

A IGREJA E O VATICANO II

The Church and the Vatican II

O VATICANO II E A TEOLOGIA: ENTRE HISTÓRIA E ATUALIDADE

The Vatican II and Theology: between history and the present

Lubomir Zak*

Resumo

O autor aborda um tema pouco analisado no período pós-conciliar: a relação entre a teologia e o Vaticano II. Ele pretende mostrar a falta de estudos sobre os textos dos documentos conciliares que se referem à teologia e, mais especificamente, contribuíram para a renovação da epistemologia teológica. Ele estuda o tema em dois pontos: o primeiro mostra as indicações conciliares sobre a renovação da teologia; o segundo trata da história e da atualidade da *hierarchy veritatum* (hierarquia das verdades). Nestes dois pontos, ele aborda diversos textos conciliares, que servem de base para sua análise.

PALAVRAS-CHAVE: Vaticano II. Teologia. Renovação da Teologia. Hierarquia das verdades.

Abstract

The author addresses a theme which has not been sufficiently analyzed in the post council period: the relationship between theology and the Vatican II. He intends to show the lack of studies about the texts of the council documents which refer to theology and, more specifically, contributed to the renovation of the epistemological theology. He studies the theme in two points: the first one shows the council indications about the renovation of theology; the second deals with the history and topicality of hierarchy veritatum (hierarchy of truths). In these two points, he addresses various council texts, which serve as a basis for his analysis.

KEYWORDS: *Vatican II. Theology. Renovation of Theology. Hierarchy of Truths.*

* Professor permanente e vice-decano da Faculdade Teológica da Pontifícia Universidade Lateranense (Roma). Professor visitante no Programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-PR (Curitiba). E-mail: <zak@pul.it>.

Introdução: A importância do tema

Apesar de já existir uma numerosíssima bibliografia sobre o Concílio Vaticano II a respeito de sua história, de sua recepção e de sua teologia da Igreja, da liturgia e de todos os outros temas tratados nos documentos conciliares, surpreende o número um tanto reduzido de monografias científicas dedicadas às relações entre o Vaticano II e a teologia. Se me entende: não estou querendo dizer que não existam trabalhos preocupados com a renovação pós-conciliar das várias disciplinas teológicas como eclesiologia, teologia litúrgica, teologia moral, teologia fundamental e assim por diante. Refiro-me, antes, à existência de ainda poucos estudos dedicados, de modo específico, à apresentação sistemática e ao aprofundamento analítico daquelas passagens dos textos conciliares nos quais se fazem referências à teologia e, em particular, daquela específica e decisiva contribuição que o Vaticano II deu à renovação da epistemologia teológica.¹ Além

¹ Entre os artigos dedicados a esse tema, cito C. NIRO, *Indicazione del Concilio Vaticano II per un rinnovamento teologico*, em *Lateranum* 34 (1967), p. 55-73; K. RAHNER, *La promozione della teologia ad opera Del Vaticano II*, em ID., *Nuovi saggi*, tr. it. vol. 3. Ed Paoline, Roma 1969, p. 11-44; G. FERRARO, *Il método in teologia secondo Il Concilio Vaticano II*, em *La Civiltà Cattolica* 4 (1994), p. 226-236; C. MILITELLO, *La riscoperta della teologia*, em R. FISICGELLA, *Storia della teologia*, vol. 3: *Da Vitus Pichler a Henri de Lubac*, ED-EDB, Bolonha 1996, p. 599-662; P. HÜNERMANN, *Il Concilio Vaticano II: svolta della teologia del XX secolo*, em G. CANOBBIO (Ed.), *Teologia e storia: l'eredità del '900*, San Paolo, Cisinello Balsamo 2002, p. 325-347; L. ZAK, *Dalla frammentazione a una visione sapienziale della realtà: l'attualità della Gaudium et spes per l'epistemologia teológica*, in SERVIZIO NAZIONALE ÈR IL PROGETTO CULTURALE DELLA CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (aos cuidados de), *Il mondo e noi. Forum dei giovani ricercatori*, EDB, Bolonha 2007, p. 225-236; M. BORDONI, *Dal Concilio Vaticano II AL terzo millennio: Il travaglio di un teólogo*, em ED., *Christus omnium Redemptor. Saggi di cristologia*, L. E. V., Città del Vaticano 2010, p. 13-42; L. ZAK, *Impulsi del Concilio Vaticano II al rinnovamento della teologia. Brevi analisi alla luce del dialogo con l'Ortodossia*, em I. ASIMAKIS (Ed.), *Donorum commutatio. Timetikós Tómos gia ta 70a genétlia tou Archiepiskópou Ioanne Spitére. Studi in onore dell'arcivescovo Ioannis Spiteris OFMCap per Il suo 70mo genetliaco*, Apostolokó Vikariáto Thessalonikes, Tessalônica 2010, p. 687-708; J. M. McDERMOTT, *Vatican II and ressourcement theology*, em *Lateranum* 78 (2012), p. 69-p4. Em relação às monografias, lembrar o importante texto de R. LATOURELLE, *Théologie science du salut*, Descée de Brouwer – Les Éditions Bellarmin, Bruges-Paris-Montréal 1968 e o recente volume de PH. BORDEYNE – L. VILLEMIN (edd.), *Vatican II et la théologie. Perspectives pour le XXIe siècle*, Cerf, Paris 2006.

disso, o tema em questão merece ser levado em consideração e isso pelo próprio fato de que em “toda história da Igreja nenhum concílio, desde o início, foi submetido a uma renovação teológico-científica, em tal medida, como o Vaticano II”;² nenhum outro concílio anterior influenciou mais do que este no desenvolvimento do método, da linguagem e de toda instrumentalização epistemológica da teologia.

Na realidade, que o Vaticano II devesse representar um evento extraordinário e incisivo não só para a Igreja em geral, mas também para a teologia já emergia do célebre discurso de João XXIII na abertura da plenária conciliar. Nesse sentido, como se pode notar, o pontífice insistiu sobre a necessidade não tanto da discussão sobre alguns dos temas principais da doutrina católico-romana, mas muito mais em submeter a um novo exame todo o ensinamento cristão, exame que teria ajudado a pensar e a formular tudo aquilo que tais ensinamentos/doutrinas propõem para que se acredite de uma maneira mais atenta, isto é, aprofundada e exposta segundo vinha sendo requerida pelos homens e pelas mulheres dos tempos atuais. Está claro que, em relação à atividade do gênero, uma das principais tarefas que o Concílio tinha em sua frente era de caráter epistemológico. Sua atuação deveria ter um ponto de partida e de constante e segura referência no reconhecimento da validade de um antigo princípio metodológico. Ele afirma: outro é o “depósito da fé, isto é, das verdades que estão contidas na nossa *veneranda* doutrina; outro é o modo com o qual essas verdades são anunciadas, sempre, porém, no mesmo sentido e na mesma acepção.”³ Está aqui, nestas palavras, uma das principais portas de acesso para a compreensão da contribuição que o Vaticano II deu à renovação da teologia.

