



REFORMA ECLESIAL E RECEPÇÃO CONCILIAR: CRISE DA LINGUAGEM TEOLÓGICA E RECEPÇÃO ESTÉTICA DO VATICANO II

Ecclesial Reform and the reception of the Council: The Crisis of theological Language and the aesthetic reception of Vatican II

Alex Villas Boas *

RESUMO: O presente trabalho procura analisar a questão da recepção conciliar do Vaticano II, proposta por Yves Congar, Bernard Sesboüé e Christoph Theobald, porém, a partir da teoria da recepção estética de Hans Robert Jauss, e como está presente na tarefa contínua de reforma eclesial. As recepções conciliares são processos de construções teológicas de linguagem e, inevitavelmente atingem momentos de inflexão, como é o caso entre o que ficou conhecido como estilo pastoral da teologia latino americana e a estética teológica de Hans Urs von Balthasar, que acentua o aspecto dogmático. Tais linguagens, que constituíram o terreno do debate teológico pós-conciliar, vão sendo recebidas e reelaboradas, especialmente nas Conferências Gerais do Episcopado Latino Americano e Caribenho.

PALAVRAS-CHAVE: Recepção do Concílio, Linguagem Teológica, Recepção Estética, Estilo pastoral.

ABSTRACT: The aim of this paper is analyse the Council Vatican II reception, suggested by Yves Congar, Bernard Sesboüé and Christoph Theobald, however since the Hans Robert Jauss aesthetic reception theory. And how it is into the continuous labor of the Ecclesial reform. The council receptions are theological language construct processes that reaches turning points. This is the case between the pastoral style by Latin American Theology and the aesthetic theological, by

* Professor na Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Artigo submetido a avaliação em 20.01.2014 e aprovado para publicação em 21.02.2014.

Hans Urs von Balthasar, the turning point of the post-conciliar theological debates, that being received and reworked at the Latin American Episcopal General Conference and the Caribbean.

KEYWORDS: Council Vatican II Reception, Theological Language, Aesthetic Reception, Pastoral Style.

Introdução

Pode-se dizer que “já” se aproximam de 50 anos, os anseios de reforma provocados pelos movimentos pré-conciliares e em grande parte ratificados pelo Concílio Vaticano II, ou mais precisamente deveria se dizer que “só” se tem quase 50 anos de um lento processo de recepção da teologia conciliar? Por recepção pode se entender o modo como a Igreja em seu todo, de modo especial as Igrejas locais, vão assimilando, aceitando e integrando à sua vida as modificações propostas, sobretudo da reforma de mentalidade, como é o caso da modificação da liturgia e a proposição ecumênica, entre outras (ROOT, 2004, p. 1498-1500).

As recepções estéticas de um discurso, de acordo com a teoria de Jauss, enquanto processo de criação de linguagens [nesse caso, teológicas] resultam da capacidade de vir ao encontro da sensibilidade do destinatário/interlocutor do discurso, ou seja, do seu horizonte de expectativas, alargando sua sensibilidade ou ainda reorientando a percepção da realidade. Deste modo, o período pós-conciliar se constitui de debates acalorados a respeito da recepção do Vaticano II, entre o que se chamou de estilo pastoral e o estilo dogmático, não sem sofrer intervenções externas ao debate, bem como interagindo com a sensibilidade da realidade contemporânea. O que se pretende aqui é mapear esse processo de recepção estética, ou melhor dizendo, o processo de recepção criativa do Concílio Vaticano II a partir da “sensibilidade” (*aisthesis*) eclesial para com a realidade do indivíduo contemporâneo, elemento fundamental para uma tarefa de reforma eclesial.

Yves Congar já havia apontado para a necessidade de uma *teologia da recepção* para uma *eclesiologia de comunhão* que realizasse as tarefas teológico pastorais do Concílio, apontando cinco áreas fundamentais: Teologia da Igreja como comunhão; Teologia da Igreja local, uma Teologia do Espírito Santo; uma Teologia da Tradição e uma Teologia dos Concílios (CONGAR, 1972, p. 369-402). Uma das questões levantadas por Congar para a recepção da fé é que cada igreja local preserva e transmite a Tradição de acordo com sua realidade e história, e por isso a “recepção de um concílio e sua eficácia” esta ligada ao reconhecimento de seu bem para uma Igreja local, sendo incorporado ao *sensus fidei*.

Como, por exemplo, a formulação de “fé” proposta pelo Concílio de Nicéia “não foi recebida” senão depois de 56 anos de debates teológicos

intensos e sínodos em que as querelas teológicas só tiveram termo, ou por assim dizer, a recepção de Nicéia (325) só aconteceu no Concílio de Constantinopla, em 381 (p. 372).

Vale dizer ainda que tal recepção não se deu sem ser acompanhada de excomunhões e intervenções imperiais autoritárias que visavam a unidade doutrinal a fim de manter a unidade política do império. O que se tornou um Cristianismo Imperial é o resultado final do apoio que transitava ora para um grupo, ora para outro, de acordo com a conveniência política dos grupos em que a disputa pelo trono teria maior popularidade (VEYNE, 2010, p.123-139).

Destarte, os problemas da fé foram tratados como crimes políticos, uma vez que os teólogos eram vistos como ameaças políticas, quando suas afirmações contrastavam com os interesses escusos dos bastidores imperiais, resultando em ostracismo daquele que fora anatematizado, de modo que nas discussões cristológicas de Nicéia, ora é Ario exilado, ora é Atanásio, dificultando ainda mais a serenidade de ânimo para assimilação do concílio como um bem para a Igreja. Sesboüe analisando a recepção dos primeiros concílios, aponta também para a necessidade de pensar a “não-recepção”, sendo um dos fatores a questão da linguagem (2004, p.73-112).

1 Crise de linguagem teológica e não-recepção

Certamente a mensagem do Cristianismo se amalgama com perspectivas convergentes como a questão de Deus no médioplatonismo e a mediação de um *logos* no estoicismo, que servem como *preambula fidei*, não sem um esforço de adequação da *poiésis* das Escrituras, para a filosofia dos gregos. Se transita dos gêneros literários que compõe uma *Teografia* para o rigor conceitual da *Teologia* (VILLAS BOAS, 2011, p. 267-287). O Símbolo de Nicéia canoniza essa passagem epistemológica que “inova” a linguagem teológica e “escandaliza a muitos”. Além de Constantinopla, também Éfeso (431) e Calcedônia (451) passaram pelos mesmos problemas de recepção, sobretudo este em que sua recepção se estende lentamente até Concílio Constantinopolitano II (553), porém a partir de uma certa aceitação “silenciosa” dado o distanciamento histórico das questões problemáticas e das pessoas implicadas devido ao arco de tempo de um século (SESBOÛE, 2004, p. 77; 82; 100-102).

Não raro, os cânones litúrgicos não incidem exatamente sobre as afirmações de fé, mas às “verdades conexas”, ou seja, aos pressupostos teóricos que a tentativa de sistematizar uma doutrina exige, e que resultou nos concílios em abranger não somente o depósito de fé, mas as verdades consideradas indispensáveis para se conservar e expor o depósito de fé.

Tal discussão de pressupostos resulta na criação de um “gênero conciliar” constituído de duas partes fundamentais, a saber uma exposição sintética das verdades de fé (Símbolo) e uma exposição dos *anátemas* (THEOBALD, 2012, p. 222), consolidando um estilo “dogmático-polêmico”, fruto de um período que ficou conhecido como sendo de uma “Igreja dogmatizante” [*église dogmatisante*], empenhada em formular uma “verdade incontestável” [*verissima esse*] (SCHWANE, 1903, p. 8-9; 96). Tal modo de produzir uma teologia de fórmulas conclusivas e condenatórias se desdobrou em uma teologia dos símbolos de fé, que foi se consolidando como autoridades da fé, e conseqüentemente constituem o que se chamou de Tradição. No Ocidente, Agostinho será o grande nome que irá unir as *autorictas* dos primeiros Concílios e os pressupostos teóricos de seu tempo, como se pode verificar na doutrina trinitária e na cristologia do doutor africano, que une o *Symbolum Athanasianum* e privilegiadamente o platonismo. Dada a envergadura do autor, isso resulta em uma “canonização” não formal de verdades conexas, como uma espécie de receita metodológica. Progressivamente, tais verdades conexas passam a ter uma relação ancilar às *autorictas* enquanto estas são *verdades incontestáveis*.

Tal teologia encontrará certa dificuldade a partir do ingresso do *corpus aristotélico* provocando uma interrogação fontal que obriga o voo platônico, e a conseqüente abstração *matematizada* da verdade dogmática, a aterrisar no terreno da empiria aristotélica à medida que um novo e completo sistema de explicação do mundo, do ser humano e de Deus inclusive, independente e autônomo da teologia, se impõe por sua profundidade, no seio de uma sólida cultura cristã.

