



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

CURSO DE DOUTORAMENTO EM TEOLOGIA (2.º grau canónico)
Especialidade: Teologia Sistemática

FERNANDO SANTAMARIA COSTA MENDES

HOMENS NOVOS PARA UM MUNDO NOVO

**A força transformadora da escatologia cristã na
Constituição pastoral *Gaudium et Spes***

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor António Manuel Alves Martins

Lisboa
2011



UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA
FACULDADE DE TEOLOGIA

CURSO DE DOUTORAMENTO EM TEOLOGIA (2.º grau canónico)
Especialidade: Teologia Sistemática

FERNANDO SANTAMARIA COSTA MENDES

HOMENS NOVOS PARA UM MUNDO NOVO

**A força transformadora da escatologia cristã na
Constituição pastoral *Gaudium et Spes***

Dissertação Final
sob orientação de:
Prof. Doutor António Manuel Alves Martins

Lisboa
2011

Toda a formação está voltada para isso: formar Homens Novos, renová-los, transformá-los, fazê-los novos, fazê-los chegar «à santidade original». É para um «Mundo Novo»: novas estruturas, novo sistema de vida, nova ordem. Um mundo dentro do projeto inicial de Deus.

Monsenhor Jonas Abib

DEDICATÓRIA

In memoriam

À minha querida irmã de sangue Paula Rosana Costa Mendes que no tempo me acompanhava com a sua amizade e orações, ainda que distante geograficamente, com sua páscoa pessoal em 29 de março de 2010, continua a participar, de outro modo, na mesma Igreja e na vida de muitos. Agora por meio de uma proximidade que a comunhão dos santos e a visão escatológica misteriosamente permite, na qual o espaço e o tempo não são barreiras, mas testemunhas de que o amor já venceu a morte, ainda que permaneça a saudade e a esperança do reencontro em Deus misericordioso. Rosaninha linda, como a chamei sempre, você é ícone de muitos que me amam gratuitamente e participam da minha história seja a partir do tempo ou da eternidade!

Autor

SIGLAS E ABREVIATURAS

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis.</i>
AA	<i>Decreto Apostolicam Actuaositatem.</i>
AG	<i>Decreto Ad Gentes.</i>
cap.	<i>capítulo</i>
CD	<i>Decreto Christus Dominus.</i>
Cf.	<i>Conferir/ Confrontar</i>
cit. in	<i>citado em</i>
Conc.	<i>Concílio</i>
Const.	<i>Constituição</i>
dogm.	<i>dogmática</i>
DH	<i>Declaração Dignitatis humanae.</i>
ed.	<i>edição</i>
Enc.	<i>Encíclica</i>
et al.	<i>et alli (e outros)</i>
GE	<i>Declaração Gravissimum Educationis.</i>
GS	<i>Const. past. Gaudium et Spes.</i>
LG	<i>Const. dog. Lumen Gentium.</i>
n.	<i>númerus/ número</i>
NA	<i>Declaração Nostra aetate.</i>
nn.	<i>números</i>
OR	<i>Decreto Orientium Ecclesiarum.</i>
OT	<i>Decreto Optatam totius.</i>
past.	<i>pastoral</i>
PO	<i>Decreto Presbyterorum Ordinis.</i>
SC	<i>Const. Sacrossanctum Concílium.</i>
UR	<i>Decreto Unitatis Redintegratio.</i>
DV	<i>Const. dogm. Dei Verbum</i>

INTRODUÇÃO

No trabalho que se segue procuraremos como meta final uma identificação e sistematização teológicas da dimensão escatológica presente no último, maior e mais complexo documento do Concílio Vaticano II: A Constituição pastoral *Gaudium et Spes*. Uma orientação presente na estruturação e inter-relação dos capítulos a seguir consiste no empenho por uma interpretação da *Gaudium et Spes* de forma contextualizada. A seriedade com que procuraremos abordar, como texto fonte, um documento tão rico em temáticas doutrinárias e pastorais, para além dos imprevistos surgidos ao longo do caminho académico, validaram o tempo e energias empregadas em cada capítulo.

No primeiro capítulo o nosso intuito será a apresentação histórica e teológica do percurso progressivo que a escatologia cristã trilhou dentro da modernidade, para não sucumbir aos desequilíbrios de determinadas ideologias, mas também para se renovar e reencontrar o seu lugar próprio no universo teológico e pertinente no mundo contemporâneo. Embora o umbral da nossa tese seja composto por vários sujeitos determinantes à nossa análise, inauguraremos o capítulo reconhecendo a Pessoa do Espírito Santo como Agente Principal da renovação teológica do Concílio Vaticano II. É Ele que inspira e conduz uma articulação escatológica que pressupõe e exalta o ser humano como *capax Dei* e *capax spes* no seu mistério, como se verá.

Por isso também, na esteira do Vaticano II, a nossa tese será sensível do princípio ao fim à via antropológica, onde a vertente encarnacionista do mistério de Cristo se apresenta subjacente e complementar à dimensão escatológica. Daí a valorização da mediação humana como um componente interpretativo fundamental que se faz imprescindível no segundo capítulo, onde se procurarão contextualizar a *Gaudium et Spes* como enlace e coroamento do evento eclesial mais importante do século XX.

A participação do Beato João XXIII e do fiel Servo de Deus Paulo VI em diferentes épocas do Concílio merecerá um destaque representativo, pois o Concílio que dependeu em tudo da Divina Providência não dispensou rostos humanos concretos para se tornar um autêntico «sinal dos tempos». Quanto ao processo elaborativo da Constituição pastoral, «concebida» no ventre do espírito conciliar, daremos, no terceiro

capítulo, uma visão geral e por etapas, do esforço empreendido pelos participantes do Concílio. Este terceiro capítulo comportará um tom mais dramático e analítico, prestando a importante função de completar aquela moldura iniciada com as duas primeiras partes, as quais unidas numa dinâmica de complementariedade darão sustentabilidade à «imagem escatológica» pretendida no último capítulo. Ainda que comparativamente aos demais capítulos a bibliografia aplicada não tenha sido abundante, foi possível encontrar principalmente um suporte fiável em pesquisa e competência nos diversos autores recorridos.

De forma exemplar nos depararemos com parte dos volumes historiográficos dirigidos por Giuseppe Alberigo, as crónicas realizadas pelo teólogo Boaventura Kloppenburg e o trabalho taquigráfico por González Moralejo. Embora sejam trabalhos diferentes, têm como ponto em comum uma rica compilação de material e análise plural do Concílio Vaticano II, inclusive da Constituição pastoral *Gaudium et Spes*.

De facto, esta pouca diversidade num só capítulo possibilitou-nos, como se verá, uma linguagem e síntese que nem tinha pretensão de se tornar exaustiva e tão pouco simplista ou confusa perante um assunto complexo.

Como diferencial do quarto capítulo podemos acentuar uma maior liberdade reflexiva em relacionar sistematicamente a dimensão escatológica presente na *Gaudium et Spes* com outras importantes temáticas teológicas e pastorais. Para isto, cuidar-se-á de uma apresentação que reflita um contributo teológico e sistemático final, sem contudo transformar os passos anteriores em introduções ou adendas ao nosso último capítulo.

Portanto, *mutatis mutantis*, o percurso que propomos até chegarmos ao último capítulo, pode ser figura da própria escatologia cristã, onde a dimensão escatológica do homem, Igreja e do mundo, apontam para uma plenitude final capaz de integrar e orientar todas as realidades penúltimas ao Fim Último.

CAPÍTULO I

A RENOVAÇÃO ESCATOLÓGICA CONVERGENTE NA *GAUDIUM ET SPES*

1. O Agente por excelência

No decorrer deste trabalho serão mencionados pessoas e acontecimentos, através dos quais será possível uma contextualização e demonstração das principais características que compuseram a Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, isto qual um mosaico, ou seja, onde as pequenas partes somente encontram sentido em relação ao todo.

O princípio deste primeiro capítulo requer uma breve apresentação, do principal Agente conciliar invocado antes, durante e depois do término Concílio Vaticano II: o Espírito Santo. Um «sinal dos tempos» que marcou o princípio do século XX consistiu na Consagração do mundo à Terceira Pessoa da Santíssima Trindade, isto no século que bem pode ser considerado o século da renovação escatológica.

O Papa Leão XIII realizou esta Consagração do mundo ao Espírito Santo no dia 1 de janeiro de 1901, atendendo assim ao pedido da fundadora do Instituto das Oblatas do Espírito Santo, Madre Helena Guerra (1835-1914). O Sumo Pontífice Leão XIII chegou a receber 13 cartas com várias outras inspiradas solicitações daquela que se tornou a primeira pessoa a ser beatificada por João XXIII, isto no ano de 1959 e por ele chamada de «Apóstola do Espírito Santo dos tempos modernos».

O Papa que começou por sistematizar o pensamento social da Igreja, realizou uma Consagração ao inspirador, orientador e principal Agente do acontecimento eclesial mais significativo do século XX: o Concílio Vaticano II¹. Pode afirmar-se então que nada é coincidência, tudo é Providência, ou ainda, um autêntico «sinal dos tempos».

¹ Cf. A. SODANO, *Mensagem ao Congresso sobre «Os sinais do Espírito no século XX», realizado em Luca (Itália), no dia 28 de Setembro de 2005*: www.vatican.va (25.07.2010: 15hs); Cf. U. G. TAGNI, *Carta do Postulador ao Papa XVI, no dia 23 de julho de 2010*: www.elenaguerra.com (27.08.2010: 9hs); «Fala-se, hoje, corretamente de evolução dos dogmas, e aí, alude-se ao desenvolvimento de “todos os tesouros escondidos da sabedoria e da ciência” (Col 2,3) contidos no depósito da Revelação confiados à Igreja, que a contemplação da Igreja pode realizar sob a condução esclarecedora do Espírito Santo»: H. U. VON BALTHASAR, *Teologia da História*, Lisboa 2010, 99.

O Espírito Santo foi o garante da comunhão conciliar, onde todos os seus sujeitos, puderam cooperar para uma imagem nova da Igreja, para si mesma e em relação ao mundo contemporâneo. Sobre esta interdependência entre o Agente principal e os demais agentes conciliares, expressou-se um dos seus mais atuantes membros, o Cardeal Léon-Joseph Suenens (1904-1996), como se verá no capítulo seguinte:

Pudemos ver um exemplo impressionante na Constituição *Gaudium et Spes*, onde o Magistério, no seu escalão mais elevado, retoma por sua conta e integra num conjunto mais amplo um grande número de apelos proféticos anteriores aos grandes problemas do mundo, da família, da economia, da paz. Portanto o Espírito Santo é, ao mesmo tempo, Aquele que anima os pastores para que as decisões estejam de acordo com o Evangelho, com a vinda da Igreja e a vinda do Reino, e Aquele que os obriga a acolher todas as manifestações do Espírito. É Aquele que impede constantemente que a Igreja se considere um fim em si e que a mantém na sua referência final ao Reino que vem e ao seu único Senhor, Jesus Cristo².

Dentre os teólogos, um dos mais influentes no Concílio foi o eclesiólogo Yves Marie-Joseph Congar (1904-1995), que procurou desenvolver o nexo pneumatológico e cristológico, intitulado «o Desconhecido para além do Verbo»: este título Yves Congar retirou do pensamento balthasariano. Pretendeu, assim introduzir a operante e fundamental ação do Espírito Santo na história da salvação sem jamais contradizer a Revelação trinitária do Deus Único:

O Espírito Santo atualiza a Páscoa de Cristo tendo em vista a escatologia da criação. Atualiza também a revelação do Cristo. Empurra para frente o Evangelho no ainda não da história presente (...). Jesus instituiu uma Eucaristia, pronunciou um Evangelho. O Espírito os atualiza no inédito da história do mundo, une o primeiro Adão, abundante e inventor, com o Adão escatológico, Omega do mundo que é também seu Alfa, Omega e Alfa da Igreja. O Espírito realiza tudo isto enquanto na verdade daquele que se limita a recordar (Jo 14,26) e recebe o que é de Cristo (16,14) e na liberdade daquele que sopra aonde quer (3,8). O Espírito, o temos visto, é «cofundador». Assim em certo sentido, Deus nos tem dito e dado tudo em Cristo e, todavia, tem algo novo, verdadeiramente sucede algo na história. Mas o Espírito é Espírito de Jesus Cristo. Limita-se a realizar a obra de Jesus Cristo. Não existe uma era do Paráclito distinta a de Jesus Cristo, como imaginou Joaquim de Fiore, traduzindo mal o sentimento original e justo de que a história está aberta à esperança e à novidade³.

Deve considerar-se que embora o mistério do Deus Uno e Trino não esteve na pauta conciliar do Concílio Vaticano II, contudo não deixou de iluminar principalmente a compreensão do mistério da Igreja e discretamente o corpo textual do Concílio, conforme bem recordou Marcos Salvati:

A experiência que estamos vivendo na teologia trinitária é o resultado de diferentes fatores, entre os que sobressaem o Concílio Ecuménico Vaticano II. Se por um lado, o Concílio foi meta do

² L-J SUENENS, *Movimento carismático. Um novo Pentecostes*, São Paulo 1996, 23-24.

³ Y. M.-J. CONGAR, *El Espíritu Santo*, Barcelona 1991, 242.

trabalho de renovação teológica levado a cabo ao longo da primeira metade do século XX, por outro lado, o mesmo Concílio tem significado um ponto de partida para um trabalho verdadeiramente fecundo, considerando os capítulos mais importantes do pensamento crente. Sobretudo, o Vaticano II tem urgido e motivado a adoção de novas perspectivas na sistematização do discurso teológico; ditas perspectivas tem manifestado sua extraordinária potencialidade em modo imediato. Neste horizonte podemos enquadrar também a importante atenção à temática eclesiológica, que tem tido lugar durante os anos 60, e que representa um dos fatores determinantes para recuperar o discurso trinitário ou o que é chamado a «revolução copernicana» da teologia do século XX (...). Se bem é substancialmente verdadeiro que o Vaticano II não tem ao centro de seus próprios interesses o tema trinitário⁴.

Quanto à estreita relação do Vaticano II e a pneumatologia, o Papa João XXIII também conseguiu ser um profeta, pois quanto a temática de um «novo Pentecostes», esta chegou a ser mencionada ainda antes mesmo da inauguração do Vaticano II, a ponto de se tornar um dos marcos da oração papal. O Papa Bom suplicava e convidou toda a Igreja a pedir que se renovasse com o Concílio Vaticano II os prodígios de um renovado Pentecoste⁵. O historiador Giuseppe Alberigo, fez questão de acentuar no contributo de João XXIII esta consciência eclesiológica e pneumatológica do Papa que deseja uma renovação para a Igreja inserida na história e partilhável com o mundo:

Roncalli estava bem consciente do alcance teológico e histórico de Pentecostes e o fato de se pedir sua repetição era forma precisa e inequívoca de frisar, em linguagem tipicamente cristã, a eclesialidade da atual conjuntura histórica, as perspectivas extraordinárias que ela abria e a necessidade de a Igreja enfrentá-la renovando-se em grande profundidade, a fim de poder se apresentar ao mundo e apontar aos homens a mensagem evangélica com a força e imediatez ocorridas no Pentecostes das origens. A lembrança de Pentecostes punha em primeiro plano a ação do Espírito e não a do Papa ou da Igreja, como já o fora para os apóstolos e os discípulos que se viram como objeto da ação poderosa e envolvente do Espírito⁶.

Uma súplica de tal forma atendida pela Santíssima Trindade que o eclesiólogo Yves Congar pôde percorrer as intervenções próprias dos trabalhos conciliares e os seus documentos do Vaticano II, a fim de identificar elementos pneumatológicos. Esta verdadeira pneumatologia conciliar, ainda que não respondesse sistematicamente e nem suficientemente às sugestões pneumatológicas dos observadores ortodoxos e protestantes, bastou para expressar uma eclesiologia pneumatológica própria do Vaticano II⁷.

Em relação aos objetivos do presente trabalho convém destacar da pneumatologia

⁴ M. SALVATI, «Desarrollos de la teología trinitaria. De la *Lumen gentium* a nuestros días», in SEMANAS DE ESTUDIOS TRINITÁRIO, *Trinidad y comunión. A los cuarenta años de la Lumen gentium*, Salamanca 2008, 47.

⁵ Cf. G. ALBERIGO, «O anúncio do Concílio. Das seguranças das trincheiras ao fascínio da busca», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concílio Vaticano II*, I, Petrópolis 1996, 57.

⁶ G. ALBERIGO, «O anúncio do Concílio. Das seguranças das trincheiras ao fascínio da busca», 57-58.

⁷ Cf. Y. M.-J. CONGAR, *El Espíritu Santo*, 195-200.

conciliar estudada por Yves Congar, aquilo que diz respeito também à escatologia e à Constituição pastoral:

Se a plenitude que deve recapitular-se em Cristo se prepara materialmente na história, temos que dizer que o Espírito Santo atua nesta. Em numerosas ocasiões, o Concílio evoca o Espírito do Senhor «o qual enche o universo» (PO 22, § 3; GS 11, § 1), que «dirige o curso dos tempos e nova a face da terra com admirável providência, está presente a esta evolução» (GS 26 § 4), que move o coração dos homens em direção a Deus (Cf. GS 41, § 1). Finalmente faz do cristão uma nova criatura (Cf. GS 22 § 4; 37 § 4)⁸.

Esta real presença do Espírito Santo no espírito e letra do Concílio Vaticano II extrapolou o período conciliar, principalmente quanto a um necessário avanço da teologia e pneumatologia, que se desenvolverá plenamente consoante a sua vivência eclesial⁹. Por isso, o teólogo Yves Congar na conclusão da sua reflexão sobre a relação do Espírito Santo e a economia cristã, achou por bem recordar as palavras do Papa Paulo VI em audiência geral datada de 1973: «Nesta área, a teoria dependerá amplamente da praxis. Assim Paulo VI, que depois de chegar ao término o Concílio inaugurado por João XXIII repetiu o desejo de um novo Pentecostes, pôde dizer: “Em cristologia, e especialmente na eclesiologia do Concílio, deve suceder um estudo novo e um culto novo sobre o Espírito Santo justamente como complemento que não deve faltar ao ensinamento do Concílio”»¹⁰.

Mais tarde, o Beato João Paulo II escreveu a Carta Apostólica *Tertio Millennio Adveniente*, referindo-se àquele ano (1998) dedicado à Pessoa do Espírito. Neste ensinamento pontifício, o Papa fez ecoar na sua Carta Encíclica o protagonismo do Espírito Santo na Igreja e no mundo, incluindo a dimensão escatológica:

Entra, pois, nos compromissos primários da preparação para o Jubileu a *redescoberta da presença e ação do Espírito* (...). O Espírito é também, na nossa época, o *agente principal da nova evangelização*. Será, por isso, importante redescobrir o Espírito como Aquele que constrói o Reino de Deus no curso da história e prepara a sua plena manifestação em Jesus Cristo, animando os homens no mais íntimo deles mesmos e fazendo germinar dentro da existência humana os germens da salvação definitiva que acontecerá no fim dos tempos. Nesta *perspectiva escatológica*, os crentes serão chamados a redescobrir a virtude teologal *da esperança*, de que tiveram «conhecimento pela palavra da verdade, o Evangelho» (Col 1, 5). A atitude fundamental da esperança, por um lado impele o cristão a não perder de vista a meta final que dá sentido e valor à sua existência inteira, e por outro oferece-lhe motivações sólidas e profundas para o empenhamento quotidiano na transformação da realidade a fim de a tornar conforme ao projecto de Deus¹¹.

⁸ Y. M.-J. CONGAR, *El Espíritu Santo*, 200.

⁹ Cf. Y. M.-J. CONGAR, *El Espíritu Santo*, 201.

¹⁰ Y. M.-J. CONGAR, *El Espíritu Santo*, 201.

¹¹ JOAO PAULO II, Carta Apost. *Tertio Millennio Adveniente*, nn. 45-46, Cidade do Vaticano

Cabe também à guisa de introdução ao nexó intrínseco entre a ação do Espírito e a esperança cristã, aquela densa reflexão pneumatológica e escatológica de Yves Congar, portadora de uma fundamentação bíblica, antropológica e cristológica:

Os tempos escatológicos foram inaugurados pela doação do Espírito, consequência da exaltação de Jesus (At 2,33); tem que chegar até a salvação total, até o reino. O Espírito consoma, fornece a perfeição onde poderá repousar um ser. Esta criação não se reduzirá às pessoas; dela passará à natureza, do homem ao cosmos: (cf. Rom 8, 1-25). O Espírito será – já o é, em penhor - o agente desta consumação da criação em Deus, mediante uma nova criação cujas primícias são a ressurreição-glorificação de Jesus Cristo, *eskatos Adão* (cf. 1Cor 15,20-28 e 42-50)¹².

Por fim, um testemunho eloquente ainda a acrescentar sobre a dimensão pneumatológica no Vaticano II foi deixado pelos próprios Padres conciliares como quis registrar o teólogo conciliar Bernhard Häring (1912-1998), isto sem “casuísmos”. Ao desenvolver o tema «o verdadeiro protagonista: o Espírito Santo», numa das suas análises sobre o Concílio, este renomado moralista alemão, pode dar a conhecer a forma celebrativa com que os Padres exprimiram a aspiração e oração quanto à participação do Sujeito conciliar:

As congregações conciliares em São Pedro começavam, quase todos os dias, pela celebração comunitária da Missa do Espírito Santo. Os Padres sabem que as duas regras fundamentais do Concílio são estas: fidelidade à palavra de Deus, expressa pela entronização do Evangelho, e docilidade absoluta à Ação do Espírito Santo. A viva tomada de consciência de que o Concílio deve tudo ao Espírito e tudo d'Ele espera, torna-se manifesta pelo simples fato que os Padres receberam sete formulários diferentes da Missão do Espírito Santo para a celebrar muitas vezes durante toda a quarta sessão. No início do Concílio, alguns, referindo-se a certos esquemas de carácter legislativo propostos por uma comissão preparatória, puderam dizer que o Espírito Santo parecia na verdade o grande desconhecido e o Deus ausente. Hoje, porém, as coisas estão manifestamente mudadas¹³.

1994, 56-57; «É a esperança escatológica, a esperança da realização definitiva em Deus, a esperança do Reino eterno, que se realiza pela participação na vida trinitária. O Espírito Santo, concedido aos apóstolos como Consolador, é o guarda e o animador desta esperança no coração da Igreja. Na perspectiva do terceiro Milénio depois de Cristo quando “o Espírito e a Esposa dizem ao senhor Jesus: Vem!”, esta sua oração, como sempre, reveste-se de denso alcance escatológico, destinado a dar também plenitude de sentido à celebração do grande Jubileu»: JOAO PAULO II, Carta Enc. *Dominum et Vivicantem*, n. 66, São Paulo 1986, 117.

¹² Y. M.-J. CONGAR, *El Espírito Santo*, 578.

¹³ B. HÄRING, *O Concílio começa agora*, Camarate 1966, 69-70; Cf. A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem. Doutrina Escatológica do Concílio Vaticano II*, Porto 1987, 124-125.

2. O Espírito sopra onde quer, em prol do humano

Antes de se dar a conhecer um panorama geral da esperança ao longo dos tempos, convém partir daquilo que o ser humano possui na sua essência como capacidade de esperar e predisposição para a esperança escatológica, a qual é dom sobrenatural. Por isso pode afirmar-se que a escatologia renovada tomou como princípio e fundamento a esperança antropológica, ou ainda, o homem que existencialmente espera, como um ser de esperança. Sobre esta capacidade fundamental do humano, muito se deve ao filósofo marxista Ernst Bloch (1885-1977), segundo o qual a esperança tem poder de libertar o homem tanto do quietismo como do nihilismo.