A partir do ano de 2012, iniciam em todo mundo os festejos do 50º aniversário de abertura do Concílio, com os quais inicia um longo período de debates e de reflexões a respeito da história da preparação e da elaboração, do desenvolvimento e da mensagem, da importância e da recepção do evento conciliar, período que culminará em 2015, ano do cinquentenário do encerramento do Vaticano II. Trata-se de uma oportuna ocasião para focalizar, sobretudo, aqueles temas que ajudam a penetrar na profundidade das intuições teológicas originárias

² P. HÜNERMANN, *Il Concilio Vaticano II: svolta della teologia del XX secolo*, cit., 325.

³ João XXIII. *Discurso de abertura del Concilio Vaticano II* (11 de outubro de 1962), em AAS 54 (1962), p. 792.

dos padres conciliares, sintonizando-se com a batida do coração da doutrina conciliar. Pois bem, o tema da relação entre o Vaticano II e a teologia é, sem dúvida, um desses. No entanto, a oportunidade de um aprofundamento do mesmo tema supera o quadro de uma coincidência celebrativa. O fato é que o estudo deste tema está intimamente ligado à procura da solução da questão considerada entre as mais graves e mais urgentes no atual debate sobre o Vaticano II: a questão da recepção⁴ da assembleia conciliar ligada intrinsecamente com a questão da justa hermenêutica da sua herança doutrinal. Tais questões, de modo especial no contexto europeu e norte-americano, determinaram e continuam a determinar o surgimento e o prolongamento de vivos debates entre teólogos e teólogas católicos, sobre os quais alguns se encontram em posições completamente contraditórias.⁵ Mas o problema da recepção e da hermenêutica do Vaticano II interpelou também o Magistério pontifício, tanto que Bento XVI sentiu-se no dever de pronunciar-se sobre isso repetidas vezes, demonstrando a clara intenção de querer oferecer uma contribuição autorizada para os debates em curso.⁶ Não só. Ele também despertou a atenção dos teólogos e das teólogas pertencentes às comunidades cristãs não católicas, impondo-se em algumas áreas sociogeográficas até mesmo como um tema de amplo interesse público.

⁴ Como gostava de insistir um dos teólogos italianos presentes na aula conciliar “a *receptio* é quase mais importante que a *editio*. A *receptio* deve evitar a ambiguidade, sobretudo por meio da verdade”. (L. SARTORI, *L’eredità del Concilio e la nuova immagine di Chiesa*, em ID., *Per una teologia in Italia. Scritti selti*, vol. 2, Ed. Messaggero, Pádua 1997, p. 70).

⁵ Visto o grande número de protagonistas de tais debates e de seus escritos sobre o tema em questão, não é possível fornecer uma bibliografia completa sobre o assunto. Limito-me apenas a indicar algumas (obras) entre as mais recentes e sintéticas apresentações/análises das posições mais significativas e mais divulgadas, ou das mais extremas. Veja-se como exemplo G. WWHELAN, *Interpreting Vatican II. Questions of Style, Meaning, Truth*, em *Gregorianum* 92 (2011), p. 606-616; G. ROTA, *Il Vaticano II nel conflitto delle interpretazioni: problemi e prospettive*, em *Teologia dal Vaticano II: analisi storiche e rilievi ermeneutici*, aos cuidados da Escola de Teologia do Seminário de Bérgamo, San Paolo, Cisinello Balsamo 2012, p. 108-140; C. MOLARI, *Il Concilio Vaticano II interpretato, discusso e contestato*, em *Reportata. Passato e presente della teologia*, referida online em [HTTP://mondodomani.org/reportata/molari01.htm](http://mondodomani.org/reportata/molari01.htm) (2 de janeiro de 2013).

⁶ Refiro-me em particular ao célebre *Discorso alla curia romana per la presentazione degli auguri natalizi* (22 de dezembro de 2005), em AAS 98 (2006), p. 40-53. Sobre esse discurso, veja-se J. A. KOMONCHAK, *Benedetto XVI e l’interpretazione del Vaticano II*, em A. MELLONI – G. RUGGIERI (edd.), *Chi ha paura del Vaticano II*.

O presente artigo não tem a ambição de oferecer uma síntese do amplo e complexo quadro temático da contribuição do Vaticano II para a renovação da epistemologia teológica, mas de mostrar a importância e a atualidade, despertando a atenção sobre alguns aspectos entre os mais fecundos e promissores em relação a tal contribuição. Em primeiro lugar, oferecer-se-á uma rápida apresentação daquelas passagens nos textos conciliares, que contêm indicações incisivas a respeito da renovação da teologia, de seu estudo e ensinamento. Em segundo lugar, será posta à luz a originalidade e a atualidade de um desses, encontrado no decreto *Unitatis redintegratio*.

1 As indicações conciliares sobre a renovação da teologia

Mesmo que o Vaticano II não tenha editado nenhum documento dedicado especificamente à teologia, os vocábulos “teologia”, “teólogo”, “teológico” e outros congêneres encontram-se citados em seus textos mais de quarenta vezes,⁷ fazendo parte tanto nos trechos breves como nos longos, contendo referências ou puramente periféricas à teologia ou decisivamente mais centrais, inseridos numa reflexão mais ampla, dedicada ao tema do como “fazer” e ensinar a teologia. Antes de citar algumas dessas passagens, é necessário que eu recorde que a contribuição que o Vaticano II deu para a renovação da teologia emerge em palavras claras já no “novo estilo” de trabalho adotado desde o início pelos padres e pelos peritos conciliares – coisa bem visível, posta à luz por muitos e em muitas ocasiões como primeiro inconfundível sinal da viragem do método que a assembleia conciliar quis dar aos teólogos e às teólogas.⁸

Quando falo do novo estilo e da mudança de método, refiro-me a tudo quanto sucedeu a partir do juízo de reprovação, por parte da

Carocci, Roma 2009, p. 68-84; G. ROUTHIER, *Un Concilio per il XX secolo. Il Vaticano II cinquant'anni dopo*, Vita e Pensiero, Milão 2012, p. 91-113 (cap. VI: *Sull'interpretazione del Vaticano II. L'ermeneutica della riforma, compito per la teologia*). Um desenvolvimento da proposta interpretativa de Bento XVI encontra-se em A. SCOLA, *Un'adeguata ermeneutica conciliare*, em *Il Regno – documenti* 17 (2012), p. 538-549.

⁷ Cf. o vocábulo *Theologie*, em *Konkordanz der Konzilstexte*, aos cuidados de J. DERETZ, Styria, Graz 1958, p. 556-560. Obviamente, a referência à teologia está presente também lá onde o Concílio fala do estudo da doutrina (cf. DV 8), das Faculdades de Ciências Sagradas (cf. GE 11), etc.

⁸ Para um maior aprofundamento, veja-se G. ROUTHIER, *Un Concilio per il XX secolo*, cit., p. 67-89 (cap. V: *Il Vaticano II come stile*).