Os novos rumos que se tomou a linguagem sobre Deus são provenientes das escolas que irão se debruçar sobre a crise intelectual do século XIII: 1) A escola franciscana de Alexandre de Hales (1185-1243), que mantém a receita agostiniana, em sua *Summa Universae Theologiae*; 2) A Faculdade de Artes de Paris, especialmente com Sieger de Brabant (1240-1280) e Boécio da Dácia, que defendem a filosofia como saber autônomo que se recusa a ser *ancilla theologiae*; 3) A escola dominicana de Alberto Magno (1193-1280), que procura uma via intermediária conciliadora entre a razão aristotélica, como paradigma de ciência e a fé em moldes agostinianos, a fim de compor o elemento formal do *depositum fidei* de acordo com a compreensão de mundo que vai se estabelecendo na cultura, sendo Deus a única fonte das duas ordens da verdade, tarefa empreendida na *Summa Theologica* de Tomás de Aquino.

Tal qual Vaz, aqui se entende que a crise intelectual do século XIII prepara a transposição do imaginário da modernidade, como sua raiz simbólica, sobretudo a influência da escola de Hales, talvez por ter sido a escola vitoriosa, por “via de autoridade”, e que irá exercer a mudança do paradigma metafísico da segunda escolástica para univocidade do ente de Duns Scotus,

sendo Deus visto como ente primordial, e na compreensão prototípica de “direitos humanos” em Francisco Suárez, e que para o iminente filósofo, Hegel será o sintetizador no qual se engendra a consciência de dignidade humana e a democracia moderna, (2002, p. 39-73).

Por outro lado, a influência da Faculdade de Artes incide sobre o aprofundamento do hilemorfismo, enquanto permite um avanço das ciências, como em Roger Bacon (1214-1294), e resultará posteriormente na cartesiana dúvida metódica, ao acentuar a lógica formal, de modo que a verdade das coisas deve se submeter a um princípio de não contradição. A segunda escolástica, de modo especial, assumira a lógica do *organon* Aristotélico, de modo que a dicção teológica será tributária da gramática aristotélica, vista pelo Estagirita como parte da Lógica Geral. Sendo assim, a teologia assume o discurso como “aquele que é verdadeiro ou falso” [*sic et non*], formado por dois elementos proposicionais, a *matéria* e sua *forma*. Ao termo que se refere como *matéria* se chama *sujeito* e ao termo que atua como *forma* da *matéria* se chama *predicado*. Assim o *elemento material* é aquilo de que se fala e o *elemento formal* é aquilo que se afirma do sujeito. Deste modo a matéria/sujeito diz respeito a natureza ou coisa e a forma/predicado à *quiddidade* ou a essência [abstrata, por estar no domínio da lógica], que se atribui a matéria/sujeito.

Dito de outro modo, a proposição afirmativa [verdadeira] diz respeito a relação entre matéria e forma e uma proposição negativa [falsa] demonstra como um termo está distanciado da realidade do outro. Só há verdade se houver cópula entre os termos que constitui a qualidade essencial da *veritas*, sendo que o sentido do ser radica nos predicados e é o modo de compreensão do sujeito (Metafísica, 1017a).

Ai reside a crise de linguagem da teologia que diz respeito ao distanciamento entre o elemento material e o elemento formal do discurso teológico, com a adoção paradigmática do corpus aristotélico, sobretudo da segunda escolástica, e assim, o discurso teológico tendeu a polarizar as questões dogmáticas em seu elemento formal, cristalizado consequentemente em uma teologia de fórmulas. Não raro, isso se deu em detrimento do elemento material, a saber da experiência da fé como ato primeiro. Fato é que esse acento no elemento formal será “canonizado” no Concílio de Trento, dada a compreensão de necessidade de condenar as fórmulas da escolástica protestante, deixando lacunas sintomáticas, como a tentativa de valorização da contribuição de Lutero, evidenciando o “papel da fé” [elemento material] para que o batismo seja efetivo, pois este carrega seu sentido [elemento formal] mas pede o desejo deste sentido, a saber a experiência da fé, reforçando assim na linguagem dogmática, a formalização da dicção teológica, na medida em que a ciência de recorte empírico, enquanto interlocutora, assim o faz na qualidade de linguagem do saber.

Cabe ainda ressaltar que a querela da “inovação” aristotélica não chega a termo por “via de argumentos”, mas por “via de autoridade” eclesiástica, a saber do bispo de Paris, Etienne Tempier, assessorado por neoagostinianos, que censura mais de 200 proposições que visavam a atingir os mestres da Faculdade de Artes, e com isso condenam também a tentativa de conciliação entre Agostinho e Aristóteles, ou mais precisamente fé e razão em Tomás de Aquino. Tal fato resulta na lenta recepção da postura tomásica dialógal de que “a verdade dita por quem quer que seja, provém do Espírito” (*Suma Teológica*, I-II, q. 109, ad I). Neste sentido, a segunda escolástica foi muito mais aristotélica que tomásica, como se verificará depois na autocritica do tomismo, em teólogos como Congar, Chenu, Schillebeeckx, Rahner e outros. Ademais, a insistência da contemplação harmônica platônico-agostiniana provinda da escola de Hales (Boaventura, Duns Scotus), somada ao agostinianismo político no qual, sendo a fé uma verdade incontestável e superior a razão (não sem influência do pessimismo antropológico de Agostinho) acaba em apresentar a Igreja como a instituição mais importante e reguladora da sociedade, por se considerar a intérprete da vontade de Deus (Guilherme de Ockham).

Tal postura resultou no que Harnack chamou de “otimismo estético” [*ästhetisch Optimismus Weltbetrachtung*] (1964, p. 112) da visão de mundo do agostinianismo medieval em que a contemplação do mundo privilegia, mesmo em seu aspecto sinistro, a Providência divina advogando uma maestria para a condução de um jogo de conflitos, em que o “menos bom” está em “consonância com o melhor” de modo que “até o imperfeito contribui para a perfeição” da “beleza do universo”, havendo aí já um certo “desenvolvimento” de uma teodiceia (SCHWANE, 1903, p. 97; 266). Esta se prolongará em Belarmino, como uma prototeodiceia, razão de conflito com Galileu, e alcançara o ápice em Leibniz, sendo um dos principais fatores da não-recepção da teologia escolástica por parte de iluminismo, do qual o teólogo de Regensburg em sua primeira fase já havia apontado na década de 70, sendo a reconciliação com o Iluminismo necessária para a superação da crise de fé com a modernidade (RATZINGER, 2003, p. 91s), pois a ideia de que a responsabilidade causal da realidade reside em Deus leva ao anestesiamiento da responsabilidade humana e fonte do nihilismo no Ocidente, que passa a sobrevalorizar o pós-vida, em detrimento da vida.

Se não se pode falar de uma “virada” de fato no modo “oficial” de se fazer teologia, também não se pode negar que o *corpus aristotélico* provocou uma reorientação teológica para um vértice antropológico, latente no formalismo dogmático da linguagem teológica, porém em um lento processo de recepção devido a intervenções de bastidores políticos e externos ao debate teológico, que se consolida no que se chamou de *Denzingertheologie*, gerando um anacronismo do discurso ao se reabilitar soluções antigas para problemas novos, em que o anacronismo da linguagem acompanha o

anacronismo da práxis, acarretando insuficiências de discurso minimalista de uma teologia de fórmulas.

2 A linguagem teológica e o conceito de recepção estética de Hans Robert Jauss

Christoph Theobald retoma a ideia do Concílio como “evento de linguagem” de John O’Malley que apresenta uma nova retórica, rompendo com o tradicional gênero conciliar (símbolos e anátemas) que culmina na *Gaudium et Spes*¹. Contudo, ampliando a análise intertextual dos documentos conciliares e recusando a ideia de uma unidade estilística, dada a presença de justaposições, identifica um “estilo pastoral”, ou ainda a “pastoralidade” enquanto linguagem conciliar, não sem a necessidade de ligar os “traços distintivos” desta inovação do *corpus* conciliar ao próprio acontecimento conciliar (2012, p. 218), de modo que a recepção do mesmo no pós-concílio deve ser analisada também em sua recepção prática, enquanto transformações das instituições (reforma), e das mentalidades (renovação) de modo a reinventar a realidade dos receptores (THEOBALD, 2006, p. 493).

No que diz respeito a este trabalho, nos ateremos a reforma das mentalidades a partir da consolidação de uma linguagem pastoral, sendo a linguagem a expressão da práxis, e estilo conciliar privilegiado, para compreensão do processo de recepção pós-conciliar e sua tarefa de reforma. Para tal, seguindo a proposta de Rush em se tratando do universo da teologia há que se pensar que seu discurso e seus desdobramentos doutrinários podem ser vistos em termos da categoria da estética da recepção e na dinâmica da hermenêutica literária, ou seja, *mutatis mutandis*, é possível ver o texto conciliar na mesma dinâmica de uma obra de arte ou de uma obra literária, como texto a ser contemplado e meditado para iluminar as experiências da vida, bem como com essas é que se apresenta diante do texto (1997, p. 178). O mesmo propõe Theobald a enxergar o *corpus* conciliar como estrutura aberta, a semelhança da linguagem bíblica, como “expressão de uma experiência *extratextual* (grifo do autor), experiência de escuta da Palavra de Deus e do encontro efetivo da infinita variedade daqueles aos quais a assembleia quer se dirigir” (2012, p. 221). Assim, o que se chamou de *espírito do Concílio*, vai se desocultando da experiência estética com as fontes revelacionais mediadas pela linguagem que ilumina a revelação que acontece na práxis (METZ, 1999, p. 246-255), sendo a fé o efeito da contemplação, como apreensão criativa e, portanto, subjetiva de seu conteúdo.