Na filosofia blochiana esperar equivale a viver, pois como a esperança é constitutiva do humano abrange dinamicamente a liberdade, possibilitando o dar respostas ativas, inconformistas, revolucionárias, críticas, criativas, transformadoras e utópicas. Este modo de encarar a esperança não aliena o ser humano frente aos seus limites e frustrações, mas leva-o a fixar os olhos no futuro, numa procura de plenitude.

O diferencial cristão deste último ponto abordado acima foi expresso pelo teólogo Juan Alfaro (1914-1992), quando ressalta a transcendência como elemento essencialmente humano, pois impulsiona e direciona o homem para um futuro pleno e possível no meta-histórico. Analisando o contributo blochiano, Alfaro reconhece a necessidade de sua cristianização, a qual foi realizada por Jürgen Moltmann em termos de um paralelo judaico-cristão na sua célebre obra *Teologia da Esperança*, a qual será retomada posteriormente¹⁴. Também houve outro mérito do filósofo da esperança em trazer à luz uma *docta spes*, ao superar criticar a herança marxista no âmbito filosófico, como expôs J. Alfaro: «Bloch parte da persuasão de que depois de Marx, a filosofia não pode ser somente um saber acerca das dimensões subjetivas e objetivas da esperança, como abertura permanente para o futuro. A questão filosófica por excelência é a do porvir, que a humanidade deseja e busca: eis a vivência humana primária, incessante e

¹⁴ «Encontrei as categorias filosóficas mais importantes para essa teologia orientada para o futuro, na filosofia messiânica do (suposto) neomarxista Ernst Bloch. Descobri os primeiros volumes de seu *Princípio esperança* em 1958/1959, li a edição alemã oriental durante um período de férias na Suíça em 1960 e fiquei tão fascinado por ele que nem me dei conta da beleza das montanhas suíças – para grande desapontamento da minha esposa. Por que a teologia cristã deixou escapar e permitiu que lhe tirassem a esperança, que original e intrinsecamente é o seu tema mais singular? Essa foi minha primeira impressão. Mas em seguida, perguntei-me de forma autocrítica: por onde anda hoje o espírito ativo, cristão-primitivo, da esperança? Eu não queria imitar o *Princípio esperança* de Ernest Bloch. Tampouco, era minha intenção “batizá-lo”, como suspeitou Karl Barth naquela vez em Basiléia. O que eu queria era uma ação paralela na teologia baseada nos pressupostos teológicos de judeus e cristão»: J. MOLTSMANN, *Teologia da esperança*, São Paulo 2005, 20-21.

indestrutível. A des-esperança (Hoffnungslosigkeit) seria para o homem o absolutamente insuportável»¹⁵.

Quanto ao modo de perceber a relação do homem com o mundo na esperança blochiana, a qual interessa para este nosso trabalho, assim assinalou muito sinteticamente o teólogo Tamayo Acosta: «Bloch sublinha a correspondência entre “o todavia não consciente” no ser humano e “o ainda não real” no mundo»¹⁶.

Contudo convém considerar um desvirtuamento da revelação bíblica por parte de E. Bloch como identificou o teólogo Ruiz de la Peña, ao analisar os ideais utópicos em paralelo com a escatologia cristã:

Têm utopias que se inclinam resolutamente pela apelação ao um fim/término da história; o projeto-esperança de Bloch é o melhor exemplo, com sua aposta por um *Novum Ultimum* que interrompe o processo e que serão abolidos juntos com a processualidade, os índices de caducidade que o próprio processo segregava para autoalimentar-se. O *processus in infinitum*, a roda girando no vazio, parece ao autor do *O princípio da esperança* uma visão secularizada do inferno (...). Bloch confessa ter tomado a ideia do término da escatologia bíblica. Porém nesta o término existe porque existe Deus: Deus como princípio e, portanto, como fim, no duplo sentido antes indicado (finalidade e término)¹⁷

Embora o legado blochiano seja passível de críticas, como foi exemplificado acima, contudo não deve dirimir o seu vasto contributo por isso, pois demonstrou, por exemplo, a capacidade e a utilidade do sonho humano, a ponto de recuperar o valor da utopia humana, unindo o idealismo ao realismo, em favor de uma utopia concreta e dinâmica. Na sua principal obra filosófica e mais conhecida, *Princípio da esperança*, - a qual o consagrou como o filósofo da esperança - discorreu sobre a matriz humana da esperança e a esperança como própria do humano. Neste sentido, o teólogo Tamayo Acosta ressaltou o quanto muitos foram ajudados, inclusive marxistas e teólogos cristãos, a repensarem o lugar da esperança no constitutivo pessoal e comunitário. Nesta matéria, o teólogo católico não deixou de apontar para o contributo protestante, na pessoa do J. Montmann, em que incluiu na reflexão teológica o reflexo da filosofia da esperança na conceção da história e do mundo, a partir de uma possível antropologia teológica¹⁸.

¹⁵ J. ALFARO, «Esperanza marxista y esperanza cristiana», in J. L. PINILLOS, et al., *Antropología y Teología*, Madrid 1978, 87-89.

¹⁶ J-J. TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, Estella 1993, 20.

¹⁷ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, Madrid 2007, 18.

¹⁸ Cf. J-J. TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, 20-31.

3. O desmoronar das esperanças modernas

A pertinente temática da esperança adentrou no novo milénio, mas sem perder as raízes históricas do desmoronar das escatologias seculares, as quais tiveram o seu auge na primeira metade do século XX. Foram vários os autores e autoridades eclesiais que discorreram sobre esta temática relevante para a compreensão da retomada da esperança cristã. Do mais recente documento pontifício sobre a esperança cristã dirigido «aos Bispos, aos Presbíteros e as Diáconos, às pessoas Consagradas e a todos os fiéis leigos», até uma gama de teólogos contemporâneos, tendo selecionado alguns para este trabalho, pretender-se-á um pertinente entrelaçar de dados teológicos e históricos.

Dentro deste contexto de reconstrução plural em torno da temática da esperança natural e sobrenatural que o Papa Bento XVI eleito em 2005, no terceiro ano do exercício do ministério petrino, através da Carta Encíclica *Salvos na esperança*. Este documento referencial também para os objetivos deste trabalho não deixou de apresentar uma fenomenologia histórica que bem esclarece os «dragões» que a esperança cristã teve de enfrentar para então ressurgir das cinzas ou do pó da «terra» teológica e doutrinal.

Sinteticamente Bento XVI não esconde nomes, como o do filósofo Francis Bacon (1561-1626), para além de importantes acontecimentos que marcaram a época, como o da descoberta da América e o desenvolvimento da técnica e ciência.

Quanto ao filósofo Bacon, este exerceu uma grande influência filosófica, a qual defendia ser possível uma forma de desenvolvimento humano que supera com a ciência e a prática, todas as consequências deixadas pelo pecado original no homem e no mundo. Assim, pela ciência, pelo progresso e pela técnica, a vitória sobre a natureza estava garantida, enquanto a Revelação deveria ficar restrita ao âmbito do privado e do extraterrestre (ultraterrestre).

Segundo Bento XVI, a ideologia do progresso centrou-se e cultivou mais e mais os conceitos de liberdade e razão, tornando-se assim o mentor principal que se aliava a uma perspectiva política. Esta posição acabou por contribuir não somente nas construções de aviões e submarinos, mas sobretudo para sobrevoar o verdadeiro objeto da fé e da esperança cristã, para assim mergulhar num reino, onde Deus e o

transcendente não possuem espaço¹⁹. O Papa Bento XVI não deixou de demonstrar a linha que cresceria até à sua deceção, como se verá mais à frente: «Agora chama-se fé no progresso. Com efeito, para Bacon, resulta claro que os descobrimentos e as recentes invenções são apenas um começo e que, graças à sinergia entre ciência e prática, seguir-se-ão descobertas completamente novas, surgirá um mundo totalmente novo, o reino do homem»²⁰.

Na tentativa de fornecer um itinerário da esperança do secularismo e do iluminismo, o doutor em filosofia e teologia Bruno Forte procurou identificar os passos ideológicos da «razão adulta», onde toda a realidade penúltima foi substituída pela última. Assim desenvolveu-se uma «escatologia modernista», onde aconteceu uma completa adequação entre o sujeito e objeto e, por isso, uma compreensão completa da realidade presente e futura, a ponto de não haver nenhum sentido para a esperança.

O italiano B. Forte explana ainda que existiram nomes e acontecimentos históricos a comporem a mentalidade do modernismo, a incluir René Descartes (1596-1650), a Revolução Francesa (1789-1799), a culminar em Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), com seu contributo dialético e antropológico²¹. Sobre este último afirmou o teólogo napolitano:

Poderia dizer-se que o pensamento de Hegel é desde qualquer ponto de vista que o consideremos uma antropologia: uma antropologia total. Mas o protagonismo da subjetividade tem chegado a ser um abraço absoluto da realidade. Jamais o homem – considerado em sua razão como expressão adequada da totalidade do real – tem sido tão celebrado em sua grandeza. A antropologia hegeliana é o triunfo báquico da totalidade da identidade do sujeito, da vida do eu captado como fenomenologia do processo total do espírito, em todas as suas dimensões e níveis (...). A esquerda hegeliana captará nesta exaltação do homem o processo do devir total da realidade, o fundamento especulativo da dialética com que lerá materialisticamente a história (...). Por conseguinte, o mérito de Hegel haveria consistido em ter posto totalmente o devir na mente e nas mãos do homem, libertando o sujeito histórico de toda hipoteca transcendente e responsabilizando-o até ao fundo como único artífice de seu destino²².

Houve tal primazia do sujeito pensante que tudo deveria submeter-se à razão, tornando-se esta a medida e fundamento de todas as coisas, a fim de que o espírito fosse emancipado e o homem ocupasse o seu lugar único no protagonismo da

¹⁹ Cf. BENTO XVI, Carta Enc. *Spe Salvi*, nn. 16-18, São Paulo 2007, 29-30.

²⁰ BENTO XVI, Carta Enc. *Spe Salvi*, n. 17, 30.

²¹ Cf. B. FORTE, *Teologia da história. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*, São Paulo 1995, 299-302.

²² B. FORTE, *La eternidad en el tiempo*, Salamanca 2000, 19-20.

imparável evolução histórica. Assim percebe-se que neste contexto do «século das Luzes», no sistema hegeliano a razão foi exaltada ao máximo, e a obra de G. Hegel quis provar uma mútua mediação entre o sujeito e o objeto. O modernismo promovido pelo triunfo do pensamento solar, ou seja, a clareza e a evidência acima de tudo, não deixava espaço para o advento de qualquer surpresa a temer, isto porque havia uma autêntica vitória do presente perante o passado e o futuro; professava-se uma segurança total na razão humana.

Esta absolutização do ato racional passou por uma fenomenologia do espírito também absoluta, onde o que contava era uma evolução que considerava o positivo e o negativo como realidades complementares, e simplesmente pertencentes a diferentes fases²³. Esta mentalidade alastrou-se a partir da Europa e abriu campo para o marxismo, atingindo vidas concretas como a de Karol Wojtyła, que não perdeu oportunidade enquanto Papa de demonstrar numa entrevista dada, a nascente de uma ideologia maléfica, a qual reage às fontes de água límpida:

Quando foi publicada a Encíclica sobre o Espírito Santo, alguns ambientes no Ocidente reagiram negativamente, e de forma bastante enérgica. Donde provinha tal reação? Das mesma fontes, donde, mais de duzentos anos antes, tinha brotado o chamado iluminismo europeu – especialmente o iluminismo francês, mas sem excluir o inglês, o alemão, o espanhol e o italiano; no caso da Polónia, o iluminismo percorria uma estrada à parte (...). Para ilustrar melhor este fenómeno, é preciso remontar ao período anterior ao iluminismo, sobretudo à revolução operada no pensamento filosófico por Descartes. Aquele seu «*cogito, ergo sum* - penso, logo existo», desencadeou uma reviravolta no momento de fazer filosofia: no período pré-cartesiano, a filosofia – e por conseguinte o *cogito* ou, melhor, o *cognosco* – estava subordinada ao *esse*, que era visto como primordial. Diversamente, aos olhos de Descartes o *esse* aparecia secundário, enquanto considerava primordial o *cogito*; deste modo realizava-se não só uma mudança de direção no filosofar, mas decididamente abandonava-se o que tinha sido até então a filosofia e, mais concretamente, a filosofia de São Tomás de Aquino: a filosofia do *esse*²⁴.

Assim, a herança hegeliana, como ponto mais alto do idealismo alemão, fez da razão pura a única protagonista da história, a ponto do processo dialético sintetizar o ideal e o real, o positivo e o negativo, em prol de uma ambição de totalidade. No mesmo século XVIII da ascensão de uma racionalidade sem razões que verdadeiramente servem o ser humano integral ocorreu a Revolução Francesa e paradoxalmente o fechamento ao novo. Por isso, esta Revolução em nome da liberdade,

²³ Cf. B. FORTE, *Teologia da história*, 299-302; ID., *Raiz de la esperanza*, Salamanca 1996, 469-481.

²⁴ JOÃO PAULO II, *Memória e identidade. Colóquios na transição do milénio*, Lisboa 2005, 18-19.

fraternidade e igualdade degenerou-se em pouco tempo em violências e intolerâncias de toda a sorte, para além de um tédio generalizado e insuportável²⁵.

Outro pano de fundo histórico a considerar foi a necessária mudança de perspectiva que abrangeram os finais do século XIX até os princípios do XX, iniciadas também na Europa. As suas percussões não encontraram fronteiras, pois as consequências foram mundiais, filosóficas, teológicas e nas consciências, como assinalou o teólogo Joseph Ratzinger em seu manual de *Escatologia* findado em 1976, mas referencial pela forma e perenidade do contributo:

Esta consciência de destruição recebeu uma primeira confirmação trágica com a primeira guerra mundial e foi se esgotando e perfurando pouco a pouco a teologia liberal que então dominava, fazendo que se desmoronasse seu cristianismo cultural pleno de otimismo. Então a teologia passou ao existencialismo, filosofia da disponibilidade, da decisão, apresentando-se, ao mesmo tempo, como explicação filosófica do que, em definitivo, queria dizer a mensagem de Jesus sobre o final. Entretanto tem alcançado à teologia uma segunda corrente mais forte e de um realismo muito maior: o marxismo. Em sua entranha se encontra algo da força primitiva do messianismo veterotestamentário, por suposto que orientado agora para o antiteísmo²⁶.

Passados mais de trinta anos, o agora Papa Bento XVI continua a alertar para este contexto filosófico, teológico e político que afetou a conceção cristã da esperança. Por isso, na sua Encíclica dedicada à esperança menciona estes dois nomes imbricados na passagem de uma revolução burguesa de 1789 para a revolução proletária: Frederico Engels (1820- 1895) e o seu companheiro Karl Heinrich Marx (1818-1883). A inspiração passou pelo pensamento de Emmanuel Kant (1724-1804), pois pretendeu demonstrar primeiramente em seus escritos que seria preciso a passagem de uma fé eclesial para uma fé religiosa, sem a qual não haveria um Reino de Deus aproximado. Numa segunda etapa literária Kant viria expressar-se favorável ao cristianismo²⁷.

Esta crise da esperança com respaldo filosófico permite a identificação de obras basilares, as quais o Papa Bento XVI fez questão de citar, para melhor ilustrar o pensamento moderno centrado em ideais-chaves da razão e liberdade segundo Kant: «Em 1792, escreve a obra *Der Sieg des guten Prinzips über das böse und die Gründung eines Reichs Gottes auf Erden* (A vitória do princípio bom sobre o princípio mau e a constituição de um reino de Deus sobre a terra) (...) em 1795, no livro *Das Ende aller*

²⁵ Cf. B. FORTE, *Teologia da história.*, 302-303

²⁶ J. RATZINGER, *Escatologia*, Barcelona 2007, 26.

²⁷ Cf. BENTO XVI, Carta Enc. *Spe Salvi*, nn. 19-20, 32-32.

Dinge (O fim de todas as coisas), aparece uma imagem diferente. Agora, Kant considera a possibilidade, ao lado do fim natural de todas as coisas, se verifique também um fim contrário à natureza, perverso»²⁸.

Com o desmoronamento deste projeto «perfeito», onde a ideologia pretendeu transformar o homem e o mundo, a partir da ascensão e exaltação da «razão pura» e seus derivados conceitos, frutificou também a ambição pela totalidade. Afirmou o teólogo António Martins, que, principalmente no século XX, acabou por gerar uma perda brutal de sentido e sobretudo a anulação do fator futuro, pois estas utopias e seus respetivos regimes, como os socialismos e igualitarismos, puderam conhecer neste século a sua elevação, triunfo e fracasso:

A praxis utópica e revolucionária dá lugar a sociedade burocratizadas, assentes em ideologias legitimadoras da perseguição de toda a diferença e oposição. De humanismos profeticamente proclamados, as utopias concretizadas degradaram-se em anti-humanismo. Por outro lado, a proclamação da confiança no progresso científico e tecnológico vê-se, na realidade, confrontada com a sua própria falência. As duas guerras mundiais, os sucessivos desastres ecológicos, o aumento gritante das injustiças, revelam, afinal, os limites e as fragilidades da própria racionalidade humana. Esta descobre-se débil, sem força intrínseca para construir projetos utópicos totalizantes²⁹.

4. O soerguimento da esperança escatológica

O que esperar da esperança escatológica soterrada sob críticas fundadas ou não, debaixo de tantos entulhos próprios, ou exilada num mundo que influência alguma exerce no tempo? O teólogo Olegário Gonzalez de Cardedal que deu a conhecer sinteticamente a atribulada peregrinação desértica da esperança escatológica, assim se expressou:

²⁸ BENTO XVI, Carta Enc. *Spe Salvi*, n. 19, 31.

²⁹ A. MARTINS, «Cristo, o “tópico” do utópico. Utopia e escatologia», *Communio* 2 (2007), Lisboa, 158. Já o Papa Bento XVI ao considerar a derrocada do marxismo não deixou de demonstrar na Encíclica da esperança o ponto nevrálgico que acompanhou sua aparente vitória feita de um paradoxo, onde se conquista um reino sem Deus, mas também sem o homem real: «Marx não falhou só ao deixar de idealizar os ordenamentos necessários para o mundo novo; com efeito, já não haveria mais necessidade deles. O fato de não dizer nada sobre isso é lógica consequência da sua perspectiva. O seu erro situa-se numa profundidade maior. Ele esqueceu que o homem permanece sempre homem. Esqueceu o homem e a sua liberdade. Esqueceu que a liberdade permanece sempre liberdade, inclusive para o mal. Pensava que, uma vez colocada em ordem a economia, tudo se arranjará. O seu verdadeiro erro é o materialismo: de fato, o homem não é só o produto de condições económicas nem se pode curá-lo apenas do exterior criando condições económicas favoráveis»: BENTO XVI, Carta Enc. *Spe Salvi*, n. 21, 33.

Depois das duas guerras mundiais, depois da demolição dos ideais conexos com o marxismo e do descrédito de todos os socialismos politicamente realizados (...), depois das crises dos tecnicismos e capitalismo; depois da suspeita contra todos os absolutos e entre eles contra todos os monoteísmos, hoje estamos diante da sagrada tarefa de «refundar a esperança». As crises de muitos ideais modernos por absolutizações autodivinizadoras frente a Deus e frente ao homem pessoal, não podem levar-nos ao desencanto com o mundo, à renúncia da glória do homem à desesperança ante o futuro. Esta refundação não pode nem ignorar nem desprezar, nem absolutizar a história anterior³⁰.

Realmente, a esperança popularmente considerada a última a morrer, por longo tempo não recebeu a mesma confiança no âmbito teológico-doutrinal. Nos estudos tradicionais a escatologia chegou a ocupar o último lugar dentre os tratados teológicos e isto acontecia não pelo fato do âmbito da escatologia ser a «doutrina das coisas última».

Felizmente houve uma reação generalizada no seio cristão, constatável no meio católico, como recordou o teólogo Joseph Ratzinger, ao citar um dos grandes expoentes da renovação escatológica: «Durante séculos tem estado dormindo o sono dos justos. Ultimamente, e como consequência das crises históricas de nossa época, tem passado a ocupar o centro do pensamento teológico. Há uns 20 anos que Hans Urs von Balthasar a qualificou de “frente metereológica” na teologia da nossa época (Balthasar I 404). Hoje aparece com a senhora de todo o especto teológico»³¹.

Como se verá mais detalhadamente a seguir, a providencial retomada deu-se a partir dos teólogos não católicos, que aqui serão identificados pelo termo limite: protestantes. Embora num sentido a fugir da complexa Reforma Protestante, pode-se dizer que graças a um teológico e sistemático «protesto» do teólogo não católico Jürgen Moltmann, a temática escatológica surgiu como um novo ponto de comunhão entre os cristãos:

Por muito tempo, a escatologia era «doutrina das últimas coisas», ou «a doutrina do *eschaton*». A compreensão da expressão «últimas coisas» englobava eventos, sobre o mundo, a história e a humanidade, que irromperiam no fim dos tempos. Entre esses acontecimentos estava a volta de Cristo em glória, o juízo universal e a consumação do reino, a ressurreição universal dos mortos e a nova criação de todas as coisas. Esses acontecimentos finais irromperiam de fora da história para dentro dela e poriam fim à história universal, na qual tudo se move e se agita. Mas, como esses acontecimentos foram adiados até o «último dia», eles, no decorrer da história, perderam sua significação orientadora, animadora e crítica para os tempos vividos antes do fim. Dessa forma, as doutrinas sobre o fim último vegetavam esterilmente nas últimas páginas da dogmática cristã. Eram como que um apêndice meio solto, que definhava em sua insignificância apócrifa. Não tinham nenhuma relação com os ensinamentos sobre a cruz e a ressurreição, a exaltação e o senhorio de Cristo, nem eram consequências necessárias delas³².

³⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Raiz de la esperanza*, 481.

³¹ J. RATZINGER, *Escatologia*, 24.

³² J. MOTMANN, *Teologia da Esperança*, 29.

A esperança como portadora de uma força extraordinária de «ressurreição», foi retomada por protestantes e católicos pode iluminar os homens e o mundo, inclusive o Concílio Vaticano II³³.

5. A reação protestante

A retomada e ascensão da escatologia cristã pode ser conhecida por diversos ângulos, devido à sua tradição e novidade perene as quais se complementam, segundo o teólogo Bruno Forte³⁴. Um contributo que pode ser descrito em três fases surpreendentes, e tendo como período de raiz o séc. XIX, a partir do qual teólogos protestantes procuraram reagir ao racionalismo moderno, reação que teve repercussão não tardia no meio católico, como bem exemplificou H. U. von Balthasar: «Enquanto para o liberalismo do século XIX era possível aplicar o dito de Troeltsch: “O escritório escatológico em geral está fechado”, desde o início deste século [XX], pelo contrário, ele está fazendo horas extra»³⁵. Assim este processo pôde proporcionar uma autêntica renovação escatológica, com influência preponderante na renovação teológica já em curso no meio cristão, a envolver católicos, protestantes e ortodoxos³⁶.