Comissão geral preparatória, de um capítulo incluso no esboço do texto da planejada constituição *Acerca da formação e dos estudos eclesiais*, do título *De Sancto Thoma sequendo magistro*, onde “se estabelecia a natureza e o método da formação principalmente do estudo filosófico e teológico, seguindo rigidamente o modelo neotomista do estilo de Garrigou-Lagrange”.⁹ Em realidade, os esquemas preparatórios dos futuros documentos conciliares, de estilo próprio da Cúria do Vaticano, foram substituídos ou completamente reelaborados um depois do outro devido à dura crítica de muitos bispos. O motivo? Foram julgados pouco ou nada sintonizados com as intenções expressas por João XXIII no discurso de abertura do Concílio: não tanto por erros de conteúdo e sim por inadequação do estilo com que vinham escritos. Um estilo próprio da teologia neoescolástica, viciado pelo espírito do triunfalismo, do clericalismo e do juridicismo e caracterizado por uma linguagem altamente técnica, com uma forte preocupação do tipo apologetico, sem uma visão e comunicação propositiva e “querigmático-pastoral” da doutrina.¹⁰ Todavia, a mudança foi requerida e progressivamente foi realizada em consequência de uma necessária mudança metodológica de dimensões mais amplas, posta em ação desde a abertura dos trabalhos conciliares: aquela da passagem de um método monológico de “fazer a teologia”, entendido como simples conservação e transmissão de uma única “teologia do Magistério”, para o método de uma “teologia participada”, ou seja, aquela que prevê discussões, requer mútua escuta, impele a fazer a experiência de um caminho comum de busca da verdade.

É verdade, esse modo de “fazer a teologia”, comunitário e dinâmico,¹¹ carregou consigo, também, certos riscos. Não faltaram, na realidade, nem tensões nem mal-entendidos entre os protagonistas dos debates, na aula conciliar, entre as pessoas individualmente e entre os grupos. Assim como é verdade que nem todos os padres assinaram

⁹ C. VAGAGGINI, a palavra Teologia, em *Nuovo Dizionario di Teologia*, aos cuidados de G. BARBAGLIO e S. DIANICH, San Paolo, Cisinello Balsamo 1988, p. 1589.

¹⁰ Cf. G. ROUTHIER, *Un Concilio per il XX secolo*, cit., p. 72-84.

¹¹ A escolha do método dialógico é vista, porém, numa perspectiva mais ampla. Isto é, aquela que “leva a considerar o Concílio não só como lugar onde se instaura um debate entre os padres conciliares reunidos em assembleia e à procura de um consenso na fé, mas para compreender a atividade conciliar em um diálogo constante com o mundo e com a família humana, com o corpo eclesial em que é reconhecida a infalibilidade *in credendo*, com a Palavra de Deus transmitida nas Escrituras, intronizada no início de cada sessão e proclamada na liturgia na inauguração de cada trabalho matutino” (ibid., p.70).

as constituições e os decretos com o coração alegre e despreocupado, tendo alimentado certas preocupações e perplexidades. Todavia, não resta dúvida de que no plano global, como evento, o intuito de usar durante os trabalhos conciliares o método novo, ampliando a escuta e o diálogo até mesmo aos observadores não católicos presentes na aula, foi compartilhado largamente, enquanto ele fez coincidir o “fazer a teologia” com a experiência de ser-Igreja. Essa foi vista como se fosse uma busca da fidelidade da *fides quae* (para a doutrina), mas também e em primeiro lugar como experiência eclesial e pneumatológica da *fides qua*, no espírito das palavras: “onde estão dois ou três reunidos em meu nome, eu estarei no meio deles” (Mt 18,20). Há nisso uma confirmação e um edificante testemunho de alguns fatos importantes acontecidos entre os padres conciliares – entre os quais vai citado o assim denominado “Pacto das Catacumbas”¹² – e as alegres recordações de muitos dos protagonistas do Concílio, entre os quais João Paulo II e Bento XVI.

É de dentro desse *Sitz im Leben* conciliar que vão sendo lidos e interpretados os textos em que o Vaticano II fala da teologia e dos teólogos. Iniciando no nº 62 da *Gaudium spes*,¹³ no qual – seguindo o rastro do discurso de abertura de João XXIII – são convidados os teólogos a dialogar com os homens e com as mulheres da sua época, procurando “formas sempre mais condizentes de comunicar a doutrina cristã”, e nos quais se recomenda que o estudo da teologia se torne acessível a todos os crentes e que a todos, sejam eclesiásticos ou leigos, seja garantida “a justa liberdade de pesquisar, de pensar, de manifestar

¹² O *Pacto*, firmado no dia 16 de novembro de 1965 por uns quarenta bispos, era uma promessa de voltar a viver o próprio ministério episcopal como serviço voltado para uma Igreja “servidora e pobre”. Os assinantes – entre eles muitos brasileiros e latino-americanos – empenhavam-se em viver a pobreza, a renunciar a todos os símbolos ou privilégios do poder e a colocar os pobres no centro de seu ministério pastoral. Um dos assinantes e proponente do texto foi D. Helder Câmara. Para o texto do *Pacto*, veja-se <http://finessettimana.org/pmwiki/uploads/Stampa201211/121116pattocataco mbe.pdf> (2 de janeiro de 2013). Apesar da insuficiência de adesões ao “Pacto das Catacumbas”, tal iniciativa tocou profundamente o coração de numerosos padres conciliares. Testemunham isso os bispos croatas, em particular o bispo F. FRANIC (veja-se A. MATELJAN, *Frane Franic e la rivista Crkva u svijetu. La cultura del dialogo nella visione conciliare del rinnovamento della Chiesa e del mondo*, em PH. CHENAUX – E. MARIN – F. SANJEK (edd.), *La Chiesa croata e Il Concilio Vaticano II*, Lateran University Press, Cidade do Vaticano 2011, p. 157-159).

¹³ Para uma apresentação da importância que a GS oferece para a teologia, veja-se N. GALANTINO (Ed.), *Il Concilio vent'anni dopo*, AVE, Roma 1996; L. ZAK, *Dalla frammentazione a una visione sapienziale della realtà*, cit., p. 225-233.

com humildade e coragem a própria opinião no campo em que são competentes”. Para não falar (ainda) da importante indicação contida no nº 44 da mesma constituição, onde se insiste que os pastores e os teólogos têm o dever de “escutar atentamente, compreender e interpretar as várias linguagens do nosso tempo, e de saber julgar à luz da Palavra de Deus”. Mas o suprarreferido *Sitz im Leben* da “nova teologia” espelha-se claramente, também, naquelas passagens dos documentos conciliares que recomendam aos docentes e aos estudantes de ensinar/estudar a teologia com uma sensibilidade dialógica de dimensão ecumênica. Refiro-me ao nº 10 da *Unitatis redintegratio*, onde se afirma:

A sagrada teologia e as outras disciplinas, principalmente as históricas, devem ser ensinadas também do ponto de vista ecumênico, de modo que respondam mais exatamente à verdade das coisas. Importa muito que os futuros pastores e sacerdotes estejam instruídos numa teologia perfeitamente elaborada segundo esse espírito, não polemicamente, sobretudo nas questões que incidem sobre as relações entre os irmãos separados e a Igreja católica.¹⁴

Com certeza, uma das partes mais significativas, que apresenta a ideia que o Concílio tem da teologia, é o nº 16 do decreto *Optatam totius*,¹⁵ que prospecta um método renovado de ensinamento e estudo da teologia dogmática sucessivamente denominado genético-progressivo.¹⁶ Enquanto a teologia dogmática pré-conciliar, expressão do modelo

¹⁴ Mas já no nº 5, o decreto diz: “*La cura di ristabilire l’unione riguarda tutta la Chiesa, sia i fedeli che i pastori, e tocca ognuno secondo le proprie possibilita, tanto nella via cristiana di ogni giorno quanto negli studi teologici e storici*” (destaque meu).