¹ Todos os documentos magisteriais serão extraídos de <<http://www.vatican.va>> e <<http://www.celam.org>>.

Deste modo, a leitura como exercício contemplativo é um ato estético, efetivo porque atinge a “sensibilidade” [*aisthesis*] afetiva. Destarte, a noção de estética de Hans Robert Jauss (1921 — 1997), ao ser entendida preferencialmente como “sensibilidade”, abrange a questão da “alteridade” e de seu “horizonte de expectativa” (1989, p.112-128), extraído da literatura medieval e sua capacidade de produzir um prazer estético como forma de desvelar do texto uma significância para o cotidiano do leitor. Toda literatura medieval tem seu “*locus na vida*” e apresenta uma “alteridade surpreendente” pela capacidade de surpresa do prazer da experiência estética do texto, sendo este um verdadeiro interlocutor, em que o prazer e o desprazer do leitor revela a correlação entre o mundo do texto e a experiência do cotidiano. Jauss entende que a literatura medieval pode ser um modelo para a modernidade ou ainda um redescobrir a “modernidade da literatura medieval em sua alteridade” pela capacidade da *poesia alegórica* de ser uma “poética do invisível” dando personalidade à virtudes, valores, ideias, bem como oferecendo um “senso do invisível” em um universo imaginário (1977, p. 25).

Com a literatura medieval, o autor pretende recriar a própria imagem da modernidade, sendo a literatura capaz de promover o desenvolvimento de teorias e interdisciplinariedade acadêmica nas ciências humanas, por meio das mudanças de paradigmas dos estudos literários, em que se pode apreender mudanças de percepção de época, tal qual as mudanças kuhnianas das revoluções científicas, identificando em cada época sua ideia de beleza e sua percepção de arte, chegando a identificar pelo menos três paradigmas em que extrai suas intuições fundamentais: 1) o *humanismo* da Renascença em que se pode identificar a relação entre tradição e inovação, o que permanece e o que muda como um elemento da percepção da recepção estética; 2) A estética do *historicismo* do século XIX do qual extrai a ideia de função social da literatura; e, 3) o *formalismo* literário russo, do qual lhe interessa a literalidade enquanto recursos empregados na obra que provocam mudanças efetivas no leitor, despertando-o de sua “percepção anestesiada” [*ana-aisthesis*] (1979, p. 432-464).

Por fim, a virada de percepção estética ainda inclui duas apropriações críticas. A primeira incide sobre salvaguardar a percepção do indivíduo, tecendo a crítica sobre a teoria literária marxista de Georg Lukács e Lucien Goldman em seu “dogma da superestrutura-subestrutura-determinação”.

Aqui se vê a literatura como mero reflexo da sociedade, e portanto, formada pela sociedade, bem como a *Teoria Estética* de Adorno em que só se pode chamar de arte o que é entendido como *autônomo* e nega a regra da indústria cultural como afirmação e manipulação do *status quo* da sociedade. A outra diz respeito a situá-lo enquanto indivíduo reflexivo sobre a sociedade, tecendo a crítica ao *New Criticism* especialmente de Nortrop Frye.

Neste a arte é uma “reprodução dos desejo universais” e estes estão encapsulados em *arquétipos* que se manifestam na literatura, estendendo aquilo que chamou de “escola arquetípica” à *Nouvelle Critique* francesa de Gaston Bachelard e Roland Barthes (1969, p.44-56).

Com isso Jauss rejeita o bipolarismo entre sociedade e indivíduo e compõe a sua síntese de formular uma História Literária a partir da “obra e seu afeto” pelo qual se apreende uma identidade a partir da *experiência estética*, mas também por uma noção intersubjetiva entre pessoa humana e sociedade, no qual a literatura, por meio da imaginação literária provoca a História geral a uma mudança social como traço da personalidade subjetiva, e assim protege o indivíduo da manipulação institucional de predeterminar sua práxis, oferecendo-lhe uma capacidade de pensar a experiência em que se constitui o fato literário.

Assim a nova compreensão da história literária, reconduzindo-a a uma consciência estética da história, visa redescobrir a arte e a literatura com uma função formativa e reflexiva da sociedade ampliando a percepção de mundo em um processo comunicativo que envolve não somente a obra e seu autor, mas principalmente o leitor, ou seja, o receptor, porque entende que é pela experiência [estética] que se abre e é continuamente reaberto afetiva e efetivamente à história. A leitura é, portanto, a atividade efetiva, porque afetiva, à abertura dos mundos do texto inaugurando uma lógica de perguntas e respostas, de obras atuais e do passado, em que mesmo perguntas e respostas antigas podem iluminar problemas novos (diacronicidade), não somente no caso de um movimento como da Renascença, mas do próprio indivíduo na medida em que o mundo do texto afeta o mundo do leitor correspondendo ao seu “horizonte de expectativas”, fundindo os horizontes (obra e leitor) e alargando a percepção em uma nova síntese com as demais obras de seu tempo (sincronicidade) para uma nova possibilidade, inaugurando um diálogo.

Jauss recupera o papel da linguagem com a vida a partir daquilo que vai formular como *Experiência estética e Hermenêutica Literária*. A *experiência estética primária* não se reduz ao prazer da leitura, mas diz respeito a um elemento adicional que é a atitude de “*disposição estética*” [*Bestimmungen der ästhetische*] tal qual uma *ascese* com uma certa “*rendição do ego*” [*Hingabe des Ichs*] diante do Objeto a ser contemplado, de modo que o valor estético não reside exclusivamente no objeto a ser contemplado passivamente, mas advém de um distanciamento [*Hiatus*] do objeto para apreendê-lo na imaginação, como “momento de contemplação” [*Moment der Kontemplation*] do objeto imaginário. A experiência estética é resultado de uma ação recíproca da atitude subjetiva de uma forma criativa da consciência imaginária e a luz que o objeto estético lança, provocando o deleite pessoal no deleite de algo outro, como seu correlato (1977b, p. 55-59).

A experiência estética como experiência primária de uma obra de arte se situa no efeito estético da percepção que é um deleite afetivo, e um afeto que é cognitivo. Dito de outro modo, a *experiência estética* antecede a *percepção* e a *interpretação*, mas constitui seu ponto de partida para pensar a existência, tanto para confirmar como para mudar o mundo do leitor em sua *aplicação*. Esses três atos (*percepção-interpretação-aplicação*) compõem a Hermenêutica Literária, em que a *recepção* é um processo de responder às próprias questões situadas em seu entorno por meio da obra de arte ou literária e visa à reconstrução do processo histórico no qual o leitor recebe e interpreta o texto em diferentes níveis antes e depois da experiência estética. A recepção estética de uma obra permite um novo juízo em uma forma de estrutura antecipativa do conhecimento da estética da vida, enquanto funde e educa novas sensibilidades e responde as expectativas bem como abre novas questões para ulteriores respostas. A recepção estética de uma obra acontece pelo seu “grau de verdade”, como “em que medida reconhecemos nela alguma coisa, nos conhecemos e nos reconhecemos nela”. Tal verdade pode ser tanto prazerosa e desveladora de possibilidades como também uma “frustração de expectativas”, semelhante à “experiência de um cego que choca com um obstáculo e apreende assim a sua existência”, constatando que as hipóteses eram “falsas” e entrando “verdadeiramente em contato” com a “realidade”, funcionando como “sentido criador da experiência negativa à *práxis* da vida”, conduzindo a “renovar” a “percepção das coisas”:

O horizonte de expectativa da literatura distingue-se da *práxis* histórica da vida pelo fato de não apenas conservar os traços das experiências feitas, mas de antecipar também as possibilidades ainda não realizadas, alargando os horizontes do comportamento social, ao suscitar aspirações, exigências e objetivos novos, e abrindo assim as vias da experiência futura (2003, p. 109).

Deste modo, a pastoralidade da linguagem conciliar não deve ser vista como substitutiva da dimensão dogmática, mas sim do tradicional formalismo da linguagem dogmática, porém mantendo o elemento material do dogma, a saber, sua experiência de fé com o Mistério que se esconde no texto. Assim a linguagem conciliar adquire sua função de Palavra de Deus, em uma linguagem performativa, recuperando o espírito patrístico de Niceia da *epektasis* como em Gregório de Nissa (*La vie de Moïse*, I, 5; II, 225) de procurar no texto algo além do próprio texto. Algo esse que atrai e seduz, por desvelar os desejos mais profundos do coração, quando a palavra, enquanto *signal externo*, traduz os sinais internos silenciosos do coração permitindo conhecer a própria vontade na medida em que o “significado” delas permite, como pensa Agostinho, a “mente penetrar” [*significatur mentis penetrantia*] na vontade mais profunda do cor inquietum (*De Magistro*, I, 2,5), caminho de crescimento na amizade com Deus: “vê-se que o mais próprio da amizade é conversar intimamente com o amigo. Ora, o humano conversa com Deus pela contemplação” (*Summa contra os Gentios*, Livro IV, cap. XXII).