Quanto à primeira fase da retomada escatológica, sinteticamente apresentada por B. Forte, iniciou-se sob a égide da chamada «escatologia consequente», que reagiu a uma teologia «aburguesada». Esta teologia liberal encantou pelos ditames do modernismo a ponto de reduzir a religião a uma mera dimensão do espírito restrita a um ideal moral, como afirmava um dos seus expoentes: Albrecht Ritschl (1822-1889). Assim a «escatologia consequente» de Johannes Weiss (1863-1914) interpretou o *eschaton* como uma realidade presa ao ultraterreno (extraterreno) de forma a ser incapaz de influenciar a conquista da história e transformação do mundo. Um Reino de Deus que se tornou por isso opaco, diluído e somente apocalíptico, enquanto Cristo embora tenha intervindo grandemente na história, na visão de Albert Schweitzer (1875-1965), não deixou de passar como um derrotado e iludido³⁷.

Também o protestante de Jürgen Moltmann reforça a crítica a J. Weiss, para quem

³³ Cf. J. MOTMANN, *Teologia da Esperança*, 21-22.

³⁴ Cf. B. FORTE, *Teologia da história*, 305.

³⁵ H.U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Brescia 1967,31, cit. in B. FORTE, *Teologia da história*, 305, n. 12.

³⁶ Cf. B. MONDIN, *As teologias do nosso tempo*, São Paulo 1977, 6-7.

³⁷ Cf. B. FORTE, *Teologia da história*, 306-307; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 94-95.

o Reino de Deus era uma realidade totalmente supramundana (está fora do mundo), pois o sentido original do Reino para Jesus seria somente apocalíptico e escatológico, sem qualquer relação com conteúdos éticos e religiosos³⁸. Os outros contemporâneos apresentaram a dimensão escatológica com deficiências e desequilíbrios tais, que nem os laços familiares conseguiram salvaguardar:

Esta afirmação [O reino de Deus na concepção de Jesus é uma realidade simplesmente supramundana, que está em oposição total a este mundo] constitui uma antítese completa à mensagem de Jesus delineada pelo sogro desse estudioso, Albrecht Ritschl. Mas será «supramundano» a mesma coisa que «escatológico»? Jesus aparece agora não mais como o mestre da moral do sermão do monte; e com sua mensagem escatológica transforma-se em visionário apocalíptico (...). Por esta razão, Johannes Weiss, depois dessa rápida incursão na terra de ninguém da escatologia, logo retorna à imagem de Jesus do liberalismo. O mesmo sucedeu com Albert Schweitzer. A grandeza de sua obra consistiu em ter tomado a sério o que havia de estranho em Jesus e em sua mensagem (...). Mas, por outro lado, o assustador na obra de Schweitzer é que lhe escapou qualquer sentido na escatologia, tanto do ponto de vista teológico como filosófico. As consequências que tirou de sua descoberta do apocalitismo de Jesus constituíram a definitiva superação e destruição do escatologismo, considerado como ilusório³⁹.

Ainda a compor esta primeira vaga antiliberal, apresentou-se munido de uma escatologia renascente o teólogo também protestante Karl Barth (1886-1968), que não deixou de demonstrar teologicamente a transcendência divina como lugar da escatologia⁴⁰. Assim com K. Barth, a escatologia ocupa no cristianismo, enquanto expressão reflexiva, um lugar de proeminência, onde Cristo consiste no fim dos tempos, o qual comunicou ao ser humano a transcendência divina em forma de promessa e esperança, a ponto de revelar o mistério de Deus como «Objeto puro»⁴¹. Este renomado teólogo do século XX reafirmou o combate à teologia liberal, mas radicalizou ainda mais o *eschaton* transcendental numa eternidade presente acessível apenas pela esperança. Por isso apresenta uma escatologia alheia à transformação do

³⁸ Cf. J. WEISS, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 1892, 49s, cit. in J. MOTMANN, *Teologia da Esperança*, 56, nota 16.

³⁹ J. MOTMANN, *Teologia da Esperança*, 56-57.

⁴⁰ Quando se comenta esta nova corrente teológica no universo dos Reformadores, o nome mais proeminente será indiscutivelmente Karl Barth (1886-1968), que em seu legado não procurou recorrer às fontes, ou à fonte da Revelação cristã, mas resgatou as teses tanto de Lutero como de Calvino. O intuito desta verdadeira referência do meio evangélico e inspirador das teologias dialética e da crise era uma renovação como resposta à dominante cientificista da teologia liberal que grassava na reflexão da fé no meio, evangélico. Cf. B. MONDIN, *As teologias do nosso tempo*, 25-26.

⁴¹ «Um cristianismo que não for, em tudo e para tudo e sem sombras, escatologia nada tem a ver com Cristo. Um Espírito que não estiver, em todos os instantes do tempo, voltado para a nova vida que surge da morte não é, em nenhum caso o Espírito Santo (...). O que não for esperança é tronco, bloco pesado e anguloso como a palavra 'realidade'. Não liberta, pelo contrário, mantém em cativo. Não é graça, mas juízo e perdição (...). A redenção é o invisível, o inatingível, o impossível, que vem ao nosso encontro em forma de esperança»: K. BARTH, *L'Epistola ai Romani*, Milão 1962, 295s, cit. in B. FORTE, *Teologia da história*, 308, nota 18.

homem e do mundo, os quais são colocados perante um advento puramente Absoluto e sem impacto histórico por parte da novidade escatológica.

Neste ponto Rudolf Bultmann (1884-1976), diferenciou-se na forma de combater a teologia dialética, inaugurando perante o comum anúncio escatológico o lugar do sujeito. Bultmann compõe um «escatologismo existencial», com base numa «teologia da solidão», ao fazer depender da decisão individual de um o influxo do Reino futuro quanto ao tempo presente. Este subjetivismo bultmaniano, ao reduzir o *eschaton* ao existencial, reclamaria do homem individual uma decisão pessoal perante Cristo e o Seu Reino. Também R. Bultmann fez questão de colocar a sua compreensão escatológica intimamente ligada à dinâmica de um anúncio querigmático marcado pela gratuidade e não reduzido ao sentido ético, como defendiam os liberais⁴².

Podem ainda salientar-se, no âmbito do pensamento protestante sobre a questão escatológica, os contributos de Oscar Culmann (1902-1999) e Charles Harold Dodd (1884-1973)⁴³. Mas, principalmente, sobre a questão escatológica, esta perspectiva surgida dentro deste «movimento» de insurreição perante a idolatria da razão, deveu muito ao modo de pensar a esperança cristã do teólogo J. Moltmann. Este teólogo da esperança não foi somente capaz de identificar fragilidades das abordagens escatológicas na história da teologia cristã, mas preconizou a chamada «escatologia histórica»:

Os autores caíram vítimas de uma escatologia transcendental, com a qual a redescoberta da escatologia cristã primitiva foi encoberta, e não desenvolvida. Foi precisamente a conceção transcendentalista da escatologia que impediu que na dogmática entrassem as dimensões escatológicas. Dessa forma, como resultado do «esforço escatológico da atualidade», encontramos, antes de tudo, o fato pouco satisfatória da existência de uma escatologia cristã enquadrada na conceção histórica-salvífica da história, para a qual a escatologia apenas se refere aos fatos derradeiros da história; temos ainda a escatologia transcendental, para a qual *eschaton* significa simplesmente a «presença transcendental do eterno»; e finalmente, uma escatologia interpretada existencialmente, para o qual o *eschaton* é o *kairós* do encontro com o querigma. Mas a

⁴² Cf. B. FORTE, *Teologia da história*, 306-311; Quanto ao ramo evangélico da corrente moderna, teve grande influência o teólogo da desmitização, Rudolf Bultmann, que criticou sistematicamente a pré-compreensão bíblica, fortemente marcada pelo metafísico e místico. Bultmann alia-se ao existencialismo fenomenológico de Heidegger, a fim usar da hermenêutica existencial para a desmitização da Palavra de Deus, a considerar sempre o seu contexto vital, valorizando a assimilação do querigma e a necessária decisão do homem. Cf. B. MONDIN, *As teologias do nosso tempo*, 29-32.

⁴³ «Numa outra direção e reagindo à imposição entre tempo e eternidade, vão os contributos de C.Dodd e O. Cullmann. Para o primeiro, o reino de Deus já se manifestou e realizou completamente dentro da história no acontecimento único e irrepitível da vida, morte e ressurreição de Cristo (escatologia realizada). Onde chega o Evangelho e a nova criação, aí chega o reino de Deus. O futuro escatológico enquanto final da história não trará nada de substancialmente novo, é apenas um resíduo mitológico. Para Cullmann, a plenitude dos tempos, o novo *eon* já se realizou no acontecimento da morte e ressurreição de Cristo, mas ainda não se realizou em plenitude: consumir-se-á no futuro (escatologia antecipada)»: A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 14-15.

escatologia cristã assim concebida não está ainda em condições de fazer explodir a moldura categorial das formas de pensamento moderno⁴⁴.

Neste modo diferente de conceber a índole escatológica, este teólogo alemão, consegue com mérito, aliar a participação do homem como sujeito e protagonista da história perante o «Objeto puro», ou ainda, uniu as características das escatologias anteriormente apresentadas com a existencial.

Defendeu veemente que mesmo se a teologia acolhesse a escatologia cristã em toda sua importância, isto não deixaria de ser um desafio à demonstração de seu poder transformador, como teologia da esperança em contacto com a mente e o agir humano no mundo. O abandono desta tarefa leva a escatologia cristã a uma total ineficácia pela incapacidade de movimentar a história⁴⁵. Ora para Moltmann isto tornou-se possível a partir da compreensão do conteúdo da promessa, presente no Antigo e Novo Testamento, sendo que esta perspectiva de esperança e promessa, tornou-se possível somente após àquela descoberta dos escritos e do *Princípio da esperança* do marxista alemão Ernst Bloch, já referida⁴⁶.

Igualmente regista que nesta perspectiva de esperança e promessa, tudo converge para o mistério do Cristo pascal, constituindo uma «aliança escatológica», no meio de contradições permanentes entre o presente e o futuro, as quais produzem uma inquietação proporcionadora de uma paz inquieta e performativa⁴⁷. O teólogo B. Forte,

⁴⁴ J. MOTMANN, *Teologia da Esperança*, 59.

⁴⁵ Cf. B. FORTE, *Teologia da história*, 312.

⁴⁶ O teólogo alemão apresenta a sua leitura histórica da escatologia, sem dúvida, questionável pelo simplismo com que reduz o complexo histórico da relação Igreja e mundo: «Dessa forma, a escatologia cristã, usando a linguagem da promessa, se constituirá como chave capital para a libertação da verdade cristã. Com efeito, a perda da escatologia – não somente como apêndice da dogmática, mas também como categoria propriamente dita do pensamento teológico – sempre foi a condição indispensável para a possibilidade de acomodamento do cristianismo a seu ambiente, isto é, da auto-renúncia da fé. A iniciação do cristianismo no pensamento grego, assim como na reflexão teológica, gerou o equívoco [para conformistas] quanto a respeito de qual Deus se falava. Assim, o cristianismo, em sua forma social, aceitou a herança da antiga religião de Estado e se instalou como “coroa da sociedade”, como “meio santificador”, perdendo assim sua força inquietadora e crítica [aos instalados], proveniente da esperança escatológica. Em lugar do êxodo, para fora dos acampamentos seguros e da cidade permanente, do qual fala a Carta aos Hebreus, houve o solene intróito na sociedade mundana, transfigurada religiosamente. Também é preciso ter em mente essas consequências, caso se queira chegar à total libertação da esperança escatológica em face das formas de pensar e dos modos de comportamento próprios das sínteses que se tornaram tradicionais no Ocidente»: J. MOTMANN, *Teologia da Esperança*, 60-61.

⁴⁷ Segundo a análise de Bruno Forte, este teólogo protestante da esperança transcendeu assim o pensamento filosófico blochiniano, quando não reduziu o homem à sua atividade no mundo, mas à força deflagrada somente pelo *eschaton*, o qual fornece o conteúdo ao futuro de Deus. Na pertinente teologia da esperança de J. Moltmann nem o sujeito está dispensado, nem Deus como «Objeto puro» perde a sua transcendência escatológica, mas o *eschaton* estabelece estar em tudo presente, a assegurar a tensão própria do «já e o ainda não» salvíficos. Entretanto a história pelo *eschaton* abre-se ao futuro de Deus e o homem, como sujeito potencializado no agora, recebe esta revelação transformadora, a qual se autocomunica em Cristo. Assim a teologia da esperança, desta forma, apresenta-se capaz de estabelecer com a realidade uma relação de conquista transformadora do homem e do mundo na história,

concluiu a sua síntese do contributo de J. Montmann, com um enlace afirmativo e transformador por parte da esperança:

Não é o *cor inquietum* de Agostinho que inventa ou produz o dia de amanhã, mas é a ressurreição de Cristo que deixa inquieto o coração, libertando-o já hoje das falsas seguranças e estimulando-o ao compromisso com a libertação do mundo, atraindo ao presente dos homens o futuro da promessa de Deus. O «já» está prenhe do «ainda não» que veio habitar nele. O sentido que a teologia da esperança oferece ao homem inquieto não é certeza tranquilizadora ou posse ilusória, e sim desafio e confiança, luta e contemplação, vigília e espera serena que já agora mudam o presente o homem⁴⁸.

6. A adesão dos católicos

Nesta altura deste trabalho já se torna possível perceber que o florescimento da esperança escatológica dependeu das vias ecuménicas, ou seja, de um percorrer da teologia cristã feito de rostos concretos: protestantes e católicos.

Embora o movimento de renovação teológica e escatológica na teologia católica tenha sido relativamente diferente ao acontecido no meio protestante, pode considerar-se como ponto em comum a insistência motora do mesmo Espírito. Ainda que não tenha existido em paralelo aos expoentes não católicos um movimento em prol da renovação escatológica, não deixaram de existir iniciativas e personalidades a demonstrar um florescer lento, mas real e consistente como deu a entender o teólogo António Marto:

No campo católico, a teologia não conheceu os sobressaltos da teologia protestante. A nível de sistematização, conservou-se fiel à estrutura clássica. Não há projectos globais para uma reelaboração da escatologia, se exceptuarmos a escola romântica de Tubinga, com o seu expoente mais significativo em F. A. Staudenmaier. A ele se deve a primeira tentativa nos tempos modernos, em ordem a uma nova orientação da escatologia a partir da ideia do reino de Deus e da compreensão idealista, unitária e dinâmica da história: colocando os seus fundamentos na história da salvação, sublinha a inter-relação dinâmica da obra da criação (protologia) com a escatologia cósmica e da obra da salvação já realizada com a sua plenitude, o aspecto cósmico da obra da salvação já realizada com a sua salvação (morte, ressurreição, juízo) e a síntese entre escatologia individual e universal. No nosso século, Teilhard de Chardin atento à visão evolucionista do mundo em que o homem aparece como protagonista da história e construtor do mundo, colhe e expressa com agudeza nas cartas a Blondel o aspecto escatológico da tarefa histórica-cósmica do homem, a interrogação sobre os sentidos da cultura e do progresso humanos⁴⁹.

Assim pretende-se a seguir delimitar o contributo católico no acolhimento da renovação escatológica, a partir de dois grandes teólogos, os quais contribuiram e continuam a influenciar o universo teológico, inclusive sistemático. Acabaram por

constituindo, por sua vez, uma autêntica escatologia cristã. Cf. B. FORTE, *Teologia da história*, 313-314.

⁴⁸ B. FORTE, *Teologia da história*, 314-315.

⁴⁹ A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 13.

ocupar lugares estratégicos devido suas correntes diferentes, Hans Urs von Balthasar (1905-1988) e Karl Rahner (1904-1984), deixaram legados teológicos que de certa forma se complementam na tarefa sempre árdua e atual de uma renovação teológica e escatológica.

6.1. O contributo balthasariano

Antes de uma breve síntese do legado do teólogo helvético Hans Urs von Balthasar, convém para uma melhor compreensão recorrer àquele enquadramento proposto pelo doutor em filosofia e religião, professor Battista Mondin⁵⁰. Segundo o seu estudo, a teologia tradicional com seu método escolástico e apologético, caracterizado pela metafísica clássica e influenciado pelo idealismo alemão, não conseguiu resistir ao impacto do pós-guerra. Na primeira metade do século XX, apresentou-se de diferentes formas a necessidade de considerar métodos e filosofias diferentes daquelas que serviam a corrente tradicional.

Os participantes da corrente que se esforçaram para regressar às fontes, ou à fonte da Revelação cristã (Escritura e Tradição Viva), buscaram, com isso, retomar os conteúdos sempre antigos e novos, testemunhados pelos Santos Padres, os quais bem aplicaram métodos e modelos históricos e bíblicos⁵¹.

Dentre os mais célebres expoentes católicos encontram-se Henri Soneir de Lubac (1896-1991)⁵². Também Yves Marie-Joseph Congar, o qual foi um dos veio a sofrer

⁵⁰ «Han Urs von Balthasar nasceu em Lucerna em 1905. Estudou Germanísticas e Filosofia nas Universidades de Zurique, Viena e Berlim, e formou-se com um tese sobre o problema escatológico na moderna literatura alemã. Entre 1932 e 1936 fez o currículo de Teologia. Em Basileia, onde se ocupa da pastoral no meio universitário, torna-se amigo do teólogo protestante Karl Barth, e conhece também, por essa altura, a mística Adrienne von Speyer, de quem foi espiritualmente próximo. Em torno à sua obra, original e intensa como poucas no século XX, manifestam-se primeiramente hesitações e reservas. Mas com o Concílio Vaticano II, do qual foi um importante inspirador mesmo se ausente, emerge como referência de primeiro plano no panorama teológico. O Papa João Paulo II nomeou-o Cardeal e ele deveria receber as insígnias a 28 de junho de 1988. Morreu dois dias antes»: H. U. VON BALTHASAR, *Só o amor é digno de fé*, Lisboa 2008, 2.

⁵¹ Cf. B. MONDIN, *As teologias do nosso tempo*, 12-17; Quanto ao Santos Padres Gustave Martelet citou o seguinte dado retira de Quasten: «Será preciso recordar que os Padres da Igreja são essa coorte de Apologistas e de Teólogos quer do Oriente quer do Ocidente que, do séc. II ao séc. VIII (época das grandes transformações provocadas no mundo mediterrâneo pela conquista árabe), dedicaram – como leigos, diáconos, bispos ou papas – todo o seu génio humano e espiritual a compreender ou apresentar, e também a proteger, a doutrina da Revelação»: J. QUASTEN, *Initiation aux Pères de l'Église*, cit.in G. MARTELET, *As linhas mestras do Vaticano II, iniciação ao espírito do Concílio*, Braga 1969, 17, nota 1.

⁵² Um verdadeiro ícone dentre aqueles teólogos que procuraram a renovação por meio do retorno às fontes da Patrística, o francês Henri Soneir de Lubac, o qual partiu de um método que revalorizava a antiga tradição patrística, escolástica e outros elementos de carácter histórico. Este jesuíta francês, em sua contribuição cuidou de criticar os métodos racionalistas e as concepções naturalmente fechadas do ser

muito pela causa da renovação teológica no meio católico, como registou o teólogo Avelino Luís Ferreras: «Alguns teólogos, nas últimas décadas da “época plana”, tinham sido objeto de diversas penas por parte de Roma, condenação de obras, afastamento da cátedra, reclusão e silenciamento: desde Lagrange à *Nouvelle Théologie*, Congar (dominicano, professor em Le Saulchoir, submetido à censura romana, exilado ou “desterrado” nos anos 50 a Jerusalém, a Roma e a Cambridge)»⁵³.

Por último, mas não de menor envergadura teológica, encontra-se o teólogo helvético Hans Urs von Balthasar, embora este e outros tivessem méritos quanto ao retorno às fontes, o qual pode ser aclamado como o maior contributo dos católicos para a renovação teológica no cristianismo⁵⁴. E por isso concomitantemente capacita para um diálogo profundo com o mundo contemporâneo quando se faz o esforço de se perceber os pontos de comunhão já existentes entre o passado e o presente. Assim o fez H. U. von Balthasar:

As vias modernista e dinamista têm, incontestavelmente, um grande passado cristão: Deus, que na sua revelação se inclina por graça sobre a sua criatura, quer apossar-se dela e cumulá-la não exteriormente, mas no mais íntimo de si mesma. A revelação histórica no Filho visa uma apropriação transformante pelo sujeito, a revelação do Espírito Santo, do Espírito da liberdade e da filiação, no espírito humano. Já os Padres da Igreja sublinharam que toda a redenção objetiva de nada serve, se não se renovar subjetivamente como participação na morte e na ressurreição de Cristo no Espírito Santo⁵⁵.

Procurando aprofundar a pessoa e legado balthasariano, convém considerar antes de tudo, devido à nossa temática geral, a sua dedicação para com temática escatológica, da qual foi testemunhada com a sua vida e obra, assim como pelos seus inúmeros discípulos. Para melhor conhecermos este mentor escatológico e profundo colaborador do resgate da patrística recorramos a um estudo elaborado por Olegario González de Cardedal sobre este teólogo helvético, referencial do século XX e não só. Depois de considerar os conhecimentos profundos e analíticos que von Balthasar teve com os

humano à vida transcendente, ou sobrenatural, assim como ao seu destino eterno. O seu pensamento corajoso e renovador mereceu não somente duras críticas por parte dos conservadores, mas também duras incompreensões, as quais não o impediram de denunciar os métodos que seriam a causa de um exílio do pensamento cristão, desde o século XVI (...). Na esteira desta forma ousada de contribuir para o renovar da teologia encontra-se também Yves Congar, que deixou sua marca ao valorizar e aprofundar a teologia da história entrelaçando-a às temáticas da Igreja, Tradição e missão laical. Cf. B. MONDIN, *As teologias do nosso tempo*, 17-20.

⁵³ A. de LUÍS FERRERAS, «Sobre el contexto teo-eclesiológico del Vaticano II», in SEMANAS DE ESTUDIOS TRINITÁRIO, *Trinidad y comunión. A los cuarenta años de la Lumen gentium*, 28.

⁵⁴ Cf. J-Y. LACOSTE, «Teologia», in J-Y. LACOSTE (ed), *Dicionário crítico de teologia*, São Paulo 2002, 1713.

⁵⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Só o amor é digno de fé*, 46.

vários nomes da filosofia moderna o teólogo O. González Cardedal transcreveu uma síntese das principais características teológicas de H. U. von Balthasar⁵⁶. Cardedal cita o discurso feito pelo teólogo helvético quando von Balthasar recebeu do Prémio Internacional Paulo VI, em 1984:

Depois de ter feito ver o carácter único de Cristo relativamente às outras religiões e ter assim, demonstrado que toda a antropologia filosófica só pode culminar na luz do homem perfeito, o filho de Deus – que nos permite transcender o nosso nascimento mortal até um novo nascimento para a vida imortal trinitária – insisto na indivisibilidade da teologia e espiritualidade. O divórcio entre ambas foi o maior desastre que aconteceu na história da Igreja. Pela mesma razão existe uma unidade estrita entre todos os tratados teológicos. Não há cristologia sem Trindade e vice-versa; nem sem história da salvação a partir da fé de Abraão até à Igreja; nem há Encarnação do Verbo sem cruz e ressurreição. Tem de se reagir contra a parcialização que se considera científica, e contra todo o espiritualismo neoplatonizante que por vezes penetra até a mística mais sublime⁵⁷.

Das inúmeras obras, a mais emblemática tornou-se a sua grande trilogia sistemática, ou como explicava a teóloga portuguesa Maria Manuela da Conceição Dias de Carvalho: «O tríptico balthasariano – *Herrlichkeit-Theodaramatik-Theologik* - ao qual a *analogia entis* cristológica dá unidade (...). Jesus Cristo é a figura central da teologia balthasariana, por que é a expressão do amor de Deus pelo Homem e a resposta do homem a Deus com a densidade obediencial que qualifica o amor. O amor é digno de fé objectiva e subjectivamente»⁵⁸.