¹⁵ A respeito da importância do OT 16 para a renovação da teologia dogmática, veja-se C. VAGAGGINI, *La teologia dogmática nell’art. 16 nel decreto sulla formazione sacerdotale*, em *Seminarium* 18 (1966), p. 819-841; G. COLOMBO, *L’insegnamento della teologia dogmática alla luce del Concilio Vaticano II*, em *La Scuola Cattolica* 95 (1967), p. 3-33; R. LATOURELLE, *Théologie science du salut*, cit., p. 117-126; J. ALFARO, *Due metodi teologici: quello regressivo e quello genético-progressivo*, em ID., *Cristologia a antropologia. Temi teologici*, Cittadella, Assis 1973, p. 11-45.

¹⁶ É muito significativa a recepção deste método por parte do documento *La formazione teológica dei futuri sacerdoti* (1976); cf. *Enchiridion Vaticanum*, vol. 5, 1176-191; pelo método genético progressivo (cf. 1864-1869) da Congregação para Educação Católica, na qual se quer oferecer uma renovada impoção do ensino e do estudo da teologia, mais atenta aos “novos horizontes de pesquisa, de novos métodos, de novos interesses e mudanças de foco” (1766), abertos e indicados pelo Concilio Vaticano II.

manualístico de teologia,¹⁷ utilizava o método assim denominado “regressivo”, que procedia “partindo das definições dogmáticas do Magistério na busca dos *dicta probantia* da Escritura e da Tradição, deixando como apêndice o aprofundamento da *Intelligentia fidei*”,¹⁸ o modelo novo representava uma mudança. Mas, em que direção? Na direção do retorno para a melhor direção teológica do passado. Desse modo, no nº 16, o *Optatam totius* não faz a não ser propor novamente o caminho da grande teologia dogmática da Igreja que, partindo novamente da Sagrada Escritura – estudada por temas bíblicos (como já acontecia nos tempos da *sacra pagina*)¹⁹ – tornava a percorrer as etapas do desenvolvimento histórico das verdades da fé, passando “as contribuições que os Padres da Igreja do Oriente e do Ocidente deram para a fiel transmissão e desenvolvimento de cada verdade da Revelação e também para a ulterior história do dogma, considerando-se outrossim sua relação com a história geral da Igreja”. Além do mais, esta indicava, como encaminhamento formativo, aquele de elucidar o quanto mais possível os mistérios da salvação, a fim de que “aprendam os estudantes a penetrá-los com mais profundeza e a perceber-lhes o nexo mediante a especulação, tendo Santo Tomás como mestre”. Tudo isso deve ser feito com a intenção de demonstrar aos alunos que aqueles da dogmática são os mesmos e idênticos mistérios que se encontram “presentes e ativos nas ações litúrgicas e em toda a vida da Igreja”. E, por isso, representa a não ser um desafio: aquele de saber ocupar-se teologicamente das verdades da fé como das verdades que são destinadas a iluminar a vida concreta de quem as ensina e de quem as estuda, e obviamente a vida de todos os homens e de todas as mulheres. Para dizer com as palavras do *Optatam totius*: “Enfim, (os alunos) aprendam a procurar a solução dos problemas humanos à luz da Revelação, e a aplicar essas verdades eternas às mutáveis condições deste mundo e comunicá-las de modo apropriado aos homens contemporâneos”.

¹⁷ Uma análise detalhada da história e das características de tais modelos encontra-se em P. SGUAZZARDO, *Sant’Agostino e la teologia trinitária del XX secolo*, Città Nuova, Roma 2006, p. 37-155; ID, *L’unione ipostatica nel contesto della cristologia del manuale*, em *Lateranum* 78 (2012), p. 611-645.

¹⁸ M. BORDONI, Dal Concilio Vaticano II al terzo millennio, cit., p. 18.

¹⁹ Sobre o modelo teológico denominado *sacra pagina*, permito-me remetê-lo ao meu *La teologia: statuto, método, fonti, strumenti. Epistemologia generale*, em G. LORIZIO (ed.), *Teologia Fondamentale. Epistemologia*, vol. 1, Città Nuova, Roma 2004, p. 25-28.

Que o novo método devia consistir numa ampla recuperação do estudo das Escrituras, o faz entender a célebre frase do n° 16 do *Optatam totius*: “o estudo da Sagrada Escritura (...) deve ser como a alma de toda a teologia”, frase repetida também no n° 24 da constituição *Dei Verbum*. E é mesmo no contexto da *Dei Verbum* – como foi recordado várias vezes pelo atual pontífice – que se procure o modo de interpretar tal importante advertência. Ele convida a “fazer”, estudar, ensinar a teologia, procurando entender a alma, ou melhor, o espírito da Escritura. Um espírito que, como já sugeria Agostinho²⁰ e como relembra o Concílio, está mais próximo e é mais compreensível se o teólogo se empenhar no “pesquisar o sentido que, em determinadas circunstâncias, o hagiógrafo, conforme a situação de seu tempo e de sua cultura, quis exprimir e exprimiu por meio de gêneros literários então em uso” (*DV* 12). No pesquisar, então, aquele sentido “que o agiógrafo entendeu e expressou em determinadas circunstâncias, segundo a condição de seu tempo e de sua cultura, por meio dos gêneros literários então em vigor na época” (ivi). Todavia, o verdadeiro sentido da Sagrada Escritura só se chega a encontrar quando esta vem “lida e interpretada no mesmo Espírito em que foi escrita”(ivi), com o conhecimento de “que aquilo que vem interpretado é a Palavra de Deus”²¹ (cf. *DV* 24).

Tudo isso faz compreender que a teologia, por um lado, deve estar em constante diálogo e confrontação com o exegese *bíblica*; ao mesmo tempo, por outro lado, deve ser “feita”, estudada e ensinada na perspectiva da fé (como unidade entre *fides quae* e *fides qua*) – referindo-se ao n° 12 da *Dei Verbum*, Bento XVI fala da analogia e, também, da hermenêutica da fé²² – a qual é a perspectiva constituída da *traditio viva* de toda a Igreja. Assumir tal perspectiva significa fazer a experiência do mistério da salvação em meio à comunidade de fé, experiência que pressupõe a existência de uma relação de mútua escuta entre os portadores de um “carisma seguro de verdade” (*DV* 8) e o povo de Deus que participa, na sua globalidade, da promessa do dom do Paráclito, o único que conduz a Igreja ao conhecimento sempre mais completo da verdade salvífica, um dom que a *Lumen gentium* chama de sobrenatural *sensus fidei* (n° 12).

²⁰ Cf. *De doctrina christiana*, I, XXXVI 41; III, XXVIII 38.

²¹ PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA, *L'interpretazione della Bibbia della Chiesa*, L. E. V., Città del Vaticano 1993, p. 94.

²² Cf. a intervenção do pontífice (14 de outubro de 2008, em AAS) na XIV Congregação Geral do Sínodo dos Bispos sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja, retomado no n° 34 da Exortação Apostólica Pós-sinodal *Verbum Domini*.