3 Verdade e Linguagem na Teologia Conciliar

A concepção de verdade adotada pelo Concílio, não sem algumas justaposições dissonantes, é proposta a partir da tarefa de “distinguir os sinais dos tempos” e apresentar uma “sólida esperança de tempos melhores”, propondo uma “nova forma de se relacionar com o patrimônio dogmático” (Bula *Humanae Salutis* de convocação do Concílio Vaticano II, 25/12/1961), e assume uma metodologia que percorrerá todas as sessões conciliares de distinguir *substantia* [elemento material] do depósito da fé e *formulação* [elemento formal]. Sendo este aspecto, especialmente, o ponto de partida da forma do pensamento moderno, resultando assim em um estilo redacional de fórmulas dogmáticas breves, porém considerando suas “raízes antropológicas” (sentido existencial e histórico) e seu “destino escatológico” (a unidade da família humana como finalidade desejada por Deus), assumindo uma “forma pastoral” da doutrina, preocupada com seu interlocutor, ou seja, com a “recepção da doutrina” (Discurso de Abertura do Concílio, *Gaudet mater ecclesia*, 11/10/1962).

A questão da verdade será constitutiva da teologia fundamental conciliar, porém deslocada da apologética das “verdades em que se deve crer” (Vaticano I) para a proposta da teofania de Deus em Jesus Cristo ao indivíduo contemporâneo. Seguindo a ordem das quatro constituições, se pode verificar um crescente do princípio da pastoralidade da linguagem conciliar.

Assim, a *Sacrosanctum Concilium* assume a tarefa de “adaptar melhor às necessidades do nosso tempo” (SC 1), a fim de que a vontade de Deus, que “quer que todos os homens se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade” (SC 5) se cumpra, apresentando a Liturgia, como “fonte de onde promana toda a sua força” (SC 10), sendo a contemplação do Mistério, distinta dos moldes do contemplação platônica fixista, mas como fonte de toda a ação em que o “mistério de Cristo” deve se exprimir na vida, com “retidão de espírito” (SC 11) e portanto, é a celebração de uma Igreja “empenhada na ação e dada à contemplação” (SC 2), constituindo o “verdadeiro e autêntico espírito litúrgico” (SC 6).

Ao buscar o “verdadeiro e autêntico espírito litúrgico” a SC faz menção a “verdadeira Igreja”, que ecoa nos debates eclesiológicos presentes na *Lumen Gentium* ao mencionar que o “verdadeiro culto” dos santos “não consiste tanto na multiplicação de atos externos, quanto na intensidade do nosso amor efetivo” (LG 51), situando a verdade em seu vínculo indissociável com a caridade, ou ainda da “verdade na caridade” [*veritatem facientes in caritate*] (LG 7; 30), e na medida em que se dispõe àquela “retidão de espírito” é “guiada” pelo Espírito de verdade (LG 12; 25), a reconhecer “fora da sua comunidade” os “muitos elementos de santificação e de verdade”, impelindo assim a unidade (LG 8). A verdade é uma tarefa de discernimento da “caridade para com Deus e o próximo que se caracteriza

o verdadeiro discípulo de Cristo” (LG 42) e assim a Igreja é constituída para ser “comunhão de vida, de caridade e de verdade” para assim ser “instrumento de redenção” e “enviada a toda parte” como “luz do mundo e sal da terra” (LG 9).

Sendo portanto, a Igreja mistagoga do “autêntico espírito litúrgico”, como contemplativa na ação [“verdade na caridade”], pode ensinar que a verdade pode ser descoberta como “contida no mistério de Cristo”, ao ser investigada “à luz da fé” (*Dei verbum* 24) e assim descobrir a “verdadeira pedagogia divina” (DV 19), na “fé” na qual se acolhe com os “auxílios internos do Espírito Santo, que move o coração e converte-o a Deus, abrindo os olhos da mente e dá “a todos suavidade no consentir e crer na verdade” (DV 5).

Por conseguinte, se descobrirá Deus como Aquele que “suavemente atrai o espírito do homem à busca e amor da verdade e do bem” (*Gaudium et Spes* 15), motivo pelo qual a Igreja veio ao mundo, para continuar “a obra de Cristo que veio ao mundo para dar testemunho da verdade” e assim, “para salvar e não para julgar, para servir e não para ser servido” (GS 3), investigando os “sinais dos tempos”, para que possa responder, de modo adaptado a cada geração, “às eternas perguntas do ser humano” a respeito do “sentido da vida presente e da futura, e da relação entre ambas”, reconhecendo que “não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco” no coração da Igreja (GS 1). Há que se considerar uma “verdadeira transformação social e cultural” que reflete também na “vida religiosa” (GS 4), pois diante de “circunstâncias tão complexas”, muitos contemporâneos são “incapazes de discernir os valores verdadeiramente permanentes” e “harmonizar com os novamente descobertos” (GS 4).

Logo, a Igreja “esforça-se por discernir nos acontecimentos, nas exigências e aspirações, em que participa juntamente com os homens de hoje, quais são os verdadeiros sinais da presença ou da vontade de Deus” (GS 11). A concepção de verdade no Concílio, portanto, não se orienta por definições de verdades da fé, mas prefere o exercício de discernimento do verdadeiro, e assim “limita-se a recordar algumas verdades mais importantes e a expor o seu fundamento à luz da revelação”, direcionada para “algumas consequências de maior importância para o nosso tempo” (GS 23). Instruída pela “revelação de Deus”, a Igreja acredita poder dar “uma resposta que defina a verdadeira condição do homem, explique as suas fraquezas, ao mesmo tempo que permita conhecer com exatidão a sua dignidade e vocação” (GS 12), uma “verdade mais profunda” das coisas (GS 14-15), uma vez que “pela fidelidade à voz da consciência, os cristãos estão unidos aos demais homens, no dever de buscar a verdade e de nela resolver tantos problemas morais que surgem na vida individual e social”, bem como alerta para o “habito do pecado” identificado como o que vai cegando a consciência para “procurar a verdade e o bem” (GS 16),

e acaba por perder a “liberdade verdadeira” que é um “sinal privilegiado da imagem divina no homem” (GS 17), que se desdobra no respeito à autonomia das “realidades terrestres”, uma vez que ambas “tem origem no mesmo Deus (GS 36), e “reconhece que o progresso humano pode servir para a verdadeira felicidade dos homens” (GS 37).

A Igreja assim, a partir da GS, pretende oferecer uma ajuda ao homem, ao incitar o indivíduo moderno a descobrir “o sentido da sua existência, a verdade profunda à cerca dele mesmo”, fonte a afirmação dos próprios direitos (GS 41). Reconhece portanto, a Igreja, “tudo o que há de bom no dinamismo social hodierno; sobretudo o movimento para a unidade”, considerando “com muito respeito o que há de bom, verdadeiro e justo nas instituições tão diversas que o género humano criou e sem cessar continua a criar (GS 42), e “abrem novos caminhos para a verdade” (GS 44). Por outro lado, “afastam-se da verdade” os que em nome da “cidade futura”, “pensam que podem por isso descuidar os seus deveres terrenos, sem atenderem a que a própria fé ainda os obriga mais a cumpri-los, segundo a vocação própria de cada um” (GS 43).

A GS aponta também para a questão da linguagem no qual se situa a verdade, pois “é dever de todo o Povo de Deus e sobretudo dos pastores e teólogos”, “saber ouvir, discernir e interpretar as várias linguagens do nosso tempo, e julgá-las à luz da palavra de Deus, de modo que a verdade revelada possa ser cada vez mais intimamente percebida, melhor compreendida e apresentada de um modo conveniente” (GS 44). Do mesmo modo na “na verdade e na caridade” a Igreja deve “levar os diferentes grupos e culturas a um diálogo verdadeiro e fecundo (GS 56), no “seu dever de colaborar com todos os outros homens na edificação de um mundo mais humano”, “dedicando-se às várias disciplinas da história, filosofia, ciências matemáticas e naturais, e cultivando as artes, pode o homem ajudar muito a família humana a elevar-se a concepções mais sublimes da verdade, do bem e da beleza e a um juízo de valor universal”, a “verdadeira luz que ilumina todo o homem” (GS 57).

Por isso, “os teólogos são convidados a buscar constantemente, de acordo com os métodos e exigências próprias do conhecimento teológico, a forma mais adequada de comunicar a doutrina aos homens do seu tempo; porque uma coisa é o depósito da fé ou as suas verdades, outra o modo como elas se enunciam, sempre, porém, com o mesmo sentido e significado”. Do mesmo modo, na “atividade pastoral” deve-se fazer uso “não apenas os princípios teológicos”, mas “também os dados das ciências profanas, principalmente da psicologia e sociologia, para que assim os fiéis sejam conduzidos a uma vida de fé mais pura e adulta” (GS 62). Assim insiste o Concílio, que “todos os cristãos” são chamados a viver “praticando a verdade na caridade”, e assim “se unam com os homens verdadeiramente pacíficos para implorarem e edificarem a paz” (GS 79; 90), promovendo a “reforma das mentalidades” (GS 81).