Acrescenta ainda O. González Cardedal que nesta monumental obra balthasariana sobre o mistério cristão, não se recorre a uma exposição histórico-salvífica própria dos manuais; não se verificam objetivos apologéticos ou exposição sistemática, ditados pelos Artigos do Credo ou textos dogmáticos. A estruturação desta colossal obra dá-se a partir dos transcendentais metafísicos da verdade, bondade e beleza, sendo que esta última será com von Balthasar resgatada do desterro teológico.

A beleza é centralizada e revalorizada, levando a um repensar da acreditada e contemplada Beleza de Deus, que torna possível o encontro com a beleza do homem e

⁵⁶ Por ocasião de uma tese de doutoramento em Zurique em 1929 e mais tarde num segundo volume publicado em 1939 H. U. von Balthasar, teve profundo conhecimento do pensamento moderno, pois num primeiro contacto confrontou-se com Kant, Lessing, Friedrich Schiller, Fichte, Kierkegaard, Jean Paul Freidrich Richter, Hegel, Neitzsche e outros. Sob o título *Apocalipse da alma alemã*, von Balthasar fez a leitura destes diversos autores numa perspectiva escatológica e mais tarde prosseguiu com Bergson, Nietzsche, Spitteler, Dostoiewski e Hoffmannstahl e terminou o seu estudo, num terceiro volume, com Max Scheler, Heidegger, Rilke, Barth e Bloch. Desvelou neste exaustivo trabalho a alma alemã em seus contrastes e sempre a confrontar o Iluminismo com as questões últimas que dizem respeito a todas as pessoas. Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Vida e Obra do Cardeal Hans Urs von Balthasar*, *Communio* 4 (1988), Lisboa, 294.

⁵⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Vida e Obra do Cardeal Hans Urs von Balthasar*, 304.

⁵⁸ M. M. de CARVALHO, *A centralidade cristológica do “eschaton” nos escritos de Hans Urs von Balthasar*, Porto 1993, 16-17.

do mundo, isto tudo sem descurar os demais transcendentais⁵⁹. Assim o teólogo da Beleza pôde dar o seu grande contributo para uma teologia renovada, sem contudo, perder de vista o testemunho dos antigos Padres⁶⁰. O teólogo O. González Cardedal compila o seguinte testemunho de H. U. von Balthasar, ao dizer de uma das motivações para a sua mais citada obra: «O postulado principal da minha obra, *Glória*, era a capacidade de ver uma “figura” na sua totalidade enquanto unidade conjuntiva. O olhar que Goethe reclamava para entender a obra de arte e penetrar nela devia aplicar-se ao fenômeno Jesus e à convergência das teologias do Novo Testamento. Os Padres da Igreja tinham este “olhar”, à sua maneira; olhar que, para além de toda análise moderna, possui a sua validade prática»⁶¹.

Quanto à contribuição balthasariana no âmbito escatológico de H. U. von Balthasar, o teólogo Jan Heiner Tück pôde afirmar num comentário anexado a um das obras do teólogo helvético: «Hans Urs von Balthasar se ocupou durante toda a sua vida das questões escatológicas. Ele era muito consciente das dificuldades metodológicas de formular dentro do tempo afirmações sobre o que é diferente do tempo. Ninguém que faça teologia pode simular que tenha superado já a morte e que pode contemplar e julgar a história *sub specie aeternitatis*»⁶². A constatação da profundidade e atualidade deste modo de conceber a escatologia também pode ser notada por meio da teóloga Maria Manuela da Conceição Dias de Carvalho, ao identificar as seguintes razões da esperança no legado balthasariano:

A novidade que von Balthasar introduz em relação à conceção tradicional do tratado dos *Novísimos* (com toda a incompreensão que sofreu) resulta do facto de, a partir da plenitude já revelada em Cristo: a morte ser vista já vencida; a purificação, a dura batalha que a terra vive no deserto no qual Deus lhe fala ao coração. O *eschaton*, que é Deus Trino é já, em Cristo, o céu para quem O contempla na prática do bem, a purificação para quem por Ele se deixa julgar no fogo do Amor, o inferno para quem O nega e O combate com as armas do ódio, do individualismo, em suma, da recusa da cruz⁶³.

⁵⁹ Cf. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Vida e Obra do Cardeal Hans Urs von Balthasar*, 304-308.

⁶⁰ «Um dos pontos relevantes da teologia balthasariana é a prioridade dada à beleza no acolher a glória divina, no acolher a revelação. Beleza é a última palavra que o intelecto ousa pronunciar, porque ela coroa, qual auréola de esplendor, o duplo rosto da verdade e do bem e a sua indissociável relação. A última palavra do intelecto é, porém, a primeira para o teólogo que, humildemente, inicia os seus passos na reflexão sobre o mistério divino. Ela é a palavra da Aliança divina com o homem, enquanto é palavra de autorrevelação de Deus que interpela a capacidade humana de O contemplar e de se deixar entrever e tomar no acontecimento envolvente»: M. M. de CARVALHO, *A centralidade cristológica do “eschaton” nos escritos de Hans Urs von Balthasar*, 31.

⁶¹ H. U. VON BALTHASAR, *Urnser Auftrag*, 32, cit. in, O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Vida e Obra do Cardeal Hans Urs von Balthasar*, 305, n. 26.

⁶² H. U. VON BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo*, Madrid 2008, 118.

⁶³ M. M. de CARVALHO, *A centralidade cristológica do “eschaton” nos escritos de Hans Urs*

Por sua vez, o teólogo alemão Gisbert Greshke também ressalta o contributo do teólogo helvético quanto à centralidade no Cristo, o *Eschaton*, com as seguintes palavras: «Para Balthasar, a escatologia é antes de tudo uma “cristologia prolongada”: todos os enunciados escatológicos referem-se em primeiro lugar a Cristo, em seguida “por extrapolação” também a nós mesmos. O que se passa na morte, o que são o julgamento, o céu, a escatologia, é preciso primeiro “ler” no Cristo, depois “prolongar” até nós, mas, de tal modo que Cristo seja e permaneça sempre a mediação indispensável do cumprimento da criatura»⁶⁴. Por isso, o próprio H. U. von Balthasar ensina sobre o alfa cristão como princípio primordial, frente a outros princípios da história do homem, que reclamam a primazia como ponto dramático de partida:

Se se vive o mistério da existência cristã com uma fé verdadeira no mistério de Cristo, aquele permanece insondável e nenhum cristão autêntico pode ter interesse em descobri-lo. Sua vida se encontra compreendida entre dois pontos; existe por um e está em função do outro: o primeiro é Deus em Cristo e o segundo, o próximo: o Espírito Santo é o encarregado de impulsionar e conduzir este movimento. Tudo depende de tomar realmente o ponto alfa. Nele está concentrado toda a força de fusão que se deve distribuir depois no pluralismo do mundo. Este alfa não está certamente em mim, nem em minha práxis, que somente pode ser testemunho do que tenho experimentado (...). Detrás do «drama» do grão de mostarda não se pode refugiar nenhuma «estética» contemplativa: o que «acontece» entre Deus e o mundo é algo imediato e primordial. Mas o sujeito principal deste «acontecer» é Deus. O que ele faz e padece é o que «acontece»: no homem Jesus Cristo e, através dele, em todos e para todos⁶⁵.

Portanto, o legado do teólogo helvético ajuda na compreensão de uma escatologia que não se desassocia da rica herança patrística emanada do mistério de Cristo, o qual não se dissocia da dimensão escatológica por um lado e a comprometer o crente em todos os lados: «O crente só pode, pois, agir a partir e em função do ato de Deus, a sua ação é essencialmente escatológica ou parusial. Age em vista do retorno inevitável de Cristo na “glória” do amor plenamente revelado que tudo julgará e tudo restabelecerá no fim (intemporal) da cadeia de todas as ações temporais»⁶⁶.

Também neste sentido, a teóloga portuguesa Manuela de Carvalho, versada na teologia balthasaria, demonstra com clareza ser a figura histórica de Cristo, o revelador do amor de Deus e o realizador da salvação:

von Balthasar, 319.

⁶⁴ G. GRESHAKE, «Escatologia», in J-Y. LACOSTE (ed), *Dicionário crítico de teologia*, São Paulo 2004, 624.

⁶⁵ H. U. VON BALTHASAR – J. RATZINGER, *¿Por qué soy todavía cristiano? ¿ Por qué permanesco en Iglesia?*, Salamanca, 2005, 18-19.

⁶⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Só o amor é digno de fé*, 99.

Ele é [Cristo] o «universo concreto», como já afirmou Guardini, e bem antes dele, S. Gregório de Nissa e S. Máximo, o Confessor. É deste último que Hans Urs von Balthasar recebe uma profunda influência cristológica, sobretudo ao compreender a visão dinâmica com que o Confessor vê em Cristo o equilíbrio ontológico entre universalidade e singularidade, entre objetividade e subjetividade, porque Ele é a união de Deus e do mundo, do finito e do infinito ao encarnar a unidade perfeita e transcendente de Deus⁶⁷.

6.2. A visão escatológica rahneriana

Quanto ao renomado teólogo alemão Karl Rahner, o professor Battista Mondin procurando localizá-lo no universo teológico, percebe-o não só identificado, mas grande promotor de uma forma moderna de pensar a fé católica, ou seja, o primado não se torna o conteúdo, mas uma nova perspectiva quanto à forma teológica de abordagem da Revelação cristã⁶⁸. Ladeado por outras marcantes personalidades católicas, como o sacerdote jesuíta Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), que ficou conhecido por abandonar completamente a metafísica clássica e procurar traduzir a linguagem teológica tradicional, da qual era profundo conhecedor, em termos modernamente compreensíveis.

A característica de investir numa hermenêutica diferente e moderna traduziu-se em T. Chardin, no uso de termos próprios da ciência evolutiva, a ponto de «confeccionar» um modelo teológico que entrelaça a complexidade do mundo, do homem e de Deus, apresentando Cristo como o ponto Ómega de toda a realidade

⁶⁷ M. M. de CARVALHO, *A centralidade cristológica do “eschaton” nos escritos de Hans Urs von Balthasar*, 32. E sobre Cristo como revelação suprema do amor de Deus, enfatizou o próprio teólogo helvético, na procura de demonstrar ser somente o amor digno de fé: «Em face desta majestade do amor absoluto, que é o fenómeno primogénito da Revelação, é derivativa toda a autoridade que está última transmite ao homem. A autoridade originária não a possui nem a Bíblia (como “palavra de Deus” escrita), nem o querigma (como “palavra de Deus” pregada), nem o ministério eclesiástico (como representação oficial da “palavra de Deus”) – todos os três são “unicamente” palavra, e não ainda carne, e é por isso que também o Antigo Testamento como “palavra” se encontra apenas a caminho da autoridade definitiva, só a apossui o Filho, que interpreta o pai no Espírito Santo como o amor divino. Só aqui, na origem da Revelação, é que a autoridade (ou majestade) pode e deve coincidir com o amor»: H. U. VON BALTHASAR, *Só o amor é digno de fé*, 56-57.

⁶⁸ Quanto a trajetória história deste teólogo pode-se dizer que Karl Rahner nasceu em Friburgo-na-Brisgóvia (Alemanha) em 1904; na juventude participou de uma associação fortemente influenciada por Romano Guardini; entrou em 1922 para a Companhia de Jesus, onde procurou viver, aprofundar e propagar a espiritualidade inaciana. Seu último ano de formação geral deu-se em Sankt Andrä (Caríntia) entre 1933 e 1934, ao dar o passo para uma especialização em filosofia pode fazer vários cursos e seminários, onde e foi aluno também de Heidegger. O tema de sua tese filosófica versava sobre o conhecimento finito segundo Santo Tomás, na tentativa de adaptar o neotomismo à filosofia moderna, mas não foi aceita, até que ajudado pelo seu irmão, também jesuíta, discerniu e decidiu-se por um doutoramento em história da Igreja, no campo teológico, abrindo-lhe novas perspectivas. Principiou a sua vida académica em Innsbruck, para onde retornaria para dar o seu último contributo como incansável docente octogenário, local também onde se encontra sepultado desde 1984, numa Igreja jesuíta. Cf. K. H. NEUFELD, «Rahner Karl, 1904-1984», in J-Y. LACOSTE (ed), *Dicionário crítico de Teologia*, São Paulo 2002, 1486-1488.

evolutiva⁶⁹.

Com grande lucidez e na busca de uma linguagem moderna, a qual resultava de seu percurso existencial, filosófico e teológico-eclesial, K. Rahner enfrentou os desafios da teologia contemporânea, ao ter constatado e decidido apresentar uma resposta à difícil tarefa da filosofia e da teologia na atualidade⁷⁰. O professor Battista Mondin, com base no rico legado rahneriano, traduziu da seguinte forma a alma da chamada corrente moderna no meio católico: «A mensagem cristã é ainda incluída numa forma cosmocêntrica, ao passo que a perspectiva segundo a qual o homem moderno considera as coisas é antropocêntrica. Por isso, conclui o célebre jesuíta alemão, se se quiser vencer a tremenda crise de inteligibilidade e de credibilidade que a investiu, é preciso traduzir o querigma no esquema mental antropocêntrico»⁷¹.

Para o tomista Rahner será possível encontrar nos autores mais lidos dos tempos tais como Leibniz, Descartes, Kant, Hegel, Nietzsche, Schelling e outros e perceber neles um verdadeiro contributo para uma nova hermenêutica, embora sejam uns mais e outros menos avessos à fé, como é próprio do modernismo. Rahner não teme o subjetivismo e o imanentismo como consequência destas modernas opções ou adaptações, pois defende a inegável transcendência humana:

O homem pode tentar fugir da terrível infinitude, em que como interrogante se vê metido. Pode, por medo e inquietude evadir-se e refugiar-se no que lhe é familiar e quotidiano. Mas a infinitude a que se sente exposto perpassará também por seu agir do dia-a-dia. Ele permanece basicamente sempre a caminho. Toda a meta que ele possa prefixar-se no pensar e no agir vem a ser sempre de novo relativizada, será sempre provisoriamente e etapa. Toda resposta sempre volta a ser o começo de nova pergunta⁷².

⁶⁹ Cf. B. MONDIN, *As teologias do nosso tempo*, 25-29.

⁷⁰ Sua experiência de vida englobou as duas grandes guerras do século XX, sendo na segunda como religioso, sacerdote, teólogo e docente que teve de viver, como muitos, na semiclandestinidadade. Voltando ao seu itinerário acadêmico, em 1964 foi convidado a suceder a cátedra filosófica de Romano Guardini em Munique, mas aí não permaneceria por muito tempo, devido os apelos teológicos provindos da prática das orientações do Concílio Vaticano II. Neste Concílio onde serviu como conselheiro do Cardeal König e foi um dos peritos oficiais com vasta influência junto dos Padres e comissões, alcançando um reconhecimento e referência não somente para o século XX. Por fim o legado rahneriano ficou fortemente marcado pela pastoral juvenil e os círculos acadêmicos, onde procurou somar esforços e contribuir para que houvesse um diálogo entre a Igreja e o mundo moderno. Cf. K. H. NEUFELD, «Rahner Karl, 1904-1984», 1486-1488. «Temos, pois, hoje em dia, não só fragmentação interdisciplinar da teologia, temos não só pluralismo de filosofias que não mais pode ser dominado e elaborado por um indivíduo somente, mas além disso estamos perante o fato de as filosofias não mais fornecerem as únicas autointerpretações do homem que sejam importantes para a teologia. Pelo contrário, como teólogos hoje devemos necessariamente entrar em diálogo com um pluralismo de ciências históricas, sociológicas e naturais, diálogo não mais mediado pela filosofia. Estas ciências não mais se dobram à pretensão da filosofia de que devam ser filosoficamente mediadas ou explicadas pela filosofia. Desde aí se explica a dificuldade de teologia científica»: K. RAHNER, *Curso fundamenta da fé. Introdução ao conceito de cristianismo*, São Paulo 2008, 18-19.

⁷¹ Cf. B. MONDIN, *As teologias do nosso tempo*, 30.

⁷² K. RAHNER, *Curso fundamental da fé. Introdução ao conceito de cristianismo*, 46.

Quanto à dimensão escatológica no conjunto de sua obra, pode-se afirmar resumidamente que a sua hermenêutica escatológica não concorre com outras, antes reforça ou complementa, sobretudo porque perseguiu o fim pretendido por muitos teólogos que era a renovação escatológica. Sendo assim, o teólogo G. Greshake ressalta no contributo deste seu compatriota a sua fidelidade ao método moderno de interpretar a teologia, ou seja, perseguiu uma leitura existencial de toda a teologia, inclusive da dimensão escatológica, preferindo demonstrar o nexo intrínseco da antropologia com a escatologia: «Rahner vê sobretudo na escatologia uma “antropologia prolongada” (que pode aliás encontrar na figura de Cristo sua expressão condensada), isto é, que o *eschaton* cumpre o que já está dado nas experiências presentes da graça. Essas constituem a base, da qual podem ser “extrapoladas” em direção de um cumprimento futuro e de lá referir as imagens escatológicas bíblicas e tradicionais a seu verdadeiro conteúdo»⁷³.

Nas palavras do próprio K. Rahner pode-se perceber com nitidez o seu diferente acento escatológico quando, por exemplo, apresenta alguns pressupostos para a compreensão escatológica na sua conhecida obra em que propõe uma introdução ao cristianismo. Ao tratar no desfecho deste curso fundamental da fé sobre a escatologia cristã, tal não significa considerar a escatologia como apêndice, mas como aquela perceptível extrapolação de um paradigma antropológico:

A nova seção trata da escatologia cristã, da doutrina sobre as últimas coisas, da doutrina sobre o homem enquanto é o ser aberto para o futuro absoluto, para o próprio Deus. É claro que semelhante escatologia cristã nada mais é do que a repetição de tudo o que até o momento dissemos sobre o homem como espírito criado, livre e dotado da graça da autocomunicação de Deus. A escatologia não é propriamente algo de adventício, mas expresso uma vez mais o homem tal como o concebe o cristianismo: como aquele que existe projetado do seu presente atual para o seu futuro. O homem, pode se dizer o que ele é somente quando se diz o que quer e quer tornar-se. E, como criatura, no fundo pode dizer-se o que quer tornar-se na liberdade somente quando se diz o que na liberdade espera que lhe seja dado e recebido em sua liberdade. A antropologia cristã, portanto, em virtude da natureza do homem, é futurologia cristã, é escatologia cristã⁷⁴.

Ao perceber-se a importância da perspectiva antropológica, tal não pode ser entendida como um reducionismo do divino ao humano, mas um acento da subjetividade humana, tendo em vista o direcionamento da liberdade humana, a qual também recebe um cuidado especial na reflexão rahneriana: «A pregação atual, precisamente quando apresenta Deus como a resposta última da pergunta humana, corre

⁷³ G. GRESHAKE, «Escatologia», 624.

⁷⁴ K. RAHNER, *Curso Fundamental da Fé. Introdução ao conceito de cristianismo*, 498.

o perigo de fazer de Deus um pequeno meio à medida do homem; corre o perigo de reconhecer a Deus somente no que seria útil para o homem miopeamente egoísta, sem entender nem proclamar que o homem só pode ser bem-aventurado com um Deus que seja incompreensivelmente maior que ele e, precisamente por isso, sua verdadeira beatitude»⁷⁵.

Karl Rahner no intuito de estabelecer uma linguagem acessível ao homem moderno que se apresenta como humanista, acabou por se empenhar grandemente por uma teologia dogmática com vestes ou forma moderna. Este teólogo alemão pode ser considerado o mais comprometido com uma antropologia teológica e fundamentado teólogo católico⁷⁶. Por isso se entende muito bem o nexos explicitamente antropológico com ficou vincado na hermenêutica rahneriana em matéria escatológica:

A escatologia é o olhar que o homem lança a partir da experiência salvífica que faz agora na graça e em Cristo, olhar sobre como deve ser o futuro, se o presente enquanto preparação do futuro é o que o homem conhece precisamente em sua antropologia cristã. Uma vez que o homem deve sempre falar em imagens e comparações, e deve fazê-lo tranquilamente, e uma vez que deve admitir que o homem dos tempos passados expressa sua escatologia com imagens e com o material imaginativo que encontra à disposição na sua situação histórico-cultural e histórico-social, não podemos esperar que na maneira de expressar deva haver diversidade muito clara entre apocalíptica e escatologia como essa é realmente entendida no cristianismo. Se, pois, entendemos bem este princípio hermenêutico fundamental, ou seja, que as afirmações escatológicas são a tradução para o futuro do que o homem como cristão vive na graça como seu presente, então temos um princípio prático (e, contudo, importante para a realização da fé hoje) para poder distinguir, nas afirmações escatológicas, ente o modo de representação e o conteúdo realmente visado⁷⁷

A síntese sobre o contributo rahneriano apresentada no contexto de um «horizonte escatológico no século XX», pela teóloga portuguesa M. Manuela, não deixou de contemplar a perspectiva histórica da salvação, que não se confunde nem se separa da profana⁷⁸. Portanto dentro desta perspectiva antropológica, o teólogo alemão não

⁷⁵ K. RAHNER, «La pregunta humana ante el misterio absoluto de Dios», in J. L. PINILLOS, et al., *Antropología y Teología*, 144.

⁷⁶ «Karl Rahner é um dos mais autorizados defensores, por um lado, de uma atitude antropocêntrica da teologia, e, por outro, da necessidade de garantir à teologia uma sólida base filosófica. Está, além disso, persuadido de que a filosofia mais adequada à interpretação da revelação é ainda a de São Tomás; não como aparece nos textos escolásticos, mas como se apresenta a quem a sabe desenvolver segundo as exigências de pensamento filosófico moderno e em conformidade com a autocompreensão que o homem tem hoje de si mesmo, uma autocompreensão não mais cosmocêntrica, mas sim antropocêntrica»: B. MONDIN, *Antropologia teológica. História – problemas - perspectivas*, São Paulo 1979, 190.

⁷⁷ K. RAHNER, *Curso Fundamental da Fé*, 500.

⁷⁸ «A história da salvação acontece na história do mundo. A salvação coloca o homem definitivamente na sua consumação, e essa não a encontramos no mundo: provém de Deus transcendente, e pertence às representações fundamentais do cristianismo. Mas a salvação acontece no “agora” da graça divina: Deus perdoa, Deus deifica, e o homem aceita-a livremente em todas as dimensões de a existência humana. Podemos dizer que tudo no mundo está grávido de eternidade e vida ou de corrupção infinita e,

somente considera Cristo como o existencial decisivo para o homem, mas também para o mundo e a história, demonstrando assim com profundidade que a opção antropológica supõe e se centraliza no mistério da Encarnação. Para Karl Rahner um pressuposto importantíssimo quanto à relação da criação e ao mistério da Encarnação como ações *ad extras* de Deus, consiste em ter Cristo como o seu fim e comunhão:

Convinha, antes de tudo, tornar compreensível que o salvador, que nós apreendemos como ponto culminante da história do cosmos, é precisamente ele próprio o ponto culminante dessa história, - claro que no interior mesmo daquele ponto culminante da história que faz todo o mundo espiritual transcender até Deus - e que isso, doutra parte é o que afirma o dogma cristão da Encarnação: Jesus é verdadeiramente homem, com tudo o que isso implica, com sua finitude, mundaneidade, materialidade, e com sua participação na história desses cosmos que passa através do passo estreito da morte⁷⁹.