À luz do quanto foi somente dito, aparece melhor porque a *Dei Verbum* não tem dificuldade em considerar o estudo da verdade de fé, e portanto a teologia, parte integrante do dinâmico processo da *traditio viva*. A constituição de fato afirma:

Esta Tradição, oriunda dos Apóstolos, progride na Igreja sob a assistência do Espírito Santo: cresce, com efeito, a compreensão tanto das coisas como das palavras transmitidas, seja pela contemplação e estudo dos que crêem, os quais as meditam em seu coração (cf. *Lc* 2,19 e 51), seja pela íntima compreensão que desfrutam das coisas espirituais, seja pela pregação daqueles que com a sucessão do episcopado receberam o carisma seguro da verdade. A Igreja, pois, no decorrer dos séculos, tende continuamente para a plenitude da verdade divina, até que se cumpram nela as palavras de Deus.

Além disso, embora também a novidade das recomendações e das passagens há pouco citadas e comentadas, os progressos pós-conciliares demonstraram não poucas dificuldades na recepção e na aplicação de suas intenções ordinárias por parte da teologia. Tais dificuldades indicam que nem a proposta, feita à teologia, de utilizar o método genético-progressivo, nem a ideia da centralização da Escritura pela teologia (*Scriptura anima theologiae*), nem as concretas recomendações do Vaticano II em relação à busca de um nexos sempre mais estreito entre a Escritura e a teologia seriam poupadas de certas interpretações e concretizações unilaterais, parciais e até mesmo errôneas. No que, aliás, não surpreende: na realidade, o funcionamento das ideias e das propostas conciliares, formuladas em vista a uma mudança epistemológica da teologia, depende da escolha de uma justa hermenêutica, ou seja, de uma *chave hermenêutica* última²³ em condições de conduzir em direção ao sentido central, à essência do crer cristão – o sentido, a essência relacionada com o significado mais profundo do ser-Igreja – entendida na sua complexidade (de *fides quae* e de *fides qua*) e em toda a sua expressão doutrinal, sacramental e experiencial-vital. Poderíamos perguntar-nos: não são talvez as expressões “a analogia da fé”, “a hermenêutica da fé”, “a hermenêutica eclesial”²⁴ a indicar com suficiente clareza mesmo esse tipo de método hermenêutico? A resposta é afirmativa, todavia diz-se que essas expressões não são de

²³ A expressão vem emprestada da *Verbum Domini* (nº 42) de Bento XVI.

²⁴ Cf. Bento XVI, *Verbum Domini*, 19.

todo unívocas e que a sua clareza não é suficiente. Dizer que a teologia deve recorrer à analogia ou à hermenêutica da fé (hermenêutica eclesial) significa oferecer, sim, uma indicação importante, mas nada livre do perigo das múltiplas e contraditórias interpretações. O fato é que tal indicação deve ser completada. Como e em que sentido? Também neste caso a resposta vem investigada nos documentos conciliares. Realmente, é o mesmo Vaticano II que ofereceu – mesmo que às vezes tenha sido um breve esboço – algumas brilhantes soluções que sugerem como deveria vir entendida e realizada a solicitação completa. Uma dessas (respostas) vai investigada no decreto *Unitatis redintegratio*.

2 História e atualidade da teoria da *hierarchy veritatum*

O decreto sobre o ecumenismo é aquele documento conciliar que contém o maior número dos vocábulos “teologia”, “teólogos”, “teológico” e outros semelhantes (cf. n° 4, 5, 9, 10, 11, 17). Mas é também aquele documento em que, além da presença ou ausência de tais vocábulos, encontram-se algumas passagens de grande importância para a epistemologia teológica. Uma dessas é o n° 17, no qual o Concílio se refere sobre a legitimidade do pluralismo das fórmulas teológicas. O decreto diz:

O que acima foi dito acerca da legítima diversidade, é-nos grato declará-lo também com relação à diversidade na enunciação teológica das doutrinas. Pois no estudo da verdade revelada o Oriente e o Ocidente se serviram de métodos e modos diferentes para conhecer e exprimir os mistérios divinos. Não admira por isso que alguns aspectos do mistério revelado às vezes sejam captados mais congruamente e postos em melhor luz por um que por outro. Nestes casos deve-se dizer que aquelas várias fórmulas teológicas, em vez de se oporem, antes não raras vezes mutuamente se completam.²⁵

As palavras do *Unitatis redintegratio*, de extraordinária abertura ecumênica, admitem não só a legitimidade da diversidade dos métodos teológicos do Oriente cristão e do Ocidente, mas também para a

²⁵ O trecho citado no n° 17 faz eco com aquilo que foi escrito no n° 14: “A herança transmitida dos apóstolos foi aceita de forma e modos diversos e, desde os primórdios da Igreja, aqui e ali foi, com variações, desenvolvida atendendo a diversidade de caráter e de condições de vida”.

possibilidade de um melhor aproveitamento da teologia de tradição oriental-ortodoxa, ao exprimir o mistério revelado. Esses métodos teológicos foram retomados na primeira parte do *Orientalismo* lúmen (1995), onde João Paulo II cita exemplos daquelas visões teológicas do Oriente que possam servir de inspiração para a cristandade e para a teologia do Ocidente. Se por um lado lembra e enaltece a teologia dos sacramentos e a teologia da divinização, por outro se refere à doutrina trinitária, citando explicitamente a ideia da monarquia do Pai (cf. n° 6). Esta segunda referência é de grande relevância, porquanto transfere a interpretação do mencionado trecho do n° 17 do *Unitatis redintegratio* do plano teológico para aquele da doutrina, admitindo que junto às explicações doutrinárias da Igreja católico-romana possa haver também outras explicações, diferentes e, seja como for, legítimas.²⁶

Não obstante o n° 17 do *Unitatis redintegratio* tenha o que fazer com a renovação conciliar da epistemologia teológica, não é nele que se procure a solução para o supraindicado problema do complemento

²⁶ Que assim mesmo estavam as coisas foi confirmado pela publicação, em 1995, do documento *Le tradizioni greca e latina a riguardo della processione dello Spirito Santo* do Pontifício conselho para a promoção da unidade dos cristãos, na qual se admite a legitimidade das duas doutrinas trinitárias: aquela antiga, custodiada pelas Igrejas orientais, que reafirma a fé no Pai como “única fonte e do Filho e do Espírito”, e aquela que desde 1014 se encontra na versão litúrgica latina do Credo niceno, segundo o qual o Espírito Santo procede “do Pai e do Filho”. Segundo o documento, trata-se de um complemento que, se não vem exaltado não incide na identidade da fé na realidade *do mesmo mistério confessado* (CCC 248)” (*Enchiridion Vaticanum*, vol. 14, 2966-2992). Mas uma aplicação ainda mais audaz do n° 17 encontra a sua concretização em outro documento ecumênico, intitulado *Orientamenti per l'ammissione all'Eucaristia fra la Chiesa caldea e la Chiesa assira dell'Oriente*, publicado em 2001 pelo Pontifício Conselho para a Promoção da Unidade dos Cristãos, em consonância com a Congregação para a doutrina da fé e a Congregação para as Igrejas Orientais (cf. R. F. TAFT, *Messa senza Consacrazione? Lo storico accordo sul'eucaristia tra la Chiesa cattolica e la Chiesa assira d'Oriente promulgato Il 26 ottobre 2001*, referido em http://www.liturgia.it/adaicongress/studi/3_Taft-it.pdf [2 de janeiro de 2013]). Isso reconhece a legitimidade da antiquíssima anáfora de “Addai e Mari” da liturgia eucarística assíria, na qual não aparece a narração da instituição da Eucaristia, admite que embora a anáfora de “Addai e Mari” não tenha a instituição *ad litteram*, a contém de modo virtual, nas referências implícitas, mesmo se indiretas, à instituição eucarística, à última ceia, ao Corpo e Sangue e sacrifício de Cristo e à oblação da Igreja, demonstrando assim claramente a intenção de repetir aquilo que Jesus fez, em obediência a seu mandato: “Fazei isto em memória de mim”. Comentando o documento, R. TAFT, estudioso das liturgias orientais, confessa: “De minha parte, tenho-o como o mais importante documento magisterial católico depois do Vaticano II” (ibid., p. 2).