4 A hermenêutica conciliar e a não recepção da pastoralidade

Pode se verificar que de acordo com a estética da recepção, o que se chamou linguagem conciliar, privilegiadamente na *Gaudium et Spes*, resulta de uma sensibilidade as “alegrias e esperanças, angustias e tristezas” do indivíduo contemporâneo, no qual a questão da verdade se apresenta como disposição ao diálogo, devido ao reconhecimento da autonomia do mundo, salvaguardada pelo próprio Deus, e com isso recusando uma autocompreensão eclesiológica de superioridade, como da *Societas perfecta*, para se colocar como a serviço do Reino de Deus.

Tal posição não deriva de um reducionismo do Mistério, como se pode verificar nas teologias da revelação do século XX, que estiveram presente nas discussões conciliares em que a *epektásis* ou o verbo interior da patrística são ressignificados como *sacramentum* (Schillebeeckx), como palavra primordial [*Urwort*] (Rahner), e na relação da Palavra e Espírito (Congar), que desocultam o mistério de Deus na História (Küng), e que resultam na concepção de verdade do Concílio, bem como na opção de linguagem que visa não somente os conteúdos, mas sobretudo a comunicação, a saber o modo de compreensão dos “homens de nosso tempo” (*Gaudium et Spes*, 62). Nos debates eclesiológicos e sobre a teologia fundamental conciliar prevaleceu a tese de Congar da hierarquia das verdades, em que se falava de “verdades-fim” (Deus Trindade e Deus Salvador), e todas as demais como “verdades-meio”, como a estrutura eclesial que estão relacionadas àquelas como parte de um organismo, dadas por Cristo para a peregrinação terrena, mas que cessará depois deste tempo (CONGAR, 1973, p. 611-626), acentuando assim a categoria do Reino de Deus como centro da mensagem salutar de Cristo, diferente do eclesiocentrismo do Vaticano I.

Contudo, nas discussões pós-conciliares se verificou a dificuldade de recepção dessa posição e das teologias contextuais que surgiram do espírito pastoral, sendo inclusive acusadas de provocarem uma espécie de “autodestruição” eclesial pelo “processo progressivo de decadência” que se estabeleceu, sobretudo devido a posição que a concepção de missiologia pastoral assumiu, ao incorporar a luta pelos dramas sociais na América Latina. Um exemplo desse tipo de acusação, seria o de ter desviado a atenção catequético doutrinal e a consequente experiência de Deus, uma vez que nessa concepção a experiência está inevitavelmente vinculada a um alinhamento com a doutrina, muito bem expressa no *Paraíso* de Dante Alighieri, uma vez que a visão beatífica de Deus só se alcança após o aval de uma sabatina com os doutores da Igreja, em que o caminho da verdade doutrinal é que conduz ao conhecimento de Deus.

Tal reação à pastoralidade conciliar terá como uma significativa matriz o projeto da estética teológica balthasariana, que apresentará o discurso teológico como afirmação do humano, no movimento kenótico que se

desvela pela *estética* ou *doutrina da percepção da forma de Deus que se revela* (e constitui a sua *teologia fundamental*) e as possibilidades do ato da fé como capacidade de se “ver bem” tal beleza, abandonando a “precisão do âmbito conceitual” que “carece da dinâmica erótica” do Mistério, presentes no formalismo dogmático (BALTHASAR, 1985, p. 125-126). Balthasar recorre ao que chama de “forma *eclesiológica-existencial*” de Anselmo de Cantuária para formular uma “razão *estética*” como “razão *contemplativa cristã*” cujo objeto é a “*realidade verdadeira*”, dentro de uma concepção platônica de ideal, sobretudo de Plotino, que o autor suíço julga que o teólogo da Cantuária haveria feito uma *síntese perfeita* ao formular uma *pluchritudo rationis* anselmiana tendo por base três pontos: 1) uma vida fundada na verdade e disponível a verdade, devendo para isso eliminar a “insensibilidade” letal distanciando tudo o que impede o espírito de captar o que é justo; 2) o esforço conceitual para atingir o *intel-lecus*, a captação da coisa por dentro, e; 3) o puro deleite, a felicidade (*delectatio, beatitudo*) na verdade descoberta, que vem tanto por graça como por mérito.

Na leitura balthasariana de Anselmo, a fé cristã tem uma função de buscar a verdade das coisas, de modo a atingir sua beleza original, e esta coincide com as imagens bíblicas, cabendo à teologia oferecer uma razão que apresenta a beleza profunda destas imagens, especialmente a mais bela que é a de Cristo, como imagem perfeita de Deus que se dá a conhecer e a essa tarefa que se chama metafísica ou como prefere o suíço, *estética teológica*, que visa à percepção da manifestação divina. O jesuíta suíço remete a noção de *Gestalt* ou *figura* que toma *specie* ou *forma* e *lumen* ou *splendor* da teologia comportando na figura a *integritas, proportio* e *claritas*. A *figura* é uma manifestação da beleza pela qual *configura* (*Gestalt*) a existência ao Ser.

Na fenomenologia balthasariana a *figura* *aparecente* [*Erscheinende Gestalt*] só é *bela* porque há uma *complacência* [*Wohlgefallen*] com aquilo que não somente *se dá a mostrar* [*Sich-Zeigen*] mas também *se doa* [*Sich-Schenken*] nessa manifestação. A beleza da figura se dá na *profundidade da verdade* e *bondade da realidade* que se manifesta como algo inesgotavelmente precioso e fascinante. O que distancia a *visão* da *percepção* dos “olhos da fé” está fundado na alienação metafísica e na racionalidade individual que reduz a Verdade a uma opinião pessoal, a uma verdade do ego. Deste modo, para que a figura seja recebida como manifestação da beleza divina, há que se ter uma inteligência teologal da figura, por meio de uma justa interpretação, de dupla evidência: 1) objetiva, em que Deus está patente entre os homens de modo que haja bastante luz para ser incitado a crer; 2) subjetiva, pela factibilidade da consciência que reconhece em sua aparição, a aparência mesma de Deus. É na subjetividade que a fé tem olhos para perceber o que foi posto a luz, então a noção de figura se multiplica e diversifica como figura espiritual, figura de vida, de beleza, do verdadeiro e do bom.

Tal *figura* sempre remete a *figura arquetípica* de Cristo, como os sacramentos são figura de Cristo, seguindo a tradição agostiniana, a *forma* exterior que se *manifesta* corresponde ao conteúdo de uma *profundidade interior* que se manifesta (BALTHASAR, 1985, p. 111), ao estilo heideggeriano, no desocultamento (*aletheia*), como “abertura ao Ser” (2005, p. 93). A doutrina é a forma de educar o olhar da fé para se ter a visibilidade de Deus, de modo que a teologia dogmática balthasariana se apresenta como *doutrina do arrebatamento e êxtase* sendo o caráter *irradiante* da forma uma *abertura à verdade*. Contudo, tal como Karl Barth, Balthasar entende que a teologia deve voltar-se sobre si mesma, sobre seu ponto de partida, a saber, a encarnação, pois ali se dá a manifestação histórica e irrepetível da vontade de Deus, tornando-se uma “norma histórica”, pois “a partir da existência individual de Cristo, deriva-se a doação de sentido a todas as demais existências”.

A cristologia balthasariana entende “*existência*” como “*recepção*” teológica, como abertura à doação do ser no “tempo”, ou seja, na História, ou ainda “abertura à vontade do Pai”, por isso, Cristo como supremo *protótipo* do humano se faz *arquetipo* e uma espécie de *cânon estético* que forma a História (BALTHASAR, 2005, p. 27-29; 34), mantendo Sua presença por meio de sua *esposa*, a Igreja, por sua “participação da personalidade de Cristo”, e assim se constitui em sua “expansão” e “comunicação” (2001, p. 148.). Existência é recepção da *graça* que é forma cristológica de existir, *figura de Cristo* e toda a figura autêntica da vida individual ou da História deve confluir para essa configuração cristológica, que tem sua expressão cabal no batismo, na eucaristia e, ainda que de modo imperfeito, na Igreja. A figura crística não se revela em sua compreensibilidade, pois, como afirma Agostinho, *se comprehendis non est Deus*, mas sim em sua credibilidade, pois a estética crística como obra de arte, quanto mais se compreende algo dela, tanto mais brilha sua “incompreensível genialidade” (1985, p. 171).

A rigor não se pode configurar a estética teológica balthasariana como uma não recepção conciliar, pois também recusa o formalismo e adota uma reconfiguração da retórica cristã de apologética e combativa para anunciar o *kerigma* da beleza de Deus (que constitui a sua teologia dogmática), entretanto do ponto de vista de uma teologia da recepção que incorpore a contribuição da estética da recepção deve compreender que a *tradictio* apesar de emitir um juízo sobre a História, não está ausente da mesma, e a sua recepção está implicada na capacidade, não somente de responder as angústias humanas, mas talvez e mais ainda, pensando a questão da subjetividade, em levantar questões, ainda que antigas, porém em formas novas.