Portanto, não se justifica na teologia rahneriana e nem tampouco seria justo para com este expoente católico confundir a sua tentativa de elaboração de uma linguagem e dimensão da subjetividade, com os desequilíbrios modernos e pós-modernos do individualismo. Esta incapacidade das correntes que negam a centralidade de Cristo e o lugar privilegiado do homem, as quais se demonstram incapazes de fermentar a esperança escatológica transformadora do homem e do mundo, distanciando em muito do pensamento rahneriano fortemente antropológico e cristocêntrico:

Certamente Cristo é o começo do fim enquanto (dure o que durar a história da humanidade e traga ainda os resultados que trouxer) com ele está aí, fundamental e irrevogavelmente dado, o acontecimento da radical autotranscendência do homem até Deus, e enquanto este acontecimento, como promessa e tarefa da humanidade, já não pode mais, pela sua própria natureza, ser superado por qualquer outra autotranscendência da história. Neste sentido o fim dos tempos anteriores está realizado nele (1Cor 10, 11), de maneira insuperável⁸⁰.

Por isso o legado antropológico e escatológico de Karl Rahner participa, com outros, daquelas «horas extras» que foram necessárias para ocorrer o redespertar teológico e escatológico no cristianismo, de modo especial no meio católico. Tudo passou também pelo reconhecimento dos termos limitadíssimos, o assumir das consequências e a aceitação de novos desafios, como se pretenderá demonstrar logo a seguir.

assim sendo, a história da salvação esconde-se na profana e, através dela, Deus chama o homem criado»: M. M. de CARVALHO, *A Consumação do Homem e do Mundo*, Lisboa 2002, 193-194.

⁷⁹ K. RAHNER, *Teologia e antropologia*, São Paulo 1969, 114.

⁸⁰ K. RAHNER, *Teologia e antropologia*, 130-131.

6.3. O *mea culpa* escatológico

Tomando como base o último contributo escatológico de Juan Ruiz de la Peña (1937-1996) tornar-se-á possível perceber que os golpes, desferidos por parte das diversas utopias contra um determinado formato e compreensão da esperança cristã, acabaram sendo duros, mas necessários para um *mea culpa* escatológico. Uma denúncia pertinente na medida que acusava um carácter «físico» e «geográfico» com que os manuais clássicos predominantemente procuravam refletir e demonstrar no tocante às realidades últimas, acabando por apresentar verdadeiras mitificações⁸¹.

A escatologia cristã acabou por ganhar como que dois «buracos» no próprio casco, onde inevitavelmente o descrédito penetrava, colocando em risco afundar a compreensão da verdadeira esperança escatológica. Não consiste num exagero afirmar que a escatologia até ao Vaticano II se apresentou como débil e enfraquecida na sua comunicação, incapaz de contribuir para uma sociedade, ou comunidade, necessitada de transformação⁸².

A primeira fratura referida provinha daquelas sérias discussões, porém desnecessárias, a girar em torno de topografias e localizações do céu, purgatório, inferno e limbo, como realidades preexistentes, contendo contornos, propriedades e outras questões que acabaram numa «coisificação» das realidades últimas e perda de sua riqueza pluridimensional⁸³. Contudo, já neste momento, para além de reconhecer as pertinentes críticas a uma compreensão escatológica que necessitava de renovação, convém recorrer à célebre obra escatológica do teólogo Joseph Ratzinger como contraponto que ajuda a não transformar as temáticas tradicionais da escatologia num bode expiatório, pois por sua vez também chama a atenção para outros extremos:

Seria equivocado, pois, falar de uma perda da escatologia na Idade Média ou de uma mudança de seu conteúdo. A constante propriamente tal é a cristologia. De sua integridade depende a integridade dos demais, e não o inverso. Segue sendo inegável que se tem dado uma transposição

⁸¹ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 23.

⁸² «A escatologia, na sistemática tradicional, constituía um tratado isolado de teologia fragmentária, atomizada, quer quanto à sua colocação e ao seu objeto centrado na sorte do indivíduo como apêndice final sobre temas particulares relativos ao após-morte, quer quanto à sua perspectiva vivencial, na sua relação à vida do cristão, da Igreja e do mundo. Agora sai da sua regionalização e privatização, do seu atrofiamento, e torna-se elemento e categoria totalizante, dimensão fundamental, horizonte universal que perpassa e fecunda toda a mensagem e existência cristãs e toda a teologia. Os próprios temas fragmentários (morte, juízo...) adquirem uma coerência mais lógica e interna, situados na visão do conjunto»: A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 244-245.

⁸³ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 23; J-J. TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, 16.

de acentos (aspeto por demais observável igualmente na cristologia). Esse fenómeno tem o seu aspeto positivo e seu aspeto negativo. Não se pode fazer desaparecer a pergunta pela morte pessoal. Pretender fazer desaparecer ou esquecer o progressivo aprofundamento que tida pergunta tem adquirido na reflexão cristã não significaria uma volta às origens somente uma barbarização que não tardaria em vingar-se⁸⁴.

Na sequência de uma análise crítica aos desequilíbrios nas expressões e modo de pensar a escatologia cristã, chega-se no meio católico àquela procura medieval e da primeira Escolástica – que não pode ser confundida com um conteúdo herético - em reagir ao uso excessivo de elementos mitológicos, presentes em certos discursos patrísticos. Assim passou-se, na busca de acertar, por aplicar uma linguagem predominantemente racionalista e abstrata, ainda que houvesse vozes teológicas opondo-se sempre aos extremos. No que há de condizente ao específico da Revelação, independente do modo de abordar e elaborar o conteúdo dos *De novísimis* encontrou um respaldo do magistério oficial, nomeadamente por parte da constituição *Benedictus Deus*, mas nada suficiente para travar o grande êxodo escatológico⁸⁵.

As utopias acabaram por ridicularizar esta mitificação da escatologia cristã predominante na linguagem dos manuais de teologia, até pelo menos à primeira metade do século XX, significando um grande imobilismo, obscuridade quanto à lógica da Encarnação e incapacidade de orientação a uma práxis influente na história. Ruiz de la Peña diagnostica um «tríplice déficit», na abordagem escatológica, que estava marcado por coordenadas de individualismo, espiritualismo e desmundanização⁸⁶.

⁸⁴ R. RATZINGER, *Escatología*, 34-35.

⁸⁵ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 24; Sobre o documento do Papa Bento XII datado de 1336: «A Constituição *Benedictus Deus* é um documento *ex cathedra*, a julgar pelas fórmulas definitórias que emprega: o objetivo primeiro é definir o estado das almas logo após a morte, mas indiretamente examina também em que consiste a bem-aventurança eterna, que é essencialmente a visão imediata de Deus. Além disso, insiste na eternidade, que é uma duração infinita»: J. COLLANTES, *A Fé Católica. Documentos do Magistério da Igreja. Das origens aos nossos dias*, Rio de Janeiro 2003, 1182.

⁸⁶ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 24-25; Para o Papa Ratzinger continua aquela mesma convicção do teólogo de que os desequilíbrios que atingiram a escatologia cristã não é natural a Revelação cristã: «Como pode desenvolver-se a ideia de que a mensagem de Jesus é estritamente individualista a visa apenas o individuo? Como é que se chegou a interpretar a “salvação da alma” como fuga da responsabilidade geral e, conseqüentemente, a considerar o programa do cristianismo como busca egoísta da salvação que se recusa a servir os outros? Para encontrar uma resposta à questão, devemos lançar um olhar sobre as componentes fundamentais do tempo moderno». BENTO XVI, Carta Enc. *Spe Salvi*, n. 16, 29. A resposta a esta crítica ver-se-á mais à frente, pois nisto também consiste o mérito da Constituição pastoral principalmente ao comungar com a renovada eclesiologia conciliar. À guisa de exemplificação, basta, para já, conferir GS 3 em paralelo à Constituição dogmática *Lumen Gentium* a saber: «Contudo, aprouve a Deus salvar e santificar os homens, não individualmente, excluída qualquer ligação entre eles, mas constituindo-os em povo que O conhecesse na verdade e O servisse santamente» (LG 9): CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição. dogmática. sobre a Igreja Lumen Gentium*, n.9, in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições, Decretos, Declarações e Documentos Pontifícios*, Braga 1987, 66.

Por isso, o modo de conceber a esperança cristã mereceu tantas críticas ao interno e externo do cristianismo, como constatou H. U. von Balthasar, sem se restringir ao meio católico:

Foi de uma ingenuidade incrível que um teólogo anglicano do século XVII, para estar a altura do progresso, expusera com detalhe a demonstração de que o inferno não se encontrava, como se havia suposto até então, no centro incandescente da terra, somente no novo centro do mundo: no sol; mas mesmo até o final do século XIX mantiveram os teólogos cristãos o capricho de demonstrar a correlação entre escatologia e cosmologia, entre as coisas últimas e o universo empírico. Esforços vãos! Como não pode um cirurgião encontrar a alma de um homem ao sara-lo, tão pouco poderá um astrónomo encontrar o céu cristão, nem determinar o tempo e o lugar do juízo. O cristianismo se apresenta hoje diante dos homens sem a muleta da cosmologia. Graças a Deus, deixou a muleta. Graças a Deus, o futuro não será mais confundido com um sistema do mundo imanente. Os homens que buscam algo assim, lhe serão infieis e irão bater a porta dos astrólogos, antroposofos e demais «cósmicos», e o cristianismo deve deixá-los ir. Não inventemos que se deve começar a dotar-se de astrologia e de antroposofia para retê-los⁸⁷.

Esta ingenuidade e incapacidade generalizadas de dar razões da esperança cristã, acabou por contrastar com o escatologismo utópico e reforçar as suas fundadas críticas, como comprovou Ruiz de la Peña no seu manual de escatologia: «No extremo oposto [as utopias], confeccionava uma interpretação do futuro humano em chave social (não individual), encarnada (não espiritualizada) e mundana (no mais nobre sentido do termo). A utopia se preocupava, com efeito, pelo destino da humanidade como sujeito coletivo da história; tinha muito presente que não se pode falar do futuro do homem sem contar com sua corporeidade; enfim e sobretudo, sua proposta versava sobre este mundo»⁸⁸.

No entanto, estas denúncias poder-se-ão tornar expressão de hipocrisia, caso não se tenha também a consciência de que, sem desculpar todos estes desequilíbrios escatológicos presentes no meio cristão, não se podem recalcar erros, ao invés de simplesmente apontá-los. Prosseguiu o teólogo J. Ratzinger, nesta ampla análise, demonstrando que a oposição da salvação da alma em oposição à felicidade terrena acabou sendo propagada por instâncias não cristãs e, por isso, promotoras de uma feroz insaciabilidade dos gostos e da procura ilusória da plena felicidade terrena, com base no progresso histórico e mundano⁸⁹.

Contudo, não se pode negar que as limitações apresentadas por Ruiz de la Peña não tenham deixado um espaço vazio ou fornecido um via pavimentada feita de escritos e pregações que facilitaram o desenvolvimento da escatologia secular. A compreensão e

⁸⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo*, 94.

⁸⁸ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 25.

⁸⁹ Cf. R. RATZINGER, *Escatologia*, 36-37.

forma intelectualista da visão beatífica, o encabeçamento da morte como temática principal nos manuais clássicos, a supervalorização da escatologia individual em detrimento das dimensões comunitárias e eclesiais reclamavam uma renovação teológico-doutrinal na maneira como a esperança cristã era, até então, cultivada. Além do mais, o criticável pela passividade perante a necessária reformulação, passou também por certa persistência nestas interpretações, as quais incluíam para muitos o desprezo da corporeidade humana e desmundanização do *eschaton*, ou seja, ausência de compromisso histórico⁹⁰.

Na procura de um saldo positivo, torna-se possível constatar que as futurologias sociais conscientes ou não, acabaram por proporcionar aos teólogos e à sua produção escatológica um exame de consciência que reclamou para antes, durante e depois Vaticano II, um *mea culpa* repleto de futuro. A procura do aprofundamento da verdade escatológica compromete mais e mais os cristãos com o dever de dar razões da esperança cristã (cf. 1 Pe 3,15), mas sem a pretensão de abarcar com as palavras humanas, o mistério inesgotável do *Eschaton*⁹¹.

O Concílio Vaticano II mostrou-se ímpar no acolhimento da necessária renovação escatológica, como demonstrou o teólogo António Marto: «O Vaticano II apresenta uma visão orgânica e integral da escatologia dentro de todo o mistério da salvação. Assim completa, aperfeiçoa, precisa, delimita, ilumina e até certo ponto corrige determinadas perspectivas ou ensinamentos parciais ou unilaterais, ao colocá-los dentro do todo»⁹². Este testemunho tornou-se possível por ter aceitado o dom e a tarefa que comporta a escatologia cristã em diálogo com as expressões humanas da esperança. O teólogo Ruiz de la Peña delineou muito bem este desafio feito de claros e escuros:

Agora a escatologia fala muito da nova criação. Mas todavia não está clara, na mente de muitos cristãos, a relação entre este mundo e o mundo futuro, entre o compromisso temporal e a esperança teologal. A mera justaposição de ambos fatores se parece demasiado às velhas elucubrações sobre

⁹⁰ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 24-25.

⁹¹ A pretensão de abarcar com uma rede conceitual os mistérios anunciados e estudados na escatologia não deixa de ser mais um desequilíbrio. O teólogo F. Ladaria dá a entender o desafio da linguagem escatológica presente em todos os tempos: «Impõe-se uma distinção (não separação) entre os conteúdos da escatologia cristã e as formas com que eles são expressos, até na Sagrada Escritura, bastante influenciadas pela apocalíptica. Isso não significa diminuir o valor e a função imprescindível das imagens na transmissão dos conteúdos escatológicos. Pretendemos apenas evidenciar sua condição de imagens e, portanto, a necessidade de evitar a confusão com a própria realidade que com elas se deseja indicar. A manifestação de Deus em sua plenitude vai muito além do que o olho viu e o ouvido ouviu (cf. 1Cor 2,9). A própria tentativa de descrever aquilo em que temos esperança significaria destruir a esperança cristã; significaria reduzir ao âmbito do nosso mundo o que por definição o ultrapassa»: L. F. LADARIA, *Introdução à antropologia teológica*, São Paulo 1998, 135.

⁹² A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 244.

a dupla verdade para ser uma boa solução ao problema. Em vez da justaposição, o que tem que procurar é a iluminação da recíproca interdependência e complementaridade de ambos futuros, o intra-histórico e o meta-histórico, e a elaboração de pautas teórico-práticas de mediação entre elas⁹³

Nos objetivos deste pequeno trabalho, pretender-se-á demonstrar como esta escatologia renovada se refletiu na Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, sendo tarefa do último ponto deste capítulo fornecer elementos que comprovam ser um dom verificável.

7. A escatologia aprofundada e ampliada

No percurso formativo da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, a esperança escatológica faz-se notória, a ponto do teólogo português António Augusto dos Santos Marto, atual Bispo de Leiria-Fátima, poder afirmar depois de um vasto estudo sobre esta matéria: «A temática escatológica esteve sempre presente, de um ou outro modo, ao longo de todo o seu itinerário, concentrando-se à volta da antropologia, que, por sua vez, era iluminada pelo horizonte cristológico»⁹⁴. E vários são os textos da *Gaudium et Spes* que testemunham a superação daquelas notas (individualismo privatista, espiritualismo e desencarnação evasioneira), que marcaram os antigos manuais⁹⁵. Mais à frente, com a apresentação de alguns números, será possível a verificação duma compreensão escatológica mais profunda e abrangente.

Na medida em que se aprofundou o necessário nexos e as devidas interpenetrações entre escatologia, antropologia e cristologia, sempre com a mediação da visão cristã do homem, foram-se estabelecendo as linhas essenciais das temáticas escatológicas da tão esperada Constituição pastoral. Na sequência da teologia e doutrina escatológica do Concílio, a qual obedece a uma orientação bíblica e patrística, serão referidos alguns assuntos desenvolvidos, debatidos e propostos ao longo da construção da Constituição pastoral.

As abordagens teológico-doutrinárias seguiram a novidade daquele método ascendente, aberto à leitura e interpretação dos «sinais dos tempos». Na procura do diálogo verdadeiro com o mundo, foram desenvolvidas as seguintes temáticas identificadas por António Marto: a centralidade do Cristo encarnado-pascal em seu

⁹³ L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 26.

⁹⁴ A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 239.

⁹⁵ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 26.

senhorio universal e escatológico; uma antropologia escatológica; a teologia da imagem que em Cristo e no Espírito Santo encontram a sua mais alta significação e realização para o homem e o mundo.

Também se fizeram presentes os paralelos e contribuições paulinas tais como Cristo e Adão, o homem novo, Cristo cósmico-recapitulador e outros com segura teologia bíblica, para melhor fundamentar a trilogia (cristologia-antropologia-escatologia); sobre a dupla vocação, a terrena (terrestre) e a divina (celeste). Com igual relevância se tratou da vocação integral e escatológica do homem em relação ao Reino com influxo na construção da cidade terrena; a relação da missão da Igreja, sinal sacramental do Reino, e a missão unificadora do Cristo cósmico. Recordar-se ainda que foram tratados a vocação do homem e do mundo à plenitude escatológica, assim como o reaparecimento das temáticas da ressurreição e dos novos céus e da nova terra⁹⁶.

Assim os frutos da renovação escatológica foram vários, presentes de tantas formas no Concílio Vaticano II, como por exemplo, naquela solicitação de Papa João XXIII quanto a um projeto de índole escatológica, recordada com detalhes pelo historiador Joseph A. Komonchak:

O primeiro texto que se apresentou à assembléia para sua discussão na terceira sessão foi o capítulo sétimo do esquema sobre a Igreja, intitulado «Sobre o carácter escatológico de nossa vocação e sobre nossa união com a Igreja no céu» ao Cardeal Larraona, Prefeito da Congregação dos Ritos, que se ocupasse da preparação de um texto que tratasse da Igreja no céu. Um pequeno grupo de teólogos, entre os quais o autor principal era o P. Paolo Molinari SJ, se pôs a trabalhar, no que primeiramente foi concebido como uma constituição distinta (...). Durante as sessões primeira e segunda do Concílio, numerosos padres assinalaram a falta de um tratado de escatologia nos sucessivos anteprojetos do *De ecclesia*, e agora podia considerar-se que o texto de Larraona preenchia este vazio, convertendo-se num capítulo dentro da constituição sobre a Igreja⁹⁷.

Esta iniciativa pontifícia ia ao encontro também de uma temática com consequências pastorais, para tal basta uma avaliação, quase anedótica da situação moral dos anos sessenta, sabida por todos, e que não deixava de influenciar o campo doutrinal e até certas opções organizativas do Concílio, como assinalou o historiador norte-americano J. Komonchak: «A Comissão técnica-organizativa, gostaria de separar

⁹⁶ Cf. A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 239-241. Quanto à referida abordagem escatológica dos «sinais dos tempos» permite uma reflexão teológica capaz de ser elo entre o sentido escatológico-messiânico e as intenções mais profundas da Constituição pastoral. Nas palavras do teólogo J. C. Policarpo: «Nesta dimensão escatológica dos sinais dos tempos, enquanto sinais históricos, se encontra a conciliação entre o sentido bíblico da expressão e o sentido que lhe quis dar a *Gaudium et Spes*»: J. C. POLICARPO, «O Evangelho e a História. Ler os Sinais dos Tempos», in *Obras Escolhidas*, I, Lisboa 2003, 278.

⁹⁷ J. A. KOMONCHAK, «Hacia una eclesiología de comunión», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concílio Vaticano II*, IV, Salamanca 2007, 59.

a secção *De novíssimis* para constituir um capítulo separado, visto que se estavam disseminando tantos erros sobre essa doutrina: “o que não é de se admirar, quando se corrompe a noção de pecado e até para o diabo se promete a absolvição final”⁹⁸.

Na avaliação estudada pelo teólogo António Marto, sobre as consequências metodológicas e pastorais promovidas pela escatologia cristã no Concílio ressaltam também as qualidades próprias que correspondem ao urgente diálogo com o mundo contemporâneo e os elementos indispensáveis para uma nova evangelização:

O Concílio Vaticano II representa um momento de síntese – ponto de chegada – na reflexão teológica sobre o tema escatológico, mas simultaneamente abre novos horizontes, oferece novas possibilidades que, como gérmenes latentes ou explícitos, requerem um desenvolvimento e uma exploração ulteriores. Esta posição constituiu uma nova instância quer a nível de teologia sistemática – enquanto reflexão sobre a fé nas questões intrateológicas e no seu diálogo com o mundo e a cultura moderna, - quer a nível de consciência eclesial na vivência e no anúncio da fé, hoje (...). O Concílio apanhou bem o núcleo do problema: trata-se de aprofundar e evidenciar o significado e eficácia salvífica da esperança cristã para o homem de hoje, ou para o hoje do homem. Ao adotar um método indutivo na *Gaudium et Spes*, perscrutando os anseios, as expectativas, as esperanças e os limites do homem de hoje, traçou também um caminho para o anúncio da mensagem cristã. A perspectiva escatológica reveste-se de um particular interesse para o anúncio da mensagem em relação a um mundo que leva dentro de si um impulso de libertação e plenitude⁹⁹.

Este intuito de corresponder aos apelos pastorais e evangelizadores também apareceram no Concílio quando nas orientações fundamentais da *Gaudium et Spes* se acentuou a temática do homem (cf. GS 14) e procurou iluminar o enigma da morte através da fé e esperança (cf. GS 18). Igualmente contribuíram a apresentação do valor do trabalho humano à luz da escatologia (cf. GS 39) e a centralidade do mistério de Cristo, como princípio e fim de todas as realidades criadas e da história humana (cf. GS 45). Para além do Vaticano II expressar desta forma um contexto escatológico muito mais horizontal e existencial, não deixou de propor ao homem contemporâneo uma abordagem escatológica mais evangelizadora e cognitivamente mais acessível¹⁰⁰.

Portanto, pode-se dizer que depois de um exigente inverno, surgiu uma primavera escatológica, contemplável no jardim do Vaticano II, onde dentro e fora da Igreja desabrocharam muitas flores e se colheram muitos frutos desta renovação. Esta renovação que se fez presente no Concílio foi capaz de reorientar a compreensão do conceito da escatológica, assim como redimensioná-lo como importante perspectiva

⁹⁸ J. A. KOMONCHAK, «A luta pelo Concílio durante a preparação. Avisão do Concílio segundo o Papa», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, I, Petrópolis, 1996, 310.

⁹⁹ A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 253.256.

¹⁰⁰ Cf. R. LAVATORI, *Il Signore verrà nella glória. L'escatologia alla luce del Vaticano II*, Bologna 2007, 51.

para o magistério oficial, como deu a entender o então Cardeal Joseph Ratzinger quando na qualidade de Prefeito da Congregação da Doutrina da Fé introduziu da seguinte forma uma importante obra do magistério pós conciliar sobre questões atuais concernentes à escatologia cristã:

Este interesse pelas realidades últimas (escatologia procede do grego *eschaton*, que significa último, definitivo) se tem difundido no contexto de uma cultura civil dirigida cada vez mais para o futuro e reclamadora de motivos de esperança válidos e convincentes. O Magistério da Igreja tem intervindo de diversos modos e com insistência para voltar a propor ou para clarificar o ensinamento da fé em relação com as verdades que concernem ao destino último do homem e do mundo. A presença do tema na Constituição dogmática *Lumen Gentium* do Concílio Vaticano II (cap. VII, nn. 48-51) e na Constituição pastoral *Gaudium et Spes* (cap. III, nn. 38-39) demonstra que o Concílio considera o especto escatológico como doutrina essencial da Igreja e como uma diretriz pastoral de primeira importância em relação com as profundas interrogações dos homens dos nossos tempos¹⁰¹.