da resposta de recorrer, na teologia, à hermenêutica da fé (hermenêutica eclesial). Para concluir essa questão, é importante a indicação encontrada no nº 11 do decreto, onde se procura esclarecer o modo como um católico deve expor a fé católica. Nisso se afirma que ao “comparando as doutrinas lembrem-se que existe uma ordem ou *hierarquia* de verdades na doutrina católica, já que o nexa delas com o fundamento da fé cristã é diverso”.²⁷

Como se vê, o nº 11 sintetiza uma proposta mais ampla, construída durante a discussão conciliar por A. Pangrazio, arcebispo de Gorizia, proposta que, todavia, teria iniciado a desenvolver-se já a partir da sugestão de S. Ferraz, bispo de Eleuterno, de focalizar um “dogma fundamental” do qual seria fácil deduzir os outros dogmas. Essa (proposta) vem retomada pelo dominicano C.-J. Dumont e reformulada com a utilização da expressão “hierarquia objetiva”, aplicada em referência aos artigos de fé revelados por Deus e propostos pela Igreja. Mas enquanto as duas formulações não obtiveram o consenso do Concílio, a ideia sobre a qual estas se baseavam não foi refutada. A proposta de Pangrazio validou-a. Nela se sublinha que para discernir exatamente a unidade já presente entre os cristãos e a diversidade que ao mesmo tempo ainda existe entre eles, deve-se estar bem atentos à ordem hierárquica que existe entre a verdade revelada, através da qual

²⁷ O texto latino diz: “*In comparandis doctrinis meminerint existere ordinem seu “hierarchiam” veritatum doctrinae catholicae, cum diversus sit earum nexus cum fundamento fidei christianae*”. A noção de “hierarquia das verdades” foi aprofundada por numerosos autores. Por uma resenha bibliográfica cf. Y. CONGAR, *La “hierarchia veritatum”*, em ID., *Diversità e comunione*, Cittadella, Assis 1983, p. 180-181, nota 1; e a O. H. PESCH, *Gerarchia delle verità – e la prassi ecumênica*, em *Concilium* (IT) 37 (2011), p. 450, nota 6. Sobre os ensaios não indicados na resenha bibliográfica dos dois autores, assinalo a CH. MOREROD, *Le sens et la portée de la hiérarchie des vérités à Vatican II et chez saint Thomas*, em *Nova et vetera* 71 (1996), p. 15-47; W. THÖNISSEN, *Hierarchia veritatum: eine systematische Erläuterung*, em *Catholica* 54 (2000), p. 179-199; H. E. ERNST, *The “hierarchy of truths” in the thought of John Henry Newman*, em *The Irish theological quarterly* 70 (2005), p. 307-330; H. WITTE, *Vatikanum II revisited: Kontext und Entstehung der Aussage über die “Hierarchie” der Wahrheiten*, em *Bijdragen* 68 (2007), p. 445-447; H. J. HÖHN, *Unten ist oben: Thesen zu einer “Hierarchie der Wahrheiten”*, em *Wort und Antwort* 50 (2009), p. 17-21. Sobre o mesmo tema, assinale-se *La nozione di “gerarchia delle verità”: un’interpretazione ecumenica*, documento de estudo do Grupo misto de trabalho entre a Igreja católica e o Conselho ecumênico das Igrejas, de 1990; cf. *Enchiridion Oecumencorum*, vol. 3, p. 897-937.

se manifesta o mistério de Cristo, e entre os elementos eclesiais que constituem a Igreja”.²⁸

Como se pode perceber, Pangrazio quis inserir a ideia da *hierarchia veritatum* no contexto da distinção entre “a ordem do fim” e “a ordem dos instrumentos de salvação”. Segundo este autor, as verdades da “ordem do fim” referem-se ao mistério da Santíssima Trindade, à Encarnação do Verbo e à Redenção, ao amor e à graça de Deus para o homem pecador, à vida eterna no reino de Deus, etc. As verdades da segunda ordem referem-se aos sete sacramentos, à estrutura hierárquica da Igreja, à sucessão apostólica, etc. À luz de tal distinção, seria necessário ficar claro que as diferenças doutrinárias entre as diferentes confissões cristãs não dizem tanto respeito às verdades primordiais, aquelas da “ordem do fim”, quanto, ao invés, às “verdades da ordem dos instrumentos”, subordinando estas últimas às primeiras.

Também, se a distinção entre “a ordem do fim” e “a ordem dos instrumentos” não entrou no texto definitivo do *Unitatis redintegratio*, a intuição de Pangrazio foi valorizada positivamente graças ao cardeal König, o qual, porém, quis expressá-la através de uma formulação muito mais concisa em relação à anterior, salvaguardando em cada caso a expressão *hierarchia veritatum*.

A nova formulação despreza a ideia do confronto direto entre diferentes verdades (ou entre as diversas ordens das verdades), voltando a atenção para a diversidade do *nexus* existente entre as verdades de fé (que exprimem, a saber, a única verdade da Revelação) e a realidade que se baseia e se constitui na própria verdade, um nexos que varia segundo os diferentes graus de evidência e de reconhecimento de tal realidade fundante (o *fundamentum fidei*), ou seja, da sua verdade, em e através de uma concreta verdade de fé.

Que se tenha tratado de uma escolha promissora, em função das consequências, intuía-se desde o momento da aprovação do decreto. Aquilo que agora entendo pôr em evidência não é tanto a diversidade das interpretações que o n° 11 suscitou no pós-concílio, mas, ao invés, o fato de que o convite – dirigido pelo Concílio aos teólogos católicos – para registrar o confronto entre a doutrina católica e as doutrinas das outras

²⁸ O texto completo da proposta encontra-se em *Concilii Vaticani II Synopsis, Decretum de ecumenismo* “*Unitatis redintegratio*, aos cuidados de F. GIL HELLÍN, L. E. V., Città del Vaticano 2005, p. 32-35; tr. It. Em Y. CONGAR, La “*hierarchia veritatum*”, cit., p. 453-454.

confissões cristãs no quadro hermenêutico da *hierarchia veritatum* vem percebido cada vez mais como um chamado para entrever em tal quadro aquele espaço hermenêutico que é apropriado e, também, necessário para todo fiel e um aprofundamento frutuoso das verdades de fé. Um recente e autorizado exemplo da adoção da ideia da *hierarchia veritatum*, no princípio hermenêutico da teologia, vem apresentado pelo documento *A esperança de salvação para as crianças que morrem sem batismo*, publicado em 2007 pela Comissão Teológica Internacional.