Assim, a *tradictio* alcança sua *receptio* por sua capacidade de *traductio*, em que não raro pode *trair* a forma histórica para *trazer* um alargamento de perspectiva, e assim, segundo Jauss, é que pode ser vista como clássica, por

atingir a profundidade dos problemas humanos, mas a partir de quem os sofre, ou seja, o receptor/leitor/ouvinte/espectador. A resposta da *tradictio* não é a resposta do receptor, mas luz e fissura de profundidade para que ele mesmo responda à própria existência, e nesse sentido Jauss identifica uma dificuldade histórica na hermenêutica teológica em seu risco de *dogmatismo* como uma espécie de *canon prescritivo* e não como *canon identitário*, constituindo assim uma espécie de tentação institucional de legitimar formas de autoritarismo, não evidenciando a condição histórico-institucional em sua capacidade e limites para tarefa hermenêutica-valorativa da História, sobretudo o limite de não ver com o olhos do outro.

Sendo deste modo, a legitimação autoritária se dá por um discurso essencialista que fundamenta a práxis. Jauss tem em mente os regimes totalitários no entre-guerras, e tal experiência histórica provoca uma sensibilidade que não tolera quaisquer formas abusivas de autoridade e arbitrariedade institucional, tão pouco sua forma sofisticada de manipulação por uma cultura de massa. A *Estética da Recepção* visa *provocar* o efeito de ampliação da perspectiva da sociedade para salvaguardar o indivíduo de manipulações institucionais.

E, portanto, a dificuldade hermenêutica do dogmatismo incide sobre o fato de que é Deus que responde as questões humanas, e não o próprio indivíduo, e assim sendo, sua resposta sempre é mediada por um grupo que delimita a percepção das possibilidades de beleza, no próprio paradigma estético, ao passo que a História geral pode descobrir novos paradigmas estéticos, que melhor atendam ao seu horizonte de expectativas. Nesse sentido a *tradictio* se trae em sua essência, ao recusar a mudança da forma, ou no caso balthasariano, que se reduz a oferecer uma reformulação estética.

Destarte, ainda que a estética teológica do teólogo suíço caminhe por uma cristologia-existencial, a eclesiologia balthasariana, em sua tentativa de transcender o descrédito histórico, acaba por ser recebida como essencialista por seu método de transcendência, e isso soa ao menos como insuficiente para transformação de realidades históricas. Todo discurso essencialista, para Jauss, seja religioso, marxista, formalista, ou o arquetipismo das novas críticas não *provoca* a História a partir de sua base, ou seja, o indivíduo receptor, mas antes causa uma *percepção anestesiada* da realidade, por viver na prática o que rejeita na teoria. Nesse sentido, para Jauss não é somente o prazer, ou o fascínio, para lembrar Balthasar que conduz a mudança, mas também a frustração oriunda que permite perceber o equívoco da própria percepção de contradição, alcançada pela análise crítica da história. A dificuldade de recepção se dá pelas diferentes sensibilidades envolvidas em suas respectivas preocupações, ou seja, há distintos “horizontes de expectativas” que obstaculam a fusão destes horizontes, o que faz o discurso ser lido dentro de uma razão de recusa, por incompatibilidade de formas, na percepção da realidade.

Dito de outro modo, o fascínio eclesiológico da *Sponsa Christi* em Balthasar, não permite a percepção da necessidade de reforma da *Casta Meretrix*, da serena eclesiologia patrística, não conseguindo escapar do otimismo estético da Cristandade, que resulta no anestesiamiento crítico e na apatia social.

Pode se então, verificar na estética teológica balthasariana, sobretudo na sua teologia dogmática, os traços fundamentais daquilo que se chamou de “hermenêutica de continuidade” a partir da definição de um *canon estético teológico* como alicerce para uma hermenêutica doutrinária presente como espinha dorsal do que se concebeu como “cultura cristã”, que incorpora o platonismo de Plotino na *ratio pulchretudinis* anselmiana, configurando o paradigma que não raro manterá a tarefa de anatematizar outras linguagens cristãs. Certamente, se não é possível identificar simplesmente o projeto balthasariano como não-recepção do Vaticano II, se pode falar de não recepção da pastoralidade, sobretudo na compreensão de verdade dialógica, enquanto elemento inovador que a intencionalidade pastoral do concílio incorpora, e acaba sendo vista então como hermenêutica da descontinuidade. Tal diferença hermenêutica na verdade reside no fato de que está considera que a *forma* do mistério dada pelo outro é reconhecida de modo que na própria descoberta de sentido do outro está contemplada de algum modo uma abertura para o mistério de Deus que pode ser melhor compreendido pelo mistério de Cristo, na apreensão da sabedoria salutar em que a revelação tem seu efeito na realização humana. Assim a recepção eclesial se dá não por uma imposição da *forma*, mas pela capacidade de alargar a forma pelo modo agápico de viver a mistagogia e a gratuidade do serviço.

Com efeito, a teologia balthasariana lançou as linhas teológicas fundamentais do pontificado de Wojtyła, plasticamente identificados na *Veritatis Splendor* e no *Catecismo* de João Paulo II, que unifica sobretudo a esse *canon estético teológico* a teologia moral, certamente superando uma linguagem formalista, mas mantendo um hilemorfismo estético, bem como no segundo Ratzinger, a estética teológica virá ao encontro da teologia da história bonaventuriana que reforça a ideia de uma cultura cristã, especialmente na *Professio fidei* e na *Donum veritatis*, chegando mesmo no terceiro Ratzinger, um eco dessa teologia da história, na sutil inversão do *veritatis faciente in caritatis* conciliar para *Caritas in veritate* da encíclica papal.

Tal hermenêutica doutrinária, ainda que superando o formalismo pré-conciliar, esbarra, contudo, no essencialismo, que não deixa de estabelecer uma forma insuficiente para compreender os dramas de época, presentes não raro na própria Igreja, como se verificou na série de escândalos recentes que tem origem no Pontificado de João Paulo II. Se para a estética teológica na cruz está presente o “amor do Pai”, e certamente está para quem procura contemplar a harmonia da obra redentora, porém para quem está na cruz, a percepção é de tragédia e desolador abandono (Mt 27,46).

Deste modo, a linguagem pastoral não se baseia em um otimismo estético, pois tampouco o concílio é otimista (THEOBALD, 2012b), mas parte indutivamente da realidade marcada pelo sofrimento, para denunciar as causas da tragédia e anunciar a esperança na forma do que aqui chamamos de otimismo trágico (VILLAS BOAS, 2013, p. 897-909), enquanto hermenêutica da fé de reconhecer que o mundo apesar de absurdo, comporta a possibilidade de um Mistério igualmente inexplicável (reserva escatológica) que é o fato da possibilidade de se encontrar um sentido para a vida, mesmo quando este se esvai e de descobrir ainda um modo cristão de dar sentido vida, marcado por essa insistente provocação para busca da verdade, para a descoberta da doação de si a outrem, e pela descoberta da amizade com Deus. A beleza da pastoralidade não se apresenta como atenuação da tragédia em uma cosmologia harmônica, mas sim da insistência empática de caridade criativa de reinventar a vida, na força do Espírito e na sabedoria do Evangelho, como *canon identitatio* a fim de se identificar aquilo que o Espírito já fez silenciosa e atematicamente no receptor da mensagem e dos valores cristãos, como fonte de esperança.

5 A recepção prática das Conferências Gerais do Episcopado Latino Americano

Um dos elementos da recepção conciliar que se desenvolveu lentamente foi a “confirmação papal”, dado o cisma de linguagem na apreensão dogmática do Mistério de Cristo, por ocasião do Concílio de Calcedônia (451), consolidando o lento processo de recepção. Contudo, o ato pontifício não coincide com o processo de recepção, podendo por vezes instalar-se ambigualmente sem alcance efetivo, como em Nicéia (325) e Éfeso (431). Usando a metáfora de Sesboüe, um concílio é como um bom vinho, que “precisa envelhecer para obter a recepção”, pois se trata da paciência histórica da maturação que vai colhendo frutos e reconhecendo a teologia conciliar como uma “doação de sentido”, e assim sendo, “sinal da ação do Espírito” que vence as vicissitudes do tempo (2004, p. 108-109).

A postura magisterial pode tanto confirmar a recepção em andamento de uma teologia conciliar, assim como a intervenção por “via de autoridade”, pode provocar um momento de inflexão que retarda a resolução dos conflitos por “via argumentativa”, como visto acima, quando fatores externos ao debate influenciam a uma “não-recepção”, que não raro, retroalimenta uma cultura de litígio. Entretanto, deve-se atentar que a recepção não é linear. Alguns traços fundamentais podem ser identificados como caminho para a reforma apresentados pela teologia conciliar do Vaticano II. Entre outros que podem ser elencados, aqui salientamos: 1) a concepção de ver-

dade conciliar, enquanto disposição para a busca da verdade apresentada como “diálogo” e “serviço” de discernimento se desdobra na disposição para o ecumenismo, diálogo religioso, ciências e com todos aqueles que se colocam “no dever de buscar a verdade”, incluindo o ateísmo, respeitando e promovendo a liberdade de consciência; 2) a primazia da caridade como modo de buscar a verdade e privilegiadamente interpretar o Evangelho, e; 3) crescer na amizade com Deus por meio de um “autêntico espírito litúrgico” que conjuga “ação” e “contemplação”, e desta se retroalimenta as motivações e esperanças da práxis.