Para além a teologia magisterial, Ruiz de la Peña fez questão de lembrar a posição que no período pós conciliar passou a ocupar no universo teológico. «Por tal tem que entender [o escatológico] aquele sector da teologia incumbido de refletir sobre o futuro da promessa aguardado pela esperança cristã. Seu lugar teológico se encontra na intersecção da antropologia, a doutrina da criação e a cristologia»¹⁰².

Quanto ao significado conceitual e seu significado enriquecido pela renovação escatológica que acabamos de apresentar resumidamente pode afirmar-se inicialmente que a palavra surgiu da junção dos termos gregos *lógos+eschata*, sendo que este último provém da tradução dos LXX (Sir 7,36). Esta palavra ao ser traduzida para o latim da Vulgata (Sir 7,40) como *novíssima*, ou *novísimos* permaneceu com igual significado de *eschata*: «as coisas últimas»¹⁰³. Isto dentro de um contexto, onde a escatologia apresenta-se como uma alternativa nova, completa e convincente, como dá a entender o teólogo Bruno Forte:

A escatologia – exatamente enquanto é doutrina das coisas últimas (*éschata*) e novas («novíssimas») - nos revela aqui sua surpreendente atualidade de reserva crítica em relação aos baixos do modernismo e de sua manifestação niilista; a escatologia é pensamento «novo» porque tem a ousadia de pensar no que é «novo», de abrir-se profundamente para as suas surpresas. Em relação à perda de sentido e à própria perda do gosto de formular a pergunta, o pensamento escatológico se apresenta como alternativa possível, enquanto busca de sentido que não aprisione, capaz de desencadear energias de liberdade e práticas de libertação na história dos homens e em seu relacionamento com a grande «casa» que é o mundo. Descobrimos, desta forma, que a

¹⁰¹ CONGREGAÇÃO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Temas actuales de Escatología. Documentos, comentarios y estudios*, Madrid 2003, 12.

¹⁰² J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 30.

¹⁰³ Cf. G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, Bréscia 2001, 5; G.. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Turim 1992, 11, cit. in A. MARTINS, *Escatologia. Subsídio para os alunos*. Ano letivo 2010-2011, 57, n. 143.

recuperação da escatologia é prometedora não apenas como alternativa crítica para o ocaso das ideologias e seus lances nihilistas, mas também como horizonte capaz de iluminar e guiar uma história de libertação das opressões ideológicas de todas as marcas e dos recuos pusilânimes e abdicadores diante da fadiga de viver e da opressão dos pobres. O «pensamento do novo» é, desta forma, também, o «novo pensamento» que suscita e sustenta escolhas de liberdade e caminhos de libertação pessoal e coletiva no tempo dos homens e na história do mundo¹⁰⁴.

Numa abordagem histórica o termo *escatologia* relacionados organizado como um tratado, remonta ao século XVII, quando o luterano Abraão Calov (1612-1686) a utilizou pela primeira vez, mas somente com e após o filósofo e o teólogo alemão Friedrich Schleiermacher (1768-1834), começaram a chamar desta maneira o último conteúdo dos estudos teológicos, intitulado tradicionalmente por *De novísimis*¹⁰⁵. Numa maneira mais livre, mas com base literal, pode-se traduzir o termo *escatologia* por «doutrina da coisa última» (*eschaton*), e semelhantemente *De novísimis* por «das coisas últimas»¹⁰⁶.

O significado tornou-se rico com o tempo, por isso passível de divergências e convergências, mas fundamentalmente a mudança da utilização progressiva do termo *novíssimo* para *escatologia* consegue traduzir uma abordagem diferente, indicativa de formas e conteúdos com renovada elaboração e trato¹⁰⁷. No entanto, o teólogo Joseph Ratzinger faz um pertinente alerta a determinados desequilíbrios, com aparência de renovação, chamando assim a uma vigilância a pontos fundamentais para que a ingenuidade não confunda com uma renovação escatológica permanente e perene:

Hoje a escatologia se poderia escrever inteiramente como discussão (mostrando-se de acordo ou adotando uma postura crítica) com a teologia do futuro, da esperança, da libertação, como o tem feito Wiederkehr em seus *Perspektiven der Eschatologie*, em cuja visão não entra praticamente nenhum dos temas clássicos da doutrina sobre as coisas últimas: não se fala do céu, nem do inferno, do purgatório nem do juízo, da morte nem da imortalidade da alma. Na temática escatológica entra, sem dúvida, a questão do futuro e o presente e com ela todo o referente a esperança e sua prática. Mas um esboço de teologia dogmática não pode aceitar tal deslocamento de perspectivas. A razão de não poder fazê-lo não é somente que um manual tem que exigir-lhe informação sobre os temas clássicos de uma matéria. O motivo profundo para não fazê-lo é que estas questões incluem o específico da visão cristã sobre o futuro e seu presente, sendo-lhe ao homem tão necessárias como lhe é necessário o cristão, por mais que por certos motivos possa parecer algo passado de moda em sua configuração de fé¹⁰⁸.

Portanto, devidamente salvaguardados de um triunfalismo escatológico, torna-se possível a seguinte pontualização feita pelo teólogo Gisbert Greshake ao referir-se à

¹⁰⁴ B. FORTE, *Teologia da história*, 305.

¹⁰⁵ Cf. J-J. TAMAYO ACOSTA, *Para compreender la escatología cristiana*, 13.

¹⁰⁶ Cf. G. GRESHAKE, «Escatologia», 620.

¹⁰⁷ Cf. J-J. TAMAYO ACOSTA, *Para comprender la escatología cristiana*, 13.

¹⁰⁸ J. RATZINGER, *Escatología*, 27.

abrangência ou ao objeto da escatologia, que compromete a pessoa humana com o processo de transformação de toda realidade criada: «Trata [a escatologia] do fim e do cumprimento da criação, e da história (individual e universal) da salvação. O cumprimento aqui não significa apenas um acabamento (no tempo) em termo (no espaço), mas tematiza a esperança cristã: tudo o que Deus criou para chamar a uma “plenitude de vida” não só não volta para o nada, mas acede em sua totalidade e em cada uma de suas partes à plenitude interior e durável de sua essência, ao ser admitido a participar da vida eterna de Deus»¹⁰⁹.

A esta contextualização realizada pretendeu emoldurar os demais capítulos com a renovação escatológica, para além de fornecer como que uma bússola hermenêutica a indicar um norte escatológico. A partir de agora se vislumbrará as belas paisagens das diversas características do Concílio, terá de enfrentar um longo e complexo processo elaborativo, feito também de tormentas, até alcançar e ancorar nos elementos escatológicos na tão esperada *Gaudium et Spes*. A final, quem espera, sempre alcança.

¹⁰⁹ G. GRESHAKE, «Escatologia», 620.

CAPÍTULO II

A CONTEXTUALIZAÇÃO E CARACTERÍSTICAS DA *GAUDIUM ET SPES*

1. A eclesialidade da Constituição pastoral

1.1. Localização e cronologia geral da *Gaudium et Spes*

O Concílio Ecuménico Vaticano II, na continuidade da tradição conciliar, consistiu na vigésima primeira assembleia universal dos representantes legítimos da Igreja Católica, com o serviço de deliberar e determinar em matéria de fé, moral e organização em vista da unidade¹¹⁰. O último Concílio do segundo milénio cristão e propedêutico para o novo milénio, provou ser um grande Cenáculo em vista de um verdadeiro novo Pentecostes, numa «sala» feita de múltiplas e diferentes participações, principalmente quando comparado com os dois anteriores concílios¹¹¹.

O Concílio Vaticano II pôde ser considerado como um evidente ponto de chegada e de partida¹¹². Um acontecimento de Igreja, verdadeiramente epocal nas suas diretrizes, ou nas palavras do teólogo Karl Rahner (1904-1984): «A minha tese fundamental sobre o Concílio Vaticano II aponta para o facto de que, de certo modo, assinala o fim da época piana da moderna história da Igreja face ao futuro»¹¹³.

O virar da página piana na historicidade eclesial e o impacto do Concílio na vida interna e externa da Igreja tiveram e têm interpretações várias e complementares¹¹⁴. Esta

¹¹⁰ Cf. W. BEINERT, «Concílio», in J-Y LACOSTE (ed), *Dicionário crítico de Teologia*, São Paulo 2002, 409.

¹¹¹ Cf. M. MORUJÃO, *Ser cristão à luz do Vaticano II*, Braga 1998, 24-25.

¹¹² «Os grandes Concílios são pontos de chegada e ponto de partida (...). O Vaticano II uniu, na sexta década do século vinte, várias linhas de reflexão e ação que, vindas bem de trás - desde autores como Mölher, Rosmini ou Newman no século XIX - definem a atual autocompreensão da Igreja e a sua relação com o Mundo»: M. CLEMENTE, *A Igreja no tempo - História breve da Igreja Católica*, Lisboa 2010, 115.

¹¹³ K. RAHNER, «Mirada retrospectiva al Concilio», in *Tolerância - Libertad -Manipulación*, Barcelona 1978, 138, cit. in S. MADRIGAL, *Karl Ranher e Joseph Ratzinger no seguimento do Concílio*, Coimbra 2007, 104, n. 93.

¹¹⁴ «Ora bem que entende Ranher por “época piana” da Igreja? Seguindo os parâmetros da história profana, a época piana começa com o Iluminismo e a Revolução Francesa e cessa no final da

constatação também na análise que outro ativo participante - Joseph Ratzinger- fez sobre o acontecimento conciliar¹¹⁵. Uma clarividência impressionante, devido a sua atualidade:

Poderia dizer-se que o Concílio marca a passagem de uma situação em que parecia ter alcançado um máximo de cristianização, cuja conservação e consolidação se considerava como a tarefa mais importante, para uma situação em que deve reconhecer-se de novo a radical posição minoritária do cristão, que pede, não conservação, mas antes uma existência missionária. O intento de conservar uma posição de maioria, suposta ou real, fracassou. Os cristãos são de novo minoria, como nunca o foram desde finais da antiguidade (...). O Concílio marca a transição de uma atitude conservadora para uma atitude missionária, e a oposição conciliar ao conservadorismo não se chama «progressismo» mas sim «espírito missionário». Nesta antítese radical, no fundo, o sentido exato do que significa e do que não significa abertura conciliar ao mundo¹¹⁶.

Estas e outras mudanças de paradigmas somente foram possíveis após as palavras, tão espontâneas, quanto inspiradas, na Basílica de São Paulo Extramuros, pronunciadas pelo Papa João XXIII (1881-1963), quando comunicou aos Cardeais o propósito da convocação de um novo Concílio. A partir da partilha corajosa de uma inspiração toda a Igreja começa o seu processo de entrar em estado de Concílio:

O Concílio não foi um fenómeno exclusivamente institucional, reservado aos círculos eclesiásticos, uma manifestação da «Igreja docente». Desde o seu anúncio em 25 de janeiro de 1959 à convocatória conciliar implicou a todo o catolicismo e pouco a pouco todas as demais comunidades cristãs. Se estendeu a convicção, mas mesmo antes de sentir, de que toda a comunidade cristã «era convocada a concílio». A assembleia que se estava celebrando em Roma desde o 11 de outubro de 1962 era o ícone do «estado de concílio» em que estava implicada toda a comunidade dos cristãos¹¹⁷.

Segunda Guerra Mundial e a extinção do predomínio europeu no mundo, com a planetarização da História, com o antagonismo entre os blocos do Ocidente liberal e o Leste comunista, com o confronto entre o Norte industrializado e o Sul do terceiro mundo. Este período corresponde na história da Igreja, aos Pontificados que vão de Pio VII até Pio XII, que imprimiram um marca peculiar no ser da Igreja durante esse tempo. A partir da Revolução Francesa, a sociedade profana e a Igreja separaram-se, de modo que a situação envolvente em que vive a Igreja vai deixando de ser cristã, com resultado de um processo irrefreável de secularização. A Igreja “piana” sucumbiu à tentação de afirmar-se no seu próprio ser, de manter o seu estilo autárquico de vida, a sua mentalidade integrista e conservadora, monolítica, hierárquica e clerical»: S. MADRIGAL, *Karl Ranher e Joseph Ratzinger no seguimento do Concílio*, 105.

¹¹⁵ Ainda sobre este teólogo - atual Papa Bento XVI – convém lembrar que chegara a Roma como consultor teológico do Cardeal Frings e com o tempo fora feito perito do Concílio, no fim da primeira sessão. Onde se encontrou com Yves Congar, Henri de Lubac, Gerard Philips e outras personalidades inescqueáveis presentes em serviço no Concílio, os quais muito o marcaram com suas personalidades. Cf. J. RATZINGER, *A minha vida. Autobiografia*, Lisboa 2005, 84.

¹¹⁶ J. RATZINGER, *El Nuevo Pueblo de Dios, esquemas para una eclesiología*, Herder 2005, 332-333.

¹¹⁷ G. ALBERIGO, «“Aprender por sí mesmo”. La experiencia conciliar», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, II, Salamanca 2002, 528.

O Concílio Vaticano II transcorreu em três momentos ou fases, que correspondem aos períodos históricos chamados ante preparatório, preparatórios e o da inauguração. Na primeira fase houve uma grande dinâmica participativa por parte das instituições da Igreja universal (1959-1960)¹¹⁸. Na etapa preparatória ocorreu progressivamente um envolvimento crescente de membros da Igreja espalhados entre os mais diversos serviços (1960-1962)¹¹⁹. Com o momento inaugural (11-10-1962), deu-se um novo início conciliar, com novas etapas que quatro no total (1962-1965)¹²⁰.

O Beato João XXIII caminhou com o Concílio o suficiente para o introduzir o no ritmo da história, ou seja, em sintonia com as necessidades da Igreja e do mundo contemporâneo, como enfatizou o historiador Giuseppe Alberigo (1926-2007), na sua incontornável obra sobre a história do Vaticano II:

É fácil ver que o Vaticano II se celebrou num momento situado entre a decadência da era das ideologias e o começo do período pós-moderno. Uma apreciação correta deste marco histórico do Concílio tem uma importância decisiva para chegar a compreender sua ampla significação. Porquanto foi um acontecimento que marcava uma transição a uma nova era, sua significação foi dupla: constituiu um ponto de chegada que caracterizava o final do período pós-tridentino das controvérsias, talvez o final de muitos séculos da era constantiniana; por outro lado, antecipou e foi o ponto de partida de um novo ciclo histórico¹²¹.

O discurso de João XXIII, na clausura da 1ª sessão de 8 de dezembro de 1962, também expressa bem este espírito de comunhão que jorrava do Bom Pastor através do seu Vigário na terra: «Será verdadeiramente o “novo Pentecostes”, que fará florescer a Igreja nas suas riquezas interiores e na sua atenção materna a todos os campos da

¹¹⁸ Na fase ante preparatória ocorrida em 1959 a pedido do Papa João XXIII, estabeleceu-se em prol do novo Concílio um espaço de partilha e transparência no interior da vida da Igreja, o qual emitiu por si só sinais de um *aggiornamento* na metodologia do preparativo do Concílio. Nesta consulta geral, que ajudaria no discernimento quanto aos futuros esquemas, participaram as Congregações Romanas, Universidades, Ateneus Católicos, Faculdades de Teologia e principalmente os Bispos, como futuros Padres conciliares. Como resultado desta ampla participação possibilitou-se as mais diversas sugestões, questões e temas que, segundo a sensibilidade eclesial de cada um, transformaram-se em propostas livres. Cf. A. MARTO, *Esperança Cristã e Futuro do Homem*, 22.

¹¹⁹ Na etapa preparatória já havia uma considerável presença de membros provindos de várias nações e distribuídos dentre as diversas comissões; esta participação aumentou no decorrer do Concílio, assim como as comissões e subcomissões. Nesta altura já contavam com 846 de participantes distribuídos nos diversos organismos, os quais eram compostos de 466 membros e 380 consultores, estes representavam seus continentes e países. Nesta etapa os diferentes continentes, números dos participantes nos serviços preparatórios e sua percentagem em vista do total de 846 pessoas (100%): Europa: 636 (75.17%); Estados Unidos: 52 + Canadá: 22, num total de 74 participantes (8.75%); América Latina: 55 (6.15%); Ásia: 52 (6.15%); África: 21 (2,48%); Oceânia: 11 (1,30%). Cf. J. O. BEOZZO, «O Concílio Vaticano II: Etapa Preparatória», in A. LORSCHIEDER, (et al.), *Vaticano II 40 anos depois*, São Paulo 2006, 24-25.

¹²⁰ Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições, Decretos, Declarações e Documentos Pontifícios*, Braga 1987, 5-8.

¹²¹ G. ALBERIGO «La transición hacia una nueva era», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, V, Salamanca 2008, 556.

atividade humana; será novo passo em frente, do reino de Cristo no mundo, reafirmação cada vez mais alta e persuasiva da alegre boa nova da Redenção, anúncio luminoso da soberania de Deus, da fraternidade humana na caridade, da paz prometida na terra aos homens de boa vontade, em correspondência ao beneplácito celeste»¹²².

Com o falecimento de João XXIII em 3 de junho de 1963, e após o conclave que elegeu o Papa Paulo VI (21-06-1963), o referido Concílio prosseguiu sob a sua presidência da segunda até a quarta sessão conciliar (14-09 até 8-12-1965), com um solene desfecho na cerimónia solene de clausura do Concílio ecuménico, ocorrida na Praça de S. Pedro ao ar livre.

Neste contexto geral, o qual será aprofundado ainda mais ao longo deste primeiro capítulo, que a Constituição pastoral um dia antes do já referido término, fora promulgada pelo Santo Padre, exatamente na última sessão pública (7-12-1965)¹²³. Deixando um contributo ímpar no Concílio Vaticano II, mediante um caminho próprio de discernimento global, pois envolveu desde a escolha do seu título, até mesma as polémicas que foram surgindo no processo elaborativo, como deu a entender González Moralejo: «Enquanto ao título literal, começou-se por pedir sugestões aos Padres; se apresentaram umas quarentas, muito heterogéneas e pouco significativas, ficando finalmente em Constituição pastoral, com uma nota explicativa, no final de novembro de 1964 (...). E quando, em Ariccia, se intitulou o esquema com duas das palavras iniciais, *Angor et Luctus* (...) em Zurique de novo se mudou a ordem das palavras e ficou *Gaudium et spes*»¹²⁴.

O carácter autêntico da *Gaudium et Spes* e portador da desafiante missão de ser e ensinar um forma dialogal de viver no e com o mundo contemporâneo, mereceu um destaque especial no corpo documental do Concílio, conforme a demonstração do teólogo português Manuel António Guerreiro do Rosário destacou:

¹²² JOÃO XXIII, «Discurso na clausura da 1ª sessão», in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições, Decretos, Declarações e Documentos Pontifícios*, Braga 1987, 445.

¹²³ Cf. CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições, Decretos, Declarações e Documentos Pontifícios*, Braga 1987, 6-8.

¹²⁴ R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía - La historia de la "Gaudium et spes"*, 4. «A simpatia patenteia-se. O texto põe em luz os aspetos positivos do mundo contemporâneo, os progressos realizados e os que se esperam, a justiça e a oportunidade de certas aspirações, o poder e a glória de nossa época. Certos Padres acharam-no mesmo *nimis optimisticum*, otimista demais. Poder-se-ia responder-lhes que, entre dois males, melhor é pecar por excesso de otimismo, e portanto de simpatia, do que por excesso de pessimismo e, portanto, de desconfiança. Sem dúvida, não teria sido uma boa maneira de se dirigir ao mundo contemporâneo o insistir sobre aquilo que ele comporta de negro. Mas a censura parece pouco fundada. A simpatia não exclui a crítica, nem de longe. Ao contrário, o texto apega-se a sublinhar as angústias tanto quanto as esperanças do nosso tempo, a lhe assinalar as ambiguidades e as contradições»: J. FOLLLET, «A Condição do Homem no Mundo de Hoje», in G. BARAÚNA (ed), *A Igreja no mundo de hoje*, Petrópolis 1967, 257.

As linhas de força através das quais se articulou o Concílio podem ser assim delineadas: a Igreja define-se preferencialmente como o povo de Deus, antes de ser uma sociedade hierárquica (LG – nova eclesiologia); afirma-se o primado da Palavra de Deus em vez da sacramentalidade cultual (DV); insiste-se na responsabilização da consciência para além dos preceitos (DH); opta-se pelo diálogo em vez do anátema (NA). No entanto, o centro e grande novidade estratégica é a relação da Igreja com o mundo (GS): o mundo já não é visto como uma terra estrangeira que a fortaleza-Igreja quer conquistar apostolicamente, é antes o «lugar» de existência e compromisso da Igreja com o homem e com as realidades que a ele estão ligadas; trata-se de uma verdadeira «encarnação», em continuidade com o «mistério de Cristo»¹²⁵.

1.2. Prolegómenos e agentes conciliares

A Constituição pastoral da Igreja no mundo atual foi um documento inédito e inovador na história magisterial católica, o que não significa uma ausência de raízes¹²⁶. É possível um estudo, sem pretender ser exaustivo, sobre as sinalizações diretas ou indiretas que as pessoas e os factos foram proporcionando em direção à futura *Gaudium et Spes*. Todavia esta grande e múltipla contribuição do Vaticano II para a Igreja e o mundo, precisou obedecer necessariamente a uma metodologia e de se abrir a variadíssimas intervenções, as quais resumidamente serão mencionadas ao longo deste pequeno trabalho.

A começar por dois Papas, Leão XIII (1810-1903) e Pio XII (1876-1958), os quais se distanciam historicamente do evento conciliar, mas que tiveram um magistério social, que pode ser considerado propedêutico ao Vaticano II, principalmente no que se refere à Constituição pastoral. Bem mais próximos historicamente do espírito e da letra do Vaticano II estiveram os Papas João XXIII (1881-1963), Paulo VI (1897-1978), o Cardeal Leo Josef Suenens (1904-1996), assim como outros colaboradores no Concílio.

Os primeiros Papas citados acima foram responsáveis por um redespertar e aprofundamento sistemático da e na Igreja, a dimensão social do Evangelho e do ministério petrino, tendo como novo ponto de partida em 1891, a emblemática Encíclica *Rerum Novarum* de Leão XIII, com grande repercussão para além dos muros eclesiais.

Estes prolegómenos formativos ligam a *Gaudium et Spes* à tradição própria da Doutrina Social da Igreja, sem a reduzir à mesma. Neste sentido importa também

¹²⁵ M. ROSÁRIO, *Discernimento dos sinais dos tempos e consciência moral*, Porto 1999, 14.

¹²⁶ «De facto, devido a não estar orientado para questões doutrinárias nem para questões disciplinares internas à Igreja, mas para o projeto de Deus para o mundo dos seres humanos, apresenta-se com um rosto diferente dos textos habituais, muito mais preocupados com a própria comunidade ou sociedade eclesial»: J. DUQUE, «Sob o signo da Universalidade, breve impulso para um a leitura da *Gaudium et Spes*», in A. CARDITA (ed), *Vaticano II 40 anos depois*, Coimbra 2005, 138.

recordar resumidamente aquela intervenção da incisiva personalidade do Cardeal Suenens no seu discurso datado de 4 dezembro de 1962, no final da primeira sessão.