O documento é resultado de uma intensa pesquisa acerca do problema da existência do assim chamado limbo, de um estado, a saber, no qual se encontrariam as almas das crianças privadas do prêmio da visão beatífica, enquanto não fossem resgatadas do pecado original através do batismo, e, todavia, poupados da punição eterna, visto que durante sua breve vida nunca cometeram pecados pessoais. O problema posto em discussão era grande. Consistia em encontrar uma solução tal que junto permitiria pensar também – e confirmar o valor de – aquelas verdades de fé (os dogmas) das quais algumas, no plano da lógica, parecem encontrar-se numa relação de conflito, de tensão. Concretamente: a verdade a respeito da unicidade do batismo para a salvação, a verdade a respeito da unicidade e da insuperabilidade da mediação de Cristo, a verdade a respeito da mediação salvífica da Igreja, a verdade a respeito da existência do pecado original e, enfim, a verdade a respeito do projeto salvífico universal. De um lado, a teoria do limbo apresentava-se como um resultado lógico da aplicação rigorosa das primeiras quatro verdades, posição defendida desde os tempos de Agostinho até a metade do século XX, como “doutrina católica comum” (nº 26)²⁹ por muitos pontífices e professores de teologia, com concretos reflexos litúrgicos e pastorais.³⁰ Por outra, estava evidente que tal aplicação “não correspondia ao *sensus fidelium*” (nº 96), orientado a confirmar antes no valor da verdade de fé acerca da vontade salvífica universal de Deus. Pois bem, a possibilidade de expressar-se sobre a razão de ser ou então sobre a teoria do limbo coincidia com a busca da possibilidade de harmonizar entre elas as verdades suscitadas, de modo a não pôr em dúvida a própria validade.

O momento decisivo de tal investigação consistia na escolha do método, ou seja, em considerar a *questão* do limbo “num horizonte

²⁹ *Enchiridion Vaticanum*, vol. 24, p. 374.

³⁰ A esse propósito, veja-se o célebre manual de L. OTT, *Compendio di teologia dogmatica*, tr. it.

sempre mais amplo das doutrinas da fé”, colocando-a em relação com o “contexto global da fé católica e *observando o princípio da hierarquia das verdades*” (Nota preliminar). O fiel da balança que ajudou a Comissão na harmonização da verdade de fé foi representado por aquilo que está constituído por tal contexto e, por isso, por cada dogma em particular: o *fundamentum fidei*. Obviamente este último só podia ser entendido em sintonia com aquilo que o Vaticano II disse sobre a Revelação, descrevendo-a como um evento do salvífico dar-se de Deus, um Deus que em Jesus Cristo falou e continua falando *a todos os homens* (cf. SC 5) – apesar da distância pecadora entre eles e Deus – como para amigos, “para estimulá-los e inseri-los na comunhão com ele” (DV 2, UR 2), para que participem do mistério de seu ser amor trinitário (cf. AG 2, GS 24).

Em consequência, se o *fundamentum fidei* é a revelação do mistério do ser trinitário/agápico de Deus que nela e através da pessoa de Jesus Cristo se torna participante, de modo condizente para cada homem, é um dado real que as verdades de fé que estão presentes com maior evidência em tão fundamental mistério têm a função de mostrar o significado mais profundo de todas aquelas verdades ligadas a tal mistério – que é somente constituído por elas – parece aparecer menos evidente.

Portanto, usando o princípio da *hierarchia veritatum* na perspectiva do *fundamentum fidei*, ou seja, *sub Revelationis intelligentia* de Deus amor (cf. DV 5), a Comissão Teológica Internacional reconheceu o primado da verdade de fé acerca da vontade salvífica universal de Deus sobre outras verdades suscitadas, dando uma interpretação consequente a estas, à luz da primeira e em sintonia com esta, que fez aparecer a falta de fundamentação da teoria do limbo. Compreende-se que uma semelhante escolha de método abre o caminho na direção do estudo e da busca de soluções de outras questões delicadas, sejam dogmáticas e morais, sejam sacramentais e pastorais, um caminho que – devo recordá-lo – não foi por certo inventado pelo Vaticano II, mas pelos padres conciliares foi apenas revalidado e proposto novamente, enquanto que desde os inícios do desenvolvimento da doutrina cristã foi percorrido por não poucos iluminados e corajosos mestres de teologia.³¹

³¹ Também se, por um lado, a *hierarchia veritatum* representa uma expressão nova, introduzida pelo Vaticano II, esta, por outro lado, exprime uma intuição que não é por nada desconhecida pela teologia. Ela, então, foi expressa e formulada de modo diferente por numerosos teólogos de cada época histórica (cf. *La nozione di “gerarchia delle verità”: un’interpretazione ecumenica*, 10).

Conclusão: a centralidade da hermenêutica da caridade

Muitas outras coisas se poderiam e deveriam dizer a respeito do tema da relação entre o Vaticano II e a teologia; outros textos conciliares deveriam ser analisados ainda para que seja possível fazer emergir a amplitude, a profundidade e a permanente atualidade das intuições epistemológicas do Concílio.³² Aliás, sou de opinião de que toda sucessiva integração da presente reflexão só poderá colocar em evidência a importância básica do fato de que os padres conciliares quiseram entrever na verdade salvífica da revelação trinitária de Deus Amor em Jesus Cristo não apenas uma verdade central do crer e do viver cristão, mas também uma verdade fundamental de decisivo valor interpretativo, verdade que o próprio Vaticano II procura assumir, explícita ou implicitamente, qual horizonte hermenêutico central, ou também, como “chave hermenêutica última”. Todo tema, toda afirmação, toda palavra do ensinamento conciliar podem vir facilmente mal-entendidos, se compreendidos e desenvolvidos não seguindo tal horizonte: seja este o tema do Magistério vivo, da Tradição viva, do *sensus fidei* e *sensus fidelium*, da centralidade da Escritura pela teologia, da utilização do método genético-progressivo, ou ainda de outros temas. Fora disso vacila, arriscando cair e despedaçar-se também o tema e o método da “hermenêutica da fé”.

³² Analisando os documentos do Vaticano II, VAGAGGINI considera de notável importância para a questão da natureza da teologia e do método teológico as seguintes passagens: “OT 13-15: sobre cultura humanística e os estudos filosóficos na formação eclesial; SC 1-13: liturgia *culmen et fons*; no nº 16: modo de ensinar a liturgia seguindo o aspecto histórico, jurídico, teológico, espiritual. LG: em geral, a impostação da teologia “de baixo” e, antes de tudo, em chave histórico-salvífica e de comunhão; no 12: sobre o *sensus fidelium*; no 17: sobre o respeito da cultura de cada povo do ponto de vista da Igreja; no 22: sobre o magistério episcopal; UR: muitos números voltados aos numerosos valores positivos das confissões cristãs não católicas; GE 10: sobre o problema da fé-razão para resolver-se “segundo as pegadas dos doutores da Igreja, especialmente S. Tomás” (fórmula calculadamente indeterminada); NA 2-4: sobre os valores positivos das religiões não cristãs; DV 2-4: sobre o conceito de revelação; no 9: sobre o conceito de fé; no 9-10: sobre a relação Escritura, tradição e magistério; no 24: sobre o método de interpretar a Escritura e sua importância na vida cristã e na teologia; AG 16: sobre a encarnação da Igreja e conseqüentemente da teologia nas diversas culturas; GS 37: sobre a autonomia das ciências e do seu método, com discreta alusão ao caso Galileu; no 53-62: sobre cultura, em especial, sobre cultura moderna, as suas ciências, a sua filosofia e as suas relações com a fé e com a Igreja” (C. VAGAGGINI, art. *Teologia*, cit., p. 1591).

