receção do Concílio numa época verdadeiramente ecuménica coloca desafios que o eurocentrismo não alcança se os colocar no simples paradigma do racionalismo apologético segundo a tradição das discussões sobre a verdadeira religião.

¹⁶ Cf. Agostino Casaroli, *O martírio da paciência. O Vaticano e os países comunistas entre 1963-89: os anos que mudaram o mundo* (Lisboa 2000).

O desafio do futuro não implica o relativismo, mas a tolerância e sobretudo a atenção à memória nossa e do outro. Como escrevia Ricoeur no seu diálogo com o cientista de neurologia Jean Pierre Changeux:

"Pertencer a uma tradição religiosa é pertencer a uma língua e admitir, simultaneamente, que essa língua é a minha língua e que não posso em princípio aceder à linguagem senão através dela. Se não conheço outras línguas, a minha linguagem é o limite do mundo, mas também a minha visão religiosa é o limite do religioso. Portanto creio que é um gesto de grande cultura e grande modéstia religiosa compreender que o meu acesso ao religioso, por fundamental que seja, é um acesso parcial e que outros, por outras vias, acessem a esse fundo".¹⁷

¹⁷ J. P. Changeux-Paul Ricoeur, *La Nature et la règle. Ce qui nos fait penser* (Paris, Odile Jacob 1998), 300.