No momento em que o esquema *De Ecclesia* era debatido, o referido Cardeal aproveitou para discorrer nas suas intervenções não somente sobre a Igreja *ad intra* mas principalmente sobre a necessidade e desafios da Igreja *ad extra*, a ponto de reclamar a instituição de um Secretariado, onde se tratassem os problemas da atualidade. Esta atitude não ficou sem repercussão e confirmação, inclusive do Cardeal Montini, que fora sensível ao pedido, porque como outros, encontrava-se predisposto a uma temática semeada inclusive por João XXIII, seja em discursos, mensagens e até duas Encíclicas: *Mater et Magistra e Pacem in Terris*¹²⁷.

Quanto a esta comunhão de pensamento entre o Cardeal Suenens com João XXIII soube-se mais tarde que fora fruto de diálogos em torno da temática da Igreja *ad intra* e *ad extra*, suscitado a partir de uma carta pastoral que o referido Cardeal dirigiu à sua arquidiocese de Malines e Bruxelas, a tratar do futuro Concílio¹²⁸.

A 11 de setembro de 1962, exatamente um mês antes da abertura oficial do Concílio, João XXIII fala ao mundo em radiomensagem, a qual o perito Reidmatten fez questão de transcrever: «Consideremos igualmente a Igreja sob o aspeto da vitalidade *ad extra*; em face das exigências e das necessidades dos povos - que as vicissitudes humanas desviam para a estima e gozo dos bens da terra - Ela sente-se obrigada a assumir as responsabilidades do seu magistério, ensinando aos homens a “passar pelos bens temporais de modo a não perder os bens eternos”»¹²⁹.

Estas atitudes ajudam a compreender aquela ousada intervenção de Suenens no final da primeira sessão, como o facto de que em novembro de 1962, os Cardeais Suenens e Montini foram os encarregados de apresentar um novo conjunto de esquemas, sendo que um deles era intitulado a *Igreja no mundo atual*. Segundo o padre conciliar Rafael González Moralejo, este dado histórico também chama a atenção por ter ocorrido numa etapa conciliar em que o esquema XIII não era nem previsto para

¹²⁷ Cf. H. DE RIEDMATTEN, «História da Constituição pastoral sobre “a Igreja no Mundo de hoje”» in K. RANHER, (et al.), *A Igreja no mundo de hoje. Constituição “Gaudium et Spes”, comentários do esquema XIII*, Lisboa 1969, 35-41.

¹²⁸ Cf. H. DE RIEDMATTEN, «História da Constituição pastoral sobre “a Igreja no Mundo de hoje”», 43-44.

¹²⁹ Citação encontrada em H. RIEDMATTEN, «História da Constituição pastoral sobre “a Igreja no Mundo de hoje”», in K. RANHER, (et al.), *A Igreja no mundo de hoje. Constituição “Gaudium et Spes”, comentários do esquema XIII*, 42, n.8.

constar no programa de esquemas e nem tão pouco uma comissão que tratasse deste assunto¹³⁰.

Embora a futura Constituição pastoral correspondesse verdadeiramente às intenções pastorais indicadas por João XXIII, pode afirmar-se desde já e com mais propriedade quando for apresentado mais à frente o processo elaborativo do documento, o quanto este deveu aos diversos rostos conciliares, para que fosse um dia concretizado¹³¹. Por isso foram confirmativas aquelas palavras do relator do esquema Emílio Guano, quando, pela primeira vez, o texto da futura *Gaudium et Spes* foi apresentado aos Padres conciliares para ser discutido, onde se lê um elenco das razões de sua elaboração. Este texto de 20 de outubro de 1964, foi compilado também por Boaventura Kloppenburg, a demonstrar a sua comunhão dos Papas e do projeto com o Vaticano II:

Levados por esta renovação, os cristãos de hoje percebem cada vez mais claramente que a Igreja não pode fechar-se dentro de si mesma, separar-se dos outros e procurar apenas defender os seus valores. Seguindo o exemplo de Cristo que se fez homem e habitou entre nós, a Igreja sabe que vive no meio dos homens, para comunicar-lhes a vida de Deus. Este é exatamente o pensamento de Paulo VI na alocução de abertura desta 3ª sessão do Concílio, quando declarou que a Igreja vive com a constante preocupação de ser toda de Cristo, em Cristo e para Cristo e, ao mesmo tempo toda dos homens, entre os homens e para os homens. Hoje, mais do que nunca, a Igreja toma consciência de que está imersa no mundo, percebe a evolução do mundo e seus valores e, ao mesmo tempo, seus perigos e problemas (...). O próprio Concílio Vaticano II é um sinal e um vínculo deste diálogo entre a Igreja e os homens, para cuja incremento tanto contribuiu João XXIII. Muito se espera do Concílio e, por isso, ele não pode causar desilusão¹³².

Portanto, principalmente, estes dois Papas, que serviram durante o Concílio Vaticano II, e não só, mas de tal maneira que se pode chamar a um de «desbravador» e a outro de «timoneiro», mas isto com razão e mérito como se pretenderá demonstrar com mais detalhes a seguir. Também o Bispo espanhol Rafael González Moralejo, um dos Padres conciliares, pode testemunhar com palavras mais exatas, quanto à disposição e participação destes homens no Concílio:

Os Padres presentes no Concílio tiveram notícia de que, tanto João XXIII como Paulo VI, seguiam pessoal e assiduamente os trabalhos conciliares, e mais concretamente os das Congregações Gerais que, como sabemos, se celebraram na nave central da Basílica Vaticano, isto graças a uma instalação televisiva interior, que lhes permitiam seguir seu curso desde as estâncias pontifícias. Além do mais, como era lógico, o Papa recebia frequentemente os membros do conselho de Presidência, aos Cardeais que solicitavam e a outros órgãos conciliares importantes, quando ele mesmo necessitava o contato ou quando lhe pediam audiência. É evidente que ambos Papas

¹³⁰ Cf. R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía. La historia de la "Gaudium et spes"*, 4-5.

¹³¹ N. TANNER, «La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, IV, Salamanca 2007, 253-254.

¹³² In B. KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II*, IV, Petrópolis 1965, 198.

estiveram muito bem informados, e que atuaram em sempre em consciência que o consideraram necessário, normalmente de modo imediato e sem vacilações¹³³.

1.3. João XXIII, o desbravador

A pessoa e colaboração de João XXIII teve uma preponderância jamais conhecida na tradição conciliar, assim como se demonstrou ímpar nas suas características o próprio Vaticano II: «Tradicionalmente os concílios se dedicavam a abordar situações anteriores eclesialmente conflituosa, ou seja, estavam motivados essencialmente por problemas surgidos no passado, que não tinha sido capaz de resolver. Mas o contexto do Vaticano II era muito menos deste tipo. Se tratava, pois, de uma vigília cheia de incerteza e mesmo suspense. E apenas gradualmente se tornou evidente que o real fator de novidade em relação aos Concílios anteriores era o Papa»¹³⁴.

O Papa Bom indicou explícita ou implicitamente as linhas mestras do Concílio em geral e quanto à Constituição pastoral, ao ser dócil à Providência Divina¹³⁵. No seu Diário pessoal, João XXIII com simplicidade deixou o testemunho desta iniciativa que ao próprio surpreendera:

Sem ter pensado nisso antes, num primeiro diálogo com o meu Secretário, em 20 de Janeiro de 1959, surgiram brilhantes as palavras Concílio Ecumênico, Sínodo Diocesano, revisão do Código de Direito Canónico, ao contrário de todas as minhas suposições ou imaginações neste ponto. Fui eu quem primeiro se surpreendeu com a minha proposta, tanto mais que ninguém me tinha sugerido nada a este respeito. Posteriormente, tudo me pareceu tão natural no seu desenvolvimento imediato e contínuo. Depois de três anos de preparação, certamente trabalhosa, mas também feliz e tranqüila, já estou aqui aos pés da montanha santa. Que o Senhor me ajude a levar tudo a bom termo¹³⁶.

Assim o Papa, tido «de» transição devido aos seus 77 anos e aparente perfil tradicional, evidencia-se, apenas nos três meses de Pontificado, tornando-se conhecido como o Papa «da» transição, ao anunciar a convocação deste novo Concílio Ecumênico¹³⁷. Era preciso na sequência da tradição conciliar superar as mentalidades

¹³³ R. GONZÁLEZ MORALES, *El Vaticano II en taquigrafía*, 161.

¹³⁴ G. ALBERIGO, «“Aprender por sí mesmo”. La experiencia conciliar», 515-516.

¹³⁵ Esta ação da Divina Providência fora assinalada pelo sucessor Paulo VI ao reconhecer o mérito de João XXIII, isto no princípio da Carta Apostólica com que reconvocou o Concílio: «Estamos todos no pleno direito de pensar haver sido ele levado a isso por um impulso especial da Divina Providência, que “tudo dispõe com suavidade” (Sab. 8,1), e sapientissimamente provê ao bem da Igreja, conforme as suas necessidades»: PAULO VI, «Carta Apostólica a reconvocar o Concílio», in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições, Decretos, Declarações e Documentos Pontifícios*, 447.

¹³⁶ JOÃO XXIII, *Diário da Alma*, Apelação 2000, 371-372.

¹³⁷ M. MORUJÃO, *Ser cristão à luz do Vaticano II*, 13-14.

derrotistas, através da esperança cristã, conforme dizia profeticamente João XXIII no discurso de inauguração do Vaticano II:

Mas a nós que devemos discordar desses profetas de desgraças, que anunciam acontecimentos sempre infaustos, como se estivesse iminente o fim do mundo (...). O que mais importa ao Concílio Ecuménico é o seguinte: que o depósito sagrado da doutrina cristã seja guardado e proposto de forma mais eficaz. Essa doutrina abarca o homem inteiro, composto de alma e corpo, e, como ele é peregrino nesta terra, manda-o tender para o céu (...). Quer dizer que todos os homens tanto considerados individualmente como reunidos em sociedade, têm o dever de tender sem descanso, durante toda a vida, para a consecução dos bens celestiais, e de usar só para este fim os bens terrenos, sem que o uso deles prejudique a eterna felicidade¹³⁸.

Estas e outras fecundas e proféticas colaborações de João XXIII permaneceram vivas e na memória de quem pode participar dos trabalhos formativos da Constituição pastoral, como se percebe no testemunho posterior do Beato João Paulo II (1920-2005): «A expressão “tornar este mundo mais humano” repete-se por várias vezes e de numerosas formas análogas na Constituição *Gaudium et Spes*, chamada “pastoral”. Tanto quanto conheço a história do Vaticano II, foi João XXIII que teve a ideia de completar o magistério do Concílio precisamente pela Constituição sobre a Igreja no mundo deste tempo. Particpei mais tarde nos trabalhos destinados a preparar esta Constituição»¹³⁹.

1.4. Paulo VI, o timoneiro fiel

Na fiel sequência de servo dos servos da Igreja e do Concílio, uma outra personalidade que merece relevo na lista das personalidades da hierarquia eclesial que mais colaboraram no Concílio e na elaboração da *Gaudium et Spes* foi o sucessor de João XXIII, o Papa Paulo VI. Embora estivesse imbuído do Concílio já iniciado, tendo o próprio participado na sua preparação e ativamente no seu primeiro período, não consistiu numa tarefa fácil ser eleito num conclave marcado e condicionado por um acontecimento conciliar da envergadura do Vaticano II. Prova de sua consciência conciliar e eclesial foi o facto de não tardar em expressar o anúncio da segunda etapa do Vaticano II, visto ter sido este, o primeiro pensamento de Paulo VI¹⁴⁰. Contudo este

¹³⁸ JOÃO XXIII, «Discurso na inauguração do Concílio (11.10.62)», in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições, Decretos, Declarações e Documentos Pontifícios*, 432-433.

¹³⁹ A. FROSSARD, “Não tenham medo!” *Diálogo com João Paulo II*, Mem Martins 1982, 184-185.

¹⁴⁰ Cf. G. ALBERIGO, «“Aprender por si mesmo”. La experiencia conciliar», 527.

autêntico timoneiro da barca de Pedro não deixou de experimentar nos primeiros meses de seu ministério apostólico tempestades pessoais, como o peso do legado carismático e pastoral deixado pelo seu antecessor, mais outras sérias dificuldades, como constatou historicamente Alberigo:

As diferenças entre o Papa João e o Papa Paulo eram muito consideráveis e não tardariam em aflorar mesmo sobre a direção do Concílio. Sobretudo, logo se percebeu uma atmosfera diferente, que dependeu não somente do carácter do novo Papa, mas também de sua formação, de sua larga experiência de serviço na Cúria Romana e também de sua preocupação por garantir o máximo consenso nas decisões, as quais o Concílio precisava amadurecer. A profunda emoção que suscitou em todo o mundo a morte de João XXIII e a difusa sensação que muitos tiveram de ficarem órfãos, não podia deixar de refletir-se nos primeiros cem dias de seu sucessor. Ao Papa Montini lhe faltou tanto a surpresa de uma eleição demasiado «anunciada», como a serenidade – que caracterizava normalmente o novo eleito – para sentir-se completamente livre de seu antecessor. Era impossível que Paulo VI não sentisse o peso do Concílio, que devia continuar, e da imensa identificação das pessoas com o Papa João. Necessários foram vários meses para começar seu pontificado¹⁴¹.

Ainda sobre os contributos de Montini para o Concílio e na futura *Gaudium et Spes*, convém recordar que suas atitudes e reflexões em prol da cultura do diálogo somaram-se a outras de outras pessoas, onde todos procuraram de forma oficial ou paralela ajudar a preparação das mentes para o Vaticano II¹⁴². Por fim, o quanto este arauto do diálogo, Paulo VI, se identificou com a temática do diálogo, ver-se-á quando, posteriormente, for abordado este conceito como um dos componentes conciliares refletidos na *Gaudium et Spes*.

2. Identificação dos componentes essenciais da *Gaudium et Spes*

2.1. O Concílio dialogal refletido na Constituição pastoral

O espírito e a letra do Vaticano II estão permeados pelo diálogo, tão caro aos Papas, que o precederam e acompanharam, como recorda Paulo VI, tão identificado

¹⁴¹ G. ALBERIGO, «“Aprender por si mesmo”. La experiencia conciliar», 527-528.

¹⁴² «Muitas outras manifestações marcaram o caminho que levou à decisão de elaborar um documento conciliar sobre a “Igreja no mundo”. Foi assim que em La Mendola, a tradicional semana cultural da Universidade Católica de Milão foi consagrada em 1960 aos “trabalhos ecumênicos na vida da Igreja”. Na lição inaugural, o Cardeal Montini sublinhava que o Concílio prestaria evidentemente uma atenção especial ao mundo moderno com o qual a Igreja deve intensificar o diálogo»: H. DE RIEDMATTEN, «História da Constituição pastoral sobre “a Igreja no Mundo de hoje”» in K. RANHER, (et al.), *A Igreja no mundo de hoje. Constituição “Gaudium et Spes”, comentários do esquema XIII*, 47.

com esta via de comunhão, ao ponto de consagrar à temática dialogal a sua Encíclica inaugural, *Ecclesiam Suam*¹⁴³.

Reconhecidamente, a Encíclica inaugural do pontificado do Papa Montini influenciou a elaboração da *Gaudium et Spes*, como fez questão de recordar o historiador Vilanova citando testemunhas conciliares: «Para a história do esquema foi de importância crucial a publicação da primeira Encíclica de Paulo VI, a *Ecclesiam Suam*, centrada no tema do diálogo. Assim testemunhavam os cronistas privilegiados, M. G. McGrath e R. Tucci. Também segundo Håring, a Encíclica “representou uma contribuição decisiva para o esquema XIII”¹⁴⁴. E não poderia ser diferente, pois Paulo VI na sua Encíclica bem expressou a força múltipla e inovadora do diálogo, sem contudo romper com a tradição:

Não é magnífico e opulento o patrimônio doutrinal que nos deixaram os nossos imediatos predecessores, especialmente os Papas Pio XI e Pio XII? É doutrina elaborada com o intento amoroso e clarividente de unir o pensamento divino ao pensamento humano, este considerado não em abstrato mas na linguagem concreta do homem moderno. Ora essa tentativa apostólica que é senão diálogo? E João XXIII nosso imediato predecessor de venerada memória, não deu ao seu ensinamento uma direção ainda mais acentuada no mesmo sentido? Pretendeu aproximá-lo quanto possível da experiência e capacidade de compreensão do mundo contemporâneo. E ao próprio Concílio não se quis dar, e com razão, orientação pastoral, toda destinada a inserir a mensagem cristã no círculo do pensamento, palavra, cultura, dos hábitos e tendências da humanidade, como ela vive hoje e se agita sobre a face da terra? Antes de convertermos o mundo, e precisamente para o convertermos, é necessário que nos acerquemos e lhe falemos¹⁴⁵.

Como se pode definir este diálogo que contagiou cada vez mais as etapas conciliares? Sendo que teve grande mérito nesta matéria a Encíclica *Ecclesiam Suam*, a

¹⁴³ Do homem com Deus, (cf. SC 33); dos sacerdotes com o mundo, (cf. PO 19); por meio dos sacerdotes (cf. PO 12); da Igreja com os pagãos, (cf. AG 11); da Igreja com o povo judeu, (cf. NA 4); da Igreja católica com as religiões não-cristãs (cf. NA 2); nas missões (cf. AG 11); exortação do Concílio ao diálogo com todos os homens (cf. GE 1 e 8); de Bispos e sacerdotes (cf. CD 28); do Bispo com os seus súbditos, (cf. CD 13); dos adultos com os jovens, (cf. AA 12); no apostolado dos leigos, (cf. AA 31); formação pastoral sacerdotal para o diálogo apostólico, (cf. OR 19); preparação científica para o diálogo com os homens atuais, (cf. OT 15); (cf. GE 11); (cf. AA 29); (cf. AG 41); do homem com Deus (cf. 19); da Igreja Católica com o mundo (cf. GS 40), (cf. GS 92); do Concílio com a humanidade (cf. GS 3); exortação do Concílio ao diálogo com todos os homens (cf. GS 92); do Bispo com os seus súbditos (GS 43); em questões discutidas (cf. GS 43); entre as diversas culturas (cf. GS 56); na solução de conflitos (cf. GS 68); para a cooperação económica internacional (cf. GS 85); entre crentes e não-crentes (cf. GS 21); com todos os homens (cf. GS 92). Cf. J. B. PINTO, «Diálogo», in *Sinopse dos documentos do Concílio Vaticano II*, Braga 1998, 270; «O diálogo de Paulo VI é muito mais do que o diálogo! Esta palavra torna-se uma palavra-espelho do todo, um sol, um eixo, um gonzo, uma fonte, um foco, um mistério, uma súpula de pensamentos, um mundo de possíveis. O seu Pontificado está etiquetado para a história: suceda o que suceder, revés ou êxito, o Pontificado de Paulo VI será o de um pontífice que tentou efetivamente dialogar com todos os homens»: J. GUITTON, *Diálogos com Paulo VI, O Papa analisa os problemas mais atuais*, Lisboa 1966, 192.

¹⁴⁴ E. VILANOVA, «La intersesión (1963-1964)», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, III, Salamanca 2006, 353.

¹⁴⁵ PAULO VI, Carta Enc. *Ecclesiam Suam*, n. 39, in DOCUMENTOS DA IGREJA, Encíclicas de Paulo VI, São Paulo 1997, 46-47.

ponto de ser citada nos trabalhos conciliares e mais tarde no texto promulgado¹⁴⁶. Também ilumina a questão anteriormente colocada um trecho do filósofo Jean Lacroix (1900- 1986), apresentado a Paulo VI por Jean Guiton (1901-1999), onde se diferencia o diálogo da dialética moderna: «A preferência que os modernos têm pela dialética e a sua incapacidade para o diálogo indicam uma deficiência da verdadeira liberdade. Porque o diálogo, sendo a confrontação de dois amigos da eterna verdade, é um livre exercício em que cada um jura ao outro não ceder senão à luz»¹⁴⁷.

Na sequência Paulo VI discorreu sobre a pluralidade e força deste conceito, o qual não existia para dominar, e nem deveria ser considerado um fim nele mesmo, mas uma realidade que não é fraqueza, como respondeu a Jean Guiton: «O diálogo não é um fim, mas um meio. Não dá a verdade; busca-a. É um método e não um sistema (...). Há o fogo da cólera. Há também o fogo do amor, o fogo da indignação, o fogo do zelo. E todas estas espécies de chamas entram no diálogo»¹⁴⁸.

Com este espírito dialogal, e não dialético, Paulo VI exerceu uma ação confirmativa do legado de seu antecessor, mas sagrou-se como o Papa do diálogo da Igreja com o mundo moderno, por pessoalmente e como Igreja, perseguir as consequências deste diálogo, sem medo de distanciar-se ou aprofundar as intuições e posturas de seus admirados antecessores¹⁴⁹.

Como a comprovar que esta dimensão dialogal não era monopólio conciliar e nem apenas sensibilidade de alguns Papas, mas necessidade e urgência para os tempos atuais, surgiu a obra *La foi écoute le monde* de 1964 escrita pelo doutor em filosofia e professor de teologia dogmática Albert Dondeyne (1901-1985)¹⁵⁰. Tendo servido como

¹⁴⁶ O Arcebispo brasileiro Henrique Colland Trindade, ao intervir na 109ª congregação geral, a 26 de outubro de 1964, fez a seguinte intervenção compilada pelo conciliar Boaventura Kloppenburg: «A comissão que elaborou este esquema é digna do nosso elogio diante de Deus, não obstante os defeitos do texto. No Proêmio da Encíclica *Ecclesiam Suam* Paulo VI escreveu, quase dando alma ao esquema que estamos discutindo: “Por este motivo nos daremos ao trabalho de mostrar a todos cimos é necessário tanto para a sociedade como para a Igreja que ambas se conheçam e se amem mutuamente. Este milagre de primeira ordem da aproximação e compreensão entre a Igreja e os homens de hoje, tão esperado pelo mundo, deve em primeiro lugar ter como objeto os pobres, os que sofrem, os humildes. A renovação e atualização que a Igreja quer levar a efeito com este Concílio tem em vista apresentar a Igreja em sua realidade autêntica, não como potência científica, social, cultural, econômica, diplomática ou política, mas pastoral, missionária, evangélica, fundada por Cristo»: In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 239.

¹⁴⁷ J. GUITON, *Diálogos com Paulo VI, O Papa analisa os problemas mais actuais*, Lisboa 1966, 195.

¹⁴⁸ J. GUITON, *Diálogos com Paulo VI*, 197.

¹⁴⁹ G. ALBERIGO, «La transición hacia una nueva era», 523.

¹⁵⁰ Cf. A. DONDEYNE, «A justa promoção do desenvolvimento cultural» in K. RANHER, (et al.), *A Igreja no mundo de hoje. Constituição “Gaudium et Spes”, comentários do esquema XIII*, Lisboa 1969, 161.

perito no Concílio na subcomissão para a cultura¹⁵¹, juntamente com outros, este autor aponta de modo provocativo as disposições necessárias para um verdadeiro diálogo:

Que é o diálogo? Uma discussão de sábios, um debate público, até uma reunião íntima, não são forçosamente diálogos? Só há verdadeiro diálogo, quando me esforço por penetrar no pensamento e nos sentimentos do outro, a fim de aprender com ele e, por meu turno, ensinar-lhe algo, também. O diálogo nasce do desejo de nos escutarmos um ao outro, para nos enriquecermos um aos outros. O mesmo é dizer que compreende duas dimensões: a dimensão da escuta e da palavra (...) Portanto, sairmos de nós, deixando que o outro penetre dentro de nós: é romper com o narcisismo que vela em cada um de nós e nos incita a recolhermo-nos em nós mesmos, na falsa plenitude do contentamento próprio¹⁵².