Na teologia conciliar, esse complexo de imagem contempla a teofania divina a partir dos mistérios da vida de Cristo, resgatada a linguagem bíblica profusamente, que iluminam a busca da verdade, em sua busca de sentido, e o protagonismo da caridade, que na teologia latino americana se prolongou na opção pelos pobres, como uma teologia sensível à realidade dos países em desenvolvimento, e a miséria produzida pela irresponsabilidade e manipulação política. Com efeito, tais elementos serão parte do processo de recepção estética, enquanto mudança de mentalidade e da recepção prática enquanto reformas institucionais em seu modo de proceder. Exemplos da recepção prática são as conferências gerais do episcopado latino americano (THEOBALD, 2006, p. 495). Tal recepção prática está implicada em uma recepção estética, na medida em que, como vimos acima, acontece pelo seu “grau de verdade”, como “em que medida reconhecemos nela alguma coisa, nos conhecemos e nos reconhecemos nela”, ao oferecer um “novo juízo” que “funde e educa novas sensibilidades”, bem como “responde as expectativas”, “abre novas questões para ulteriores respostas”, em um prazeroso desvelamento de possibilidades, juntamente com a possibilidade da “frustração de expectativas”, permitindo entrar “verdadeiramente em contato” com a “realidade”, funcionando como “sentido criador da experiência negativa à *práxis* da vida”, conduzindo a “renovar” a “percepção das coisas” (JAUSS, 2003, p. 12; 48; 85).

Os conflitos pós-conciliares são desdobramentos das justaposições não resolvidas, sobretudo no que diz respeito a concepção conciliar de verdade, entre um “enfoque confessional” que tem como pano de fundo, de um lado a linguagem dogmática tradicional dedutiva, tributária de uma cosmologia harmônica que privilegia o gênero doutrinal, em detrimento da “perspectiva cultural” em sua pluralidade de linguagens cristãs, que adota o estilo pastoral, indutivo, na medida em que parte da condição antropológica, como interlocutor em busca de sentido, mediante seus próprios dramas. A história recente das conferências serão testemunhas do processo de recepção do Vaticano II, entre a consolidação do estilo pastoral da linguagem presente na *Gaudium et Spes*, a partir de uma autocrítica eclesial, germen da reforma desejada, e a não recepção dessa pastoralidade presente na linguagem doutrinária, ainda bem essencialista, apesar de sua reformulação estética.

Assim, a II Conferência Geral do Episcopado Latino Americano (Medellín, 1968) recebe a teologia conciliar com o tema *"A Igreja na atual transformação da América Latina à luz do Concílio"* fazendo algumas opções pastorais decisivas em que a Igreja não se vê como *"desviada"*, mas *"voltou-se para"* o homem, consciente de que *"para conhecer Deus é necessário conhecer o homem"*, pois Cristo é aquele em quem se manifesta o mistério do homem, e assim, procurou a Igreja compreender este momento histórico do homem latino-americano à Luz da Palavra, que é Cristo, para *"tomar consciência mais profunda do serviço que lhe incumbe prestar neste momento"* (MEDELLÍN, 1968, Introdução) distanciando-se definitivamente da Conferência do Rio de Janeiro que visava *"a evangelização como defesa da fé e das vocações e a preparação do clero"*, vendo a *"necessidade mais urgente da América Latina"* em prol das vocações sacerdotais e religiosas a fim de ampliar o *"esforço contínuo por conservar e defender a fé católica"* (Rio de Janeiro, 30, 45). Não sem já se fazer presente a consciência de um *"Deus justo chama à justiça e a fraternidade"* diante do *"panorama social que apresenta o Continente Latino-americano"* (n. 65), contudo, em meio a visão de missão como recristianização da sociedade, imbuído de um *"anti-modernismo"* e um *"anti-protestantismo"*.

Ademais, na Conferência de Puebla (1979), estes duas eclesiologias voltam a se debater, entre a ênfase pastoral de se inserir nos problemas da histórica e a ênfase dogmática, também remanescente do *espírito do Rio*, na esteira da tentativa de discernimento magisterial às apalpadelas de compreender a missão de *"Evangelização no presente e no futuro da América Latina"*, sendo simultaneamente motivada pela *Evangelii nuntiandi* de 1975, como também se verifica as reticências do mesmo Paulo VI na declaração *Mysterium Ecclesiae* de 1973. Em Puebla já se verifica uma tensão na recepção de Medellín, como ainda não acabada, na tentativa de contextualizar a pastoralidade conciliar, incorporando a eclesiologia de comunhão do Vaticano II à missão de *"libertação da opressão"*, cunhando a expressão eclesiológica de *"comunhão e participação"* (n. 842), procurando redespertar a natureza *"eclesial"* do Cristianismo além da ótica de *"agente de transformação sócio-político-econômico"*.

Outrossim, sendo a questão de Deus, sobretudo na Europa um problema de *"eclesiologia criptografada"*, o papado de João Paulo II, sobretudo a partir de 1981 com o segundo Ratzinger na Congregação de Fé e Doutrina, a dar o tom dogmático na arquitetura *"eclesiológica-existencial"*, pela qual a eclesiologia pastoral terá dificuldade (RATZINGER, 2000), chega a um momento de inflexão em Santo Domingo (1992), com a projeto de *"Nova Evangelização"* como instância crítica na caminhada da Igreja Latino-americana a fim de estabelecer sim, a tarefa de *"evangelizar a partir de uma profunda experiência de Deus"* (n. 91), porém com uma *"iluminação teológica"* dogmática, em que toda a doutrina adquire sentido (n. 21), e que resulta em um cisma de linguagem, dado o dissenso hermenêutico

entre linguagem doutrinária tributária da concepção de cultura cristã, e as linguagens incorporadas pelas teologias contextuais a partir do horizonte de expectativas de cada cultura.

Por outro lado, Aparecida parece ser um momento de inflexão ao projeto de Santo Domingo, de modo bastante inusitado em que surge um terceiro Ratzinger, presente no *Discurso de Abertura* da Conferência, deixando de lado um discurso de análise conciliar como “processo progressivo de decadência” para a releitura de uma “nova etapa” junto a Cristo, o “*Vivente que caminha ao nosso lado, mostrando-nos o sentido dos acontecimentos*”. Na condição de pastor em busca da verdade e não mais como teólogo dogmático responsável pela adequação teológica a um *canon estético*, Bento XVI, retoma o que é próprio deste “Continente da Esperança”, reconhecendo na *opção preferencial pelos pobres* um dom implícito na experiência de fé com Jesus Cristo, unindo ao menos textualmente, as duas eclesiologias, Medellín-Puebla e Santo Domingo, ao unir o compromisso com os pobres à uma experiência profunda e transformadora com a pessoa de Jesus Cristo, em que a paixão por Cristo alimenta o amor porque Aqueles que Ele ama (Aparecida, 146; 152; 167; 195; 201; 220; 275; 277).

Mais que isso, se as intervenções dos bastidores políticos costumam retardar os processos de recepção conciliar, desta vez, tais influências externas ao debate teológico foram elementos catalizadores para a transição de uma linguagem dogmática para a pastoralidade programática, textual e extra-textual, no qual resulta na reforma institucional encampada por Francisco, e não mera reformulação estética da *Veritas*. Mudança de mentalidade essa, produzida não por decreto, mas pela lenta assimilação da recepção de uma mudança de época, também eclesial, sensível as dores de seu tempo, aberto ao discernimento do Espírito, atuante no mundo, mas que pede um crescimento na *amizade com Deus*, fonte de toda a alegria do Evangelho, pelo qual chegamos a ser “plenamente humanos”, alcançado o nosso “ser mais verdadeiro”, e “fonte de toda evangelização” de anunciar o amor de Deus que “devolve o sentido da vida” (*Evangelii Gaudium*, 8).

A chamada pastoralidade conciliar não significa que todas as experiências foram positivas, mas indica o horizonte a ser percorrido como traço fundamental da recepção conciliar a ser assimilado criativamente. A insistência na linguagem dogmática surtiu um efeito não esperado de anestesiar os conflitos internos eclesiais, mantendo um olhar contemplativo abstrato, reforçando a razão de recusa do otimismo estético da linguagem da fé. Se há uma cultura cristã, o que não cabe nesse trabalho, seguramente ela não está ausente da dinâmica de interculturalidade, sabendo reconhecer o receptor como ativo, de modo que não é suficiente esclarecer os conteúdos da fé no âmbito intraeclesial, mas exige tentar apreender o modo de compreensão do outro, no exercício de elaborar “explicações necessárias e verdadeiramente suficientes” (DV 25). Vale ainda dizer que outra cultura

não altera o conteúdo da revelação, pois a rigor coincide com um Mistério que se nos escapa, mas a pastoralidade reconhece que outra cultura pode inclusive ampliar a compreensão do Mistério que se revela também na práxis, solicitando uma disposição para enxergar na realidade os vestígios da presença de Deus, ponto de partida do diálogo.

A linguagem pastoral, e portanto, histórico-existencial, parece ter sido o meio pelo qual se deu a recepção do Concílio, e conseqüentemente, a consciência da necessidade de reforma, que não esgota ou reduz o dado Mistério, mas sim reorienta a sua percepção para uma postura contemplativa na ação, expressão cara à mística cristã, inclusive, enquanto traduz uma teopatodiceia, como modo cristão de dar sentido à vida, descobrindo-se responsável pela mesma, à imitação de Jesus Cristo.