A herança conciliar está aqui mesmo: no pôr em destaque a existência e a necessidade da utilização de um único horizonte hermenêutico que conduza na direção do coração da fé cristã e que é o único capaz de garantir a autenticidade de toda a interpretação da doutrina, um horizonte que assume como categoria perspectiva/interpretativa o mesmo *fundamentum fidei*, isto é, a Revelação de Deus como fato acontecido num momento histórico específico, cuja verdade salvífica (o *logos*) se apresenta sempre nova e realisticamente na e por meio da Igreja (cf. SC 7), um evento que – por assim dizer – acontece segundo o “método” de uma precisa *theo – logica*, de uma precisa *intelligentia*. Como foi indicado, trata-se de uma *intelligentia* que nasce do mistério trinitário de Deus como um mistério de Seu eterno ser-Amor. As características de tal *intelligentia* são: o universalismo (cf. *1Tm* 2,4), a racionalidade (cf. *Jn* 17), a humildade (cf. *Fl* 2,5-8), características que não são outra coisa que diferentes expressões de uma única *sapientia* e *intelligentia* do mistério agápico de Deus. Esta é a *sapientia* de Sua existência trinitária, como também o caminho de Sua própria aproximação aos homens e o caminho de tornar-se próximo deste homem através Dele (de Deus), um caminho que a *inteligência* e a linguagem da teologia não podem a não ser percorrer e preferir como seu *methodos* (metà – hodòs) mais apropriado.

Se me entende: é verdade que os padres conciliares não fizeram o suficiente, pela teologia, para assumir o horizonte hermenêutico do *fundamentum fidei* – interpretado na perspectiva agápico-trinitária – um tema que se teria desenvolvido como um tema epistemológico à parte. O fato é que são as mesmas reflexões do Vaticano II a valorizar e a assumir mesmo este horizonte, tematizando-o com clareza no início de muitos de seus documentos. Para não falar também das explícitas referências conciliares sobre a verdade de Deus Amor como verdade central da vida, da doutrina e da prática sacramental, pastoral e missionária da Igreja, presentes nas constituições *Lumen gentium* (40, 51) e *Gaudium et spes* (19, 20, 24, 32, 38, 42, 45, 78, 92, 93), como também nos decretos *Unitatis redintegretio* (2), *Apostolicam auctositatem* (3, 8) e *Ad gentes* (2-3, 7-8, 10-13).³³

³³ Cf. o texto Liebe, em *Konkordanz der kongilstexte*, cit., p. 361-368. Como não recordar que mesmo durante o Concílio permaneceu H. U. von Balthasar com o seu opúsculo *Glaubhaft ist nur Liebe* (1963), estimulando a teologia a reconhecer que o ponto unitário no qual a pluralidade dos mistérios a crer encontra a sua explicação

É verdade que a centralidade da caridade como tema e categoria hermenêutica-chave não foi nem inventado nem descoberto no decorrer dos trabalhos conciliares. Essa, na verdade, foi posta à luz já anteriormente por alguns autorizados críticos dos primeiros textos preparatórios do Vaticano II, elaborados sob a severa supervisão da cúria do Vaticano e dos teólogos romanos. Refiro-me, em particular, ao cardeal P.-É. Léger e à sua *Supplica*³⁴ endereçada a João XXIII, depois que o cardeal recebeu da Comissão preparatória central os primeiros sete esquemas enviados aos bispos de todo mundo. Ele criticou com veemência a mentalidade jurídica dos esquemas, a preocupação dos mesmos em realçar e em condenar os erros, enquanto faltava totalmente a abertura ao diálogo com o mundo, fazendo com que a Igreja aparecesse como uma instituição ameaçada, que o Concílio deveria defender, e não certamente uma luminosa e corajosa anunciadora da salvação universal. Criticou, também, que os esquemas procuravam “propor um magistério de segurança e de conservação em vez de um magistério cuja primeira responsabilidade é aquela de anunciar o Evangelho”,³⁵ vindo em tudo isso uma grave ausência da força do pensamento teológico e uma perigosa tomada de posição por parte de quem considera “suficiente repetir com maior insistência, sem porém aprofundar a doutrina, as fórmulas que [o mundo atual, incluídos os mesmos fiéis – L. Z.] já não sabe mais compreender”.³⁶ Todavia, o cardeal Léger anunciou, em primeiro lugar, um clamoroso “erro de perspectiva” dos esquemas preparatórios. Estes, pois, têm descuidado totalmente daquilo que no Evangelho é o ensinamento maior e dominante: o tema do amor. Segundo o parecer do cardeal, o erro da teologia dos esquemas era tão grave por apresentar falsamente o Evangelho de Jesus Cristo: “ não no sentido” – explica G. Routhier, referindo-se às graves palavras do cardeal – de que teria

mais convincente e crível “pode encontrar-se somente na relação mesma de Deus”, mas de um Deus que é Amor. Assim os teólogos não teriam precisado mais ignorar um dado realmente de primeira ordem: a “centralização de todas as verdades reveladas em torno do tema do amor” (*Solo l'amore è credibile*, tr. it., Borla, Roma 1982, p. 92).

³⁴ A *Supplica* foi confirmada pelos cardeais J. Fings, J. Döpfner, F. Köniog, B. Alfrink, L. J. Suenens e A. Liénart. O texto deste importante documento histórico encontra-se publicado em G. ROUTIER, *Mémoires de Vatican II*, Fides, Montreal 1997, p. 93-113. Veja-se, além disso, ID., *Les réactions du Cardinal Léger à la préparation de Vatican II*, em *Revue d'histoire de l'Église de France* 80 (1994, p. 281-302; ID., *Un Concilio per il XXI secolo*, cit., p. 72-77.

³⁵ Citado em G. ROUTIER, *Un Concilio per il XXI secolo*, cit., p. 74.

³⁶ Citado em *ibid.*, p. 74.

ensinado algo contrário ao Evangelho, mas no sentido de que nesses (esquemas) não se encontrava nem o espírito do Evangelho nem o seu conteúdo essencial: a caridade”.³⁷ Eis porque o cardeal Léger decidiu enviar a João XXIII a *Supplica*, escrevendo assim uma das primeiras páginas importantes da história da renovação conciliar da teologia:

[...] sem profundas transformações, não só esses esquemas não farão nenhum bem à Igreja, mas lhe farão mal e não servirão de nenhum modo para o seu prestígio. Não ajudarão em nada o esforço de rejuvenescimento da Igreja, nem aquela atualização que é necessária tanto na ordem do pensamento teológico como nos outros âmbitos.³⁸

Recebido: 07/01/2013

Avaliado: 11/01/2013

³⁷ Ibid., p. 74.

³⁸ Citado em *ibid.*, p. 74.