Conclusão

Conforme Jaus, a linguagem tem capacidade de recriar imagens, e assim a linguagem pastoral do Vaticano II é capaz, não somente de recriar a imagem eclesial e da Tradição, mas de recriar a própria imagem da modernidade, e por isso a questão da “linguagem” não é uma questão qualquer, mas constitui uma tarefa presente na reforma como de “grande importância para a vida da Igreja”, pois deve ser capaz de “dar expressão à natureza do homem, aos seus problemas e à experiência das suas tentativas para conhecer-se e aperfeiçoar-se a si mesmo e ao mundo [...] dar a conhecer as suas misérias e alegrias, necessidades e energias, e desvendar um futuro melhor” e ajudar “os fiéis em estreita união com os demais homens do seu tempo” a procurar “compreender perfeitamente o seu modo de pensar e sentir, qual se exprime pela cultura” (GS 62).

Imbuído da proposta conciliar de aproximar a linguagem teológica da literatura e da arte, cabe uma ilustração estética, tal qual a crítica ao Cristianismo cunhou inúmeras imagens poéticas, como o *Cândido* de Voltaire (1694-1778), tipo literário de um cristão ingênuo, marcado por um otimismo estético. Por sua vez, Mark Twain (1835-1910) apresenta um Adão moderno, que nos serve para compreender o receptor de uma mudança de época. Um Adão fenomenólogo que vai observando as coisas e nomeando-as, e um dia se espanta com o fato de Eva ter emagrecido repentinamente e encontrar um bebê, do qual estava certo que era um “réptil”. Contudo, na medida em que crescia, pode verificar melhor a espécie nova, que se parecia muito com a raça humana, mas devido as brincadeiras saltitantes, teve a certeza de era um canguru, levando-o a chama-lo de “Canguru Adamiense” (2000, p. 73). Ao morrer, entretanto, estava convicto de que aquela espécie era um urso. Portanto, em seu “testamento para o gênero humano” afirma: “Deixo aos meus filhos a minha capacidade de duvidar” (p. 81-82).

Seguramente, face a este Adão moderno, não é o *Candido* que lhe interpela, mas a imagem poética conciliar por excelência, a saber a de Jesus de Nazaré, o Cristo, “amigo de Deus e dos homens” como diria Santo Alberto Hurtado, que veio até nós como um de nós, como capaz de compreender as inquietações cotidianas e contemporâneas, ao mesmo tempo caminho de docilidade ao Espírito que desvela o mistério do amor do Pai, a ser contemplado, mas que por ser Mistério, como lembra o Areopagita, “*escapa a todo raciocínio*” e “*permanece aquém da transcendência Daquele que é simplesmente despojado de tudo e que se situa para além de tudo*” (Teologia Mística, 1045 D), e que assim sendo deixa seus vestígios em culturas, linguagens, e desejos do coração humano.

Certamente os momentos de inflexão da teologia latino-americana, não foram em vão, mas serviram para aprofundar ainda mais a relação entre experiência de Deus e serviço ao próximo, de modo que a contemplação da vida de Cristo nos torne um outro cristo para o outro. A reforma conciliar em sua pastoralidade não visa olvidar a Tradição, mas com ela aprender a mirar melhor no mistério da encarnação do Verbo, em que a estética do texto conciliar, enquanto texto a ser contemplado/meditado conduz a ética cristã de descobrir nos homens de hoje, e especialmente nos pobres, o “Cristo neles” (EG, 198), simultaneamente centro de nossa contemplação e de nossa ação, no qual vamos desvendando o enigma do amor.

Se a procura de crescer na amizade com Deus e buscar a verdade como discernimento da caridade pode ser considerado um princípio permanente de reforma, não seria a teologia latino-americana, um modo de recepção dessa reforma, de partir da realidade (VER/Verdade), para discernir a partir da esperança do Evangelho (JULGAR/Contemplar) a ação mais adequada (AGIR/Caridade)? Não será os tempos de Francisco, a confirmação desse processo de recepção conciliar? A época em que o melhor vinho já pode ser servido, transubstanciado das lágrimas do poço do sofrimento latino-americano para “pôr a Igreja em movimento de saída de si mesma, de missão centrada em Jesus Cristo, de entrega aos pobres” (EG, 97).

Referências

- BALTHASAR, H. U. von. *Gloria: Una Estética Teológica*. Vol. 1. Madrid: Encuentro, 1985.
- _____. *Ensayos teológicos*. II. Sponsa Verbi. Madrid: Encuentro/ Cristiandad, 2001.
- _____. *Teologia da História*. São Paulo: Novo Século/Fonte Editorial, 2005.
- CONGAR, Y. *La «Réception» comme réalité ecclésiologique* In *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, n. 56 (1972), pp. 369-402.

_____. “Valeur et portée oecuméniques de quelques principes herméneutiques de Saint Thomas d’Aquin” In *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 57 (1973), p. 611-626.

HARNACK, G. A. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*: Vol III. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.

JAUSS, H. R. *Historia calamitatum et fortunarum mearum* In COHEN, R. *The Future of Literary Theory*. New York: Roudedge, 1989, p. 112-128.

_____. *Alterität und Modernität der mittelalterlichen Literatur: Gesammelte Aufsätze*. [s.l.]: München, 1977.

_____. *History of Art and Pragmatic History* In AMACHER, R; LANGE, V. *New Perspectives in German Literary Criticism*. Princeton: Princeton University Press, 1979, p. 432-464.

_____. *Paradigmawechsel in der Literaturwissenschaft* In *Linguistische Berichte*, vol. 1, Tübingen: Helmut Buske Verlag, 1969.

_____. *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik – Band I: Versuche im Feld der ästhetischen Erfahrung*. München: Willhelm Fink Verlag, 1977b.

_____. *Literatura como Provocação*. Lisboa: Passagens, 2003.

METZ, J. B. *La foi dans l’histoire et dans la société: Essai d’une Théologie Fondamentale Pratique*. Paris: Cerf, 1999.

RATZINGER, J. *Fé y Futuro*. Desclée de Brouwer: Bilbao, 2013.

_____. *Intervention sur l’Ecclesiologie de la Constitution “Lumen Gentium”* In *Congrès International sur la mise en Oeuvre du Concile Oecumenique Vatican II*. Roma: 2000.

ROOT, M, *verbete Recepção* In LACOSTE, J. *Dicionário Crítico de Teologia*. São Paulo: Paulinas/Edições Loyola, 2004.

RUSH, O. *The Reception of Doctrine: An Apropriation of Hans Robert Jaus’ Reception Aesthetics and Literary Hermeneutics*. Roma: Editrice PUG, 1997.

SCHWANE, J. *Histoire des Dogmes*: Tome II. Paris: Gabriel Beauchesne & Cie, 1903.

SESBOÛE, B. *O Magistério em questão*. Petrópolis: Vozes, 2004.

THEOBALD, C. *O estilo pastoral do Vaticano II e sua recepção pós-conciliar: Elaboração de uma criteriologia e alguns exemplos significativos* In *Perspectiva Teológica*, 122 (2012), p. 217-236.

_____. *Intuições do Concílio Vaticano II para a atualidade* In IHU – Instituto Humanitas UNISINOS. Disponível em <<http://www.ihu.unisinos.br/noticias/514275-intuicoes-do-concilio-vaticano-ii-para-a-atualidade>>.

_____.; SESBOÛE (dir). *A Palavra da Salvação (séculos XVIII-XX)*. Col. História dos Dogmas – Tomo 4. São Paulo: Edições Loyola, 2006.

TWAIN, M. *Extracts from Adam’s Diary and from Eve’s Diary*. Massachusetts: Applewood Books, 2000.

VAZ, H. C. L. *Escritos de Filosofia VII: Raízes da Modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

VEYNE, P. *Quando nosso mundo se tornou cristão* [312-394]. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

VILLAS BOAS, A. Entre a Teografia e a Teologia In FERREIRA, A. M. (org). *Teografias: Sentimento Religioso e Cosmovisão Literária*. Aveiro: Universidade de Aveiro, 2011, p. 267-287.

_____. A proposta de uma teopatodiceia In *Anais do 26º Congresso Internacional da SOTER*. Belo Horizonte:2013, p. 897-909.

Alex Villas Boas. Doutor em Teologia pela PUC-Rio. Professor de Teologia na PUC-São Paulo e no Instituto São Paulo de Estudos Superiores (ITESP). Editor da Teoliteraria e Coordenador do GT de Religião, Arte e Literatura da Sociedade Brasileira de Teologia e Ciências da Religião (SOTER). Trabalhos mais significativos: Teologia e Poesia (2011) e o projeto de pesquisa Teografias sobre Literatura e Religião (2011-2013) financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia de Portugal e pelo Fundo Europeu de Desenvolvimento Regional, atuando como professor-pesquisador convidado pelo Departamento de Letras da Universidade de Aveiro (Portugal).

Endereço: Av. Nazaré, 93
Ipiranga
04263-100 São Paulo — SP
e-mail: avmariano@pucsp.br.