Nota-se que esta força vinculativa do diálogo tornou o Concílio ponto de encontro e partida, onde os contrários paradoxalmente se uniram¹⁵³. Foi também o início de uma nova abertura ao homem e ao mundo contemporâneo, expressa principalmente na sua Constituição pastoral consagrada ao diálogo, conforme afirmou o teólogo português João Duque:

A Gaudium et Spes é, além disso - ou precisamente por isso - um documento dialogante. Significa, antes de tudo, uma alteração significativa no relacionamento da Igreja com o moderno processo de secularização. Sem falsas ilusões - mas com certo grau de entusiasmo quase ingénuo - pretende abandonar a postura exclusiva e radicalmente crítica que a Igreja tinha assumido, sobretudo ao longo do século XIX e ainda nos inícios do séc. XX. Em vez de se concentrar nos fantasmas do modernismo e do racionalismo, opta por explorar os elementos positivos, da visão cristã do mundo e do ser humano. Por isso, o documento opta por uma atitude dialogante, não excluindo ninguém como parceiro desse diálogo, mesmo quando isso não signifique abdicar das próprias convicções de verdade¹⁵⁴.

Basta um trecho daquela conferência de Guano aos jornalistas em 17 de outubro de 1964, dias antes do primeiro projeto versando sobre o diálogo da Igreja com o mundo contemporâneo, ser apresentado pela primeira vez numa congregação geral. A conferência na íntegra está presente na crónica das Congregações Gerais, compilada pelo Frei Baouventura Kloppenburg:

Com o presente esquema o Concílio tem em vista exprimir e favorecer o diálogo da Igreja com o

¹⁵¹ Cf. TUCCI, *Introduction historique et doctrinale*, 107, cit. in G. ALBERIGO (ed), *História del Concílio Vaticano II*, V, 358, n. 51.

¹⁵² A. DONDEYNE, *Diálogo da Fé no mundo contemporâneo*, Lisboa, s.d., 9.

¹⁵³ «Um dos traços dominantes do Vaticano II reside na recusa dos pontos de vista que se excluem e no gosto que mostra pelas conciliações julgadas impossíveis. Simplificando um pouco as coisas, dir-se-ia que, às expressões disjuntivas feitas com ou...ou, ele prefere obstinadamente as expressões sintéticas feitas com quer...quer. Não: ou a Tradição ou a Escritura, mas antes: quer a Tradição quer a Escritura. Não: ou o primado ou a colegialidade, mas pelo contrário: quer a o primado quer a colegialidade. O mesmo se pode dizer acerca da hierarquia e dos leigos na unidade total do único Povo de Deus»: G. MARTELET, *As Linhas Mestras do Vaticano II*, 47.

¹⁵⁴ J. DUQUE, «Sob o signo da Universalidade – breve impulso para uma leitura da *Gaudium et Spes*», 138-139.

mundo contemporâneo. A finalidade, portanto, do esquema em questão é a de definir a atitude da Igreja perante os problemas do homem de hoje. Os homens, seja qual for o seu credo religiosos, seja qual for o seu comportamento espiritual, não podem deixar de interessar-se por esta tomada de posição de uma Comunidade religiosa de experiência milenária, como é a Igreja Católica, fundada no Evangelho que exerce uma poderosa influência no espírito humano. Para eles a voz da Igreja é um conforto e uma consolação. O diálogo com ela só poderá ser de proveito para o futuro da humanidade¹⁵⁵.

O diálogo configura-se, segundo o Concílio, tanto pela dimensão antropológica aberta ao sobrenatural, como pela vocação do homem ao relacionamento amoroso com o divino e a sua vontade: «A razão mais sublime da dignidade do homem consiste na sua vocação à união com Deus. É desde o começo da sua existência que o homem é convidado a dialogar com Deus: pois, se existe, é só porque, criado por Deus por amor, é por Ele por amor constantemente conservado; nem pode viver plenamente segundo a verdade, se não reconhecer livremente esse amor e se entregar ao seu Criador» (GS 19)¹⁵⁶.

Quanto à tarefa dialógica, os Padres conciliares reconhecem-na como desafio ao confrontarem-se com os diversos problemas experimentados pelo Povo de Deus, sinal da fraternidade universal, e a humanidade em geral: «Por que o que une entre si os fiéis é bem mais forte do que o que os divide: haja unidade no necessário, liberdade no que é duvidoso, e em tudo caridade» (GS 92)¹⁵⁷. Além do mais pelo diálogo se ausculta a realidade do mundo contemporâneo que traz no bojo dos seus dramas, um existencial escatológico inquietante: «Nos nossos dias, a humanidade cheia de admiração ante as próprias descobertas e poder, debatem, porém muitas vezes, com angústias, as questões relativas à evolução atual do mundo, ao lugar e missão do homem no universo, ao significado do seu esforço individual e coletivo, enfim, ao último destino das criaturas e do homem» (GS 3)¹⁵⁸.

Esta prática interna dum diálogo conciliador - predominante também nos trabalhos do Concílio, com forma de obediência aos apelos de João XXIII- sem dúvida

¹⁵⁵ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 197.

¹⁵⁶ «Dignitatis humanae eximia ratio in vocatione hominis ad communionem cum Deo consistit. Ad colloquium cum Deo iam inde ab ortu suo invitatur homo: non enim existit, nisi quia, a Deo ex amore creatus, semper ex amore conservatur; nec plene secundum veritatem vivit, nisi amorem illum libere agnoscat et Creatori suo se committat»: AAS 19 (1966) 1038-1039.

¹⁵⁷ «Fortiora enim sunt ea quibus uniuntur fideles quam ea quibus dividuntur: sit in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas»: AAS 92 (1966) 1113.

¹⁵⁸ «Nostris autem diebus, genus humanum, de propriis inventis propriaque potentia admiratione commotum, saepe tamen anxias agitat quaestiones de hodierna mundi evolutione, de loco et munere hominis in orbe universo, de sui individualis et collectivi conaminis sensu, denique de ultimo rerum hominumque fine»: AAS 3 (1966) 1026.

é extensiva a todos os membros e níveis da Igreja Católica¹⁵⁹. Uma mentalidade e postura prevista necessariamente no diálogo ecuménico, inter-religioso, no empenho inclusivo, prudente, edificante e aberto para com todos, até mesmo para aqueles que perseguem a Igreja (cf. GS 92)¹⁶⁰. A Igreja, sábia e experimentada em humanidade, aponta para a capacidade humana de perceber e assumir o dever de cada homem em contribuir para um mundo melhor, na dinâmica plural do diálogo, como atesta a *Gaudium et Spes*: «Ainda que rejeite inteiramente o ateísmo, todavia a Igreja proclama sinceramente que todos os homens, crentes e não-crentes, devem contribuir para a reta construção do mundo no qual vivem em comum. O que não é possível sem um prudente e sincero diálogo» (GS 21)¹⁶¹.

O Concílio que necessariamente dialogou de forma construtiva até com o Iluminismo e demais primícias da cultura contemporânea¹⁶². Reafirmou ainda mais a urgente retomada do diálogo face às problemáticas económicas e sociais: «Procure-se retomar o mais depressa possível o caminho da negociação e do diálogo da conciliação» (GS 68)¹⁶³. Portanto a Igreja e o mundo contemporâneo necessitam deste diálogo de comunhão, o qual precisa acontecer nas situações concretas que permeiam a vida do homem, da Igreja e do mundo, convidando-os à escuta, partilha e transparência. Por fim, este dom imprescindível na formação de homens novos para um mundo novo, tanto pode contribuir, quanto mais se tiver a consciência de seu contributo salvífico,

¹⁵⁹ «A Igreja já “condenou bastante”, declarava João XXIII ao abrir a primeira sessão. Com esta recusa de novas condenações, não só marcava o início de uma nova era, mas obrigava também o Concílio a pôr em ação uma autoridade diferente da dos anátemas, ou mais exatamente, obrigava-o a usar da sua autoridade deixando de lado os anátemas. A Originalidade do Vaticano II não reside, portanto, numa procura especialmente evidente da unanimidade, que é a lei de todos os Concílios, mas sim no facto de ter sido substituída, à unanimidade do contra, a unanimidade do a favor. Nunca, de resto, nos Concílios anteriores, a primeira tinha dispensado a segunda, da qual era de certo modo o lado negativo e o avesso. No Vaticano II, contudo, a unanimidade do a favor não tem verdadeiramente avesso, sendo isenta de anátemas. E por isso, o que prevalece neste Concílio não é a recusa mas o acolhimento, não os gritos de alarme mas o apelo à compreensão, não os pontos que se excluem mas o diálogo do amor»: G. MARTELET, *Linhas Mestras do Vaticano II*, 53.

¹⁶⁰ Cf. AAS 92 (1966) 1113-1114.

¹⁶¹ «Ecclesia vero, etiamsi atheismum omnino reiicit, sincere tamen profitetur homines omnes, credentes et non credentes, ad hunc mundum, in quo communiter vivunt, recte aedificandum opem conferre debere: quod certe fieri non potest sine sincero et prudenti colloquio»: AAS 21 (1966) 1041.

¹⁶² «Nos documentos do Concílio Vaticano II pode-se encontrar uma sugestiva síntese da relação entre o cristianismo e o iluminismo; é verdade que os textos não falam disso diretamente, mas, se examinados mais profundamente à luz do atual contexto cultural, oferecem muitas indicações preciosas a tal respeito. O Concílio, na exposição da doutrina, escolheu adotar uma linha não polemica; preferiu apresentar-se como um a expressão mais daquela inculturação que acompanhou o cristianismo desde os tempos dos Apóstolos. Seguindo as suas indicações, os cristãos podem ir ao encontro do mundo contemporâneo e estabelecer com ele um diálogo construtivo»: JOÃO PAULO II, *Memória e Identidade*, 105.

¹⁶³ «Quamprimum vero viae ad negotiationem et conciliationis colloquium resumendum quaerantur»: AAS 68 (1966) 1090.

acentuado pelo Papa Paulo VI em prol de um Concílio dialogal e uma Igreja evangelizadora, ou seja, em perene *aggiornamento*:

São múltiplas as formas do diálogo da salvação. Obedece a exigências ensinadas pela experiência, escolhe os meios convenientes, não se prende a vãos apriorismos nem se fixa em expressões imóveis, quando estas tenham perdido o poder de interessar e mover os homens (...). Não é de fora que salvamos o mundo; assim como o Verbo de Deus se fez homem, assim é necessário que nós nos identifiquemos, até certo ponto, com as formas de vida daqueles a quem desejamos levar a mensagem de Cristo (...). O clima do diálogo é a amizade; melhor, o serviço. Tudo isto devemos recordar e esforçar-nos por praticar segundo o exemplo e o preceito que Cristo nos deixou (cf. Jo 13, 14-17)¹⁶⁴.

2.2. Sob a égide do *aggiornamento*

O conceito *aggiornamento* tornou-se com o tempo uma das palavras mais representativas do clima e objetivos do Concílio Vaticano II. A expressão italiana significa literalmente «pôr-se em dia»¹⁶⁵. É uma palavra polissémica, ou seja, plural em sentido, na medida em que procura traduzir o empenho de mais de dois mil Bispos em total comunhão com o Papa, inicialmente João XXIII depois Paulo VI.

Durante aproximadamente quatro anos, os Padres conciliares submeteram à votação cerca de 550 vezes, textos, discernindo assim os contributos das doze comissões e participando em mais 140 Congregações. Assim, o *aggiornamento* como ideia, ou visão central, percorreu três Constituições, nove Decretos e três Declarações, até ser promulgado na última Constituição do Concílio, considerada ponto de chegada, mas sobretudo de partida, no que diz respeito ao diálogo alegre e esperançoso da Igreja com o mundo contemporâneo¹⁶⁶.

Foi o Papa João XXIII quem introduziu oficialmente esta expressão no Concílio, fazendo dela uma palavra-chave de sua visão, como acentuou o historiador Andrea Riccardi, quando se referiu ao seu discurso intitulado *Gaudet Mater Ecclesia* na inauguração do Concílio em 11 de outubro de 1962:

O texto do discurso é totalmente de João XXIII, que quer dar aos Padres do Vaticano II uma indicação pessoal e autorizada, ligando esta assembleia com a grande tradição conciliar da Igreja. Para o Papa, o coração dos trabalhos conciliares é «Cristo sempre a brilhar no centro da história e da vida». Para dar testemunho disto no mundo de hoje que o Concílio foi convocado: «Na verdade, com atualizações (*aggiornamenti*) oportunas, e com a prudente coordenação da colaboração mútua, a Igreja conseguirá que os homens, as famílias e os povos levantem realmente o espírito para as coisas celestiais». O termo *aggiornamento* junta-se ao vocabulário oficial do Concílio

¹⁶⁴ PAULO VI, Carta Enc. *Ecclesiam Suam*, nn. 48-49.

¹⁶⁵ C. FLORISTÁN, *Vaticano II, um Concílio pastoral*, Lisboa 1990, 38.

¹⁶⁶ Cf. G. MARTELET, *As Linhas Mestras do Vaticano II*, 7-8.

desde uma visão não pessimista do interesse do mundo pelas «coisas do céu». Este ponto de vista reflete bem às claras como o Papa se afasta de uma leitura catastrófica da situação da Igreja no mundo¹⁶⁷

Mais tarde Paulo VI fez alusão ao conceito, na sua Encíclica programática, sinalizando o *aggiornamento* como força motriz e orientadora, tanto para o Concílio que se seguia, como para a sua interpretação e aplicação¹⁶⁸.

Contudo o carácter completável do Concílio torna a sua expressão necessariamente passível de interpretações nem sempre condizentes à letra e espírito do mesmo e por isso alertava Joseph Ratzinger baseado na convicção de outro grande teólogo do século XX, H. U. von Balthasar:

Ratzinger considerava necessário um discernimento de espírito para que a verdadeira renovação não se confundisse com a simples modernização exterior ou com o ajustamento ao meio ambiente em conformidade com o estatisticamente documentado. Neste sentido, fez suas as palavras de H.U. von Balthasar: de abertura ao mundo, *aggiornamento*, dilatação do horizonte, tradução do especificamente cristão para uma língua e uma mentalidade inteligíveis para o mundo de hoje, só se atingiu metade. A outra metade é, pelo menos, tão importante como essa. Somente a reflexão sobre o próprio cristianismo, o esforço em purificar, aprofundar e centrar a ideia do que é ser cristão, nos torna aptos a representar e irradiar essa ideia e traduzi-la depois de maneira fidedigna¹⁶⁹.

Neste caminhar para o cinquentenário do encerramento do Conciliar, as interpretações quanto à expressão *aggiornamento* ainda são muitas, e num sentido lato e emblemático, podem traduzir a força renovadora do legado do Vaticano II. É, portanto, expressão também passível de *aggiornamento*, que bem entendida à luz do Concílio ajuda a compreender a forma com que a pastoral e a eclesiologia foram notas fundamentais do Vaticano II. Neste sentido que se referiu a dita expressão, o Cardeal Aloísio Lorscheider (1924-2007), o qual participou ativamente do Concílio como um dos Padres brasileiros: «*Aggiornamento* – com os seus quase sinônimos: atualização, renovação, rejuvenescimento – a Igreja; diaconia e serviço (...) Não é sujeição, nivelamento, pacto ou compromisso com o mundo de hoje. Nada de acomodação do cristianismo ao mundo moderno, nem absorção do mundo moderno pela Igreja-

¹⁶⁷ A. RICCARDI, «El tumultuoso comienzo de los trabajos», in G. ALBERIGO (ed), *História del Concílio Vaticano II*, II, 31.

¹⁶⁸ «A palavra, hoje famosa, do nosso venerado predecessor João XXIII de feliz memória, a palavra “atualização”, sempre a teremos presente como orientação programática; confirmamo-la como critério direto do Concílio Ecumênico e continuaremos a recordá-la como estímulo à vitalidade sempre renascente da Igreja, à sua capacidade sempre atenta a descobrir os sinais dos tempos, e à sua agilidade sempre juvenil de sempre e em toda a parte “tudo provar e de tomar para si o que é bom” (1Ts 5,21)»: PAULO VI, Carta Enc. *Ecclesiam Suam*, n. 27; C. FLORISTÁN, *Vaticano II, um Concílio pastoral*, 38-39.

¹⁶⁹ K. RAHNER, «Reflexões sobre a problemática teológica de uma Constituição pastoral», 167.

instituição – uma espécie de “eclesiastização” do mundo, uma nova cristandade. O mundo em si não poderá ser o nosso esquema (cf. Rm 12,2)»¹⁷⁰.

A *Gaudium et Spes*, de tal forma deu corpo ao sentido autêntico do *aggiornamento* que assim pôde ser aclamada publicamente em Aula conciliar, ainda na etapa formativa em que era identificada pela ordem dos esquemas. A crónica do teólogo conciliar Boaventura Kloppenburg assim registou na 111^a Congregação Geral, datada de 28 de outubro de 1964, palavras representativas do Arcebispo norte-americano, Patrick Lois O’Boyle, as quais traduziram uma expectativa em relação ao documento: «Numa palavra, se o esquema XIII for adotado, sejam quais forem as modificações que lhe queiram os padres introduzir, ele fará consideravelmente avançar o *aggiornamento* que o bom Papa João, com tanta felicidade e tão providencialmente iniciou convocando este Concílio histórico»¹⁷¹

2.3. Índole pastoral e doutrinal

Nascida no coração do Papa Bom, a Constituição pastoral *Gaudium et Spes* conseguiu ser uma interpretação fidedigna daquele objetivo pastoral em comunhão com a dimensão doutrinal¹⁷². No discurso inaugural João XXIII sabiamente indicou esta dupla vertente que na prática prevaleceu na dimensão pastoral, sem contudo dispensar a doutrinal: «Uma é substância da antiga doutrina do “*depositum fidei*” e outra é a formulação que a reveste; é disto que se deve – com paciência, se necessário – ter grande conta, medindo tudo nas formas e proporções do magistério de carácter prevalentemente pastoral»¹⁷³.

Passados os anos, sob o fogo de críticas daqueles Padres conciliares que não viam razão para dar ao documento a identificação de Constituição pastoral, o texto conciliar conseguiu expressar a índole pastoral em comunhão com a doutrinal de forma

¹⁷⁰ A. LORSCHIEDER, «Linhas mestras do Concílio Ecumênico Vaticano II», in A. LORSCHIEDER, (et al.), *Vaticano II, 40 anos depois*, São Paulo 2005, 40.

¹⁷¹ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 255.

¹⁷² Eis a informação que se achou por bem estar aqui presente no corpo deste trabalho, consiste na primeira nota de rodapé da Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, como explicita o seu Proêmio, na qual se procura justificar e relacionar o caráter pastoral e da índole doutrinal nas duas partes do Documento: «É chamada “pastoral”, porque, apoiando-se em princípios doutrinários, pretende expor as relações da Igreja com o mundo e os homens de hoje. Assim, nem à primeira parte falta a intenção pastoral, nem a segunda a doutrinal»: CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, *Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo contemporâneo “Gaudium et Spes”*. Proêmio, nota 1, in CONCÍLIO VATICANO II, *Constituições, Decretos, Declarações e Documentos Pontifícios*, 345.

¹⁷³ JOÃO XXIII, «Discurso na inauguração do Concílio», 434.

equilibrada¹⁷⁴. O teólogo português João Duque frisou este drama e conquista dos árduos trabalhos conciliares: «Sem dispensar uma base doutrinal sólida, a intenção primeira dos textos conciliares foi refletir sobre a Igreja na sua dimensão pastoral, isto é, relativamente à sua atividade pragmática neste mundo que atualmente habita. A *Gaudium et Spes* é, neste aspecto, inquestionavelmente o texto central, até já pelo seu título e subtítulo. O intuito do documento é precisamente essa reflexão contextualizada, em ordem a fornecer impulsos para uma atuação futura»¹⁷⁵.

Esta interdependência «pericorética» da dimensão doutrinal e pastoral na *Gaudium et Spes* merece uma atenção e análise profunda por parte de muitos agentes, não se limitando às instâncias eclesiais: Afirma Karl Rahner: «É no entanto, dever dos teólogos, dos sociólogos, dos especialistas da prospetiva, etc., ler com uma lupa esta Constituição, para nela detetar os pontos e a maneira como ultrapassa as fronteiras da exposição doutrinal, tornando-se assim uma diretiva dirigida à Igreja para responder a um apelo carismático de Deus»¹⁷⁶.

Embora bastando o adjetivo pastoral, para percebermos o quanto esta Constituição incomum, conseguiu encarnar aquelas palavras de João XXIII acima citadas, não se pode limitar à última Constituição, uma índole que na verdade ajuda a compor o espírito do todo, demonstrável também pela frequência do termo noutros documentos do Concílio¹⁷⁷. Logo este adjetivo fora transformado em programa, objetivo e método

¹⁷⁴ À guisa de exemplificação, a crônica apresentada por Kloppenburg bem traduz os argumentos de muitos Padres ao longo das intervenções nesta matéria, quando apresenta as palavras do Arcebispo Casimiro Morcillo Ganzález (Espanha): «Mas durante o primeiro Concílio Vaticano, assim como durante o Vaticano II, a palavra “Constituição foi sistematicamente reservada aos assuntos doutriniais (como, p. ex. a Constituição sobre a Sagrada Liturgia e a Constituição sobre a Igreja) (...). Se o nosso documento quer denominar-se “Constituição”, então o esquema não pode dirigir-se senão aos católicos, pois uma autoridade só pode decretar para pessoas que são os seus súditos. Mas o objetivo do esquema é abrir um diálogo como o mundo inteiro, de sorte que o mundo venha conhecer bem a Igreja de Cristo (...). O esquema contém um certo tipo de teologia dos valores terrestres (“e nisto eu o encontro digno de louvor, ainda que cheire, inevitavelmente, a fenomenologismo”). Mas este tipo de teologia está ainda insuficientemente elaborada e deve se desenvolver com o decorrer do tempo. Não é, pois, indicado empregar a palavra “Constituição”, porque implica que uma certa estabilização tem sido alcançada (...). Também não convém chamar este documento do Concílio com o adjetivo “pastoral”, porque o concílio ele mesmo é pastoral, como é pastoral tudo o que ele faz»: In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, V, Petrópolis 1966, 78.

¹⁷⁵ J. DUQUE, «Sob o signo da Universalidade, breve impulso para um a leitura da *Gaudium et Spes*», 137.

¹⁷⁶ K. RAHNER, «Reflexões sobre a problemática teológica de uma Constituição pastoral», 33.

¹⁷⁷ Assim o qualitativo pastoral apresenta-se conexo às seguintes formas e circunstâncias do Vaticano II: Pastoral litúrgica, (cf. SC 14); Unificada com o ofício divino (cf. SC 86); língua em que se há de pregar, (cf. CD 23); conselho diocesano, (cf. CD 27); pastoral das vocações, (cf. OT 2-3); durante os estudos sacerdotais, (cf. OT 19-21); Institutos de pastoral, (cf. OT 22); de universitários, (cf. GE 10); Institutos de pastoral, (cf. OT 22); preparação de diretórios gerais e especializados, (cf. CD 44); pastoral das conversões, (cf. AG 13); finalidade do Concílio Vaticano II, (cf. PO 12). Cf. J. B. PINTO, «Pastoral», 729.

fortemente presente e expressado na Constituição pastoral desde o seu princípio, quando por via pastoral recorreu-se a antropologia fenomenológica, tão sensível aos tempos atuais¹⁷⁸.

No Proêmio da Constituição pastoral, num número emblemático esta sensibilidade e metodologia conciliar compôr um bem elaborado pórtico da pastoralidade e cuidado doutrinal:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Porque a sua comunidade é formada por homens que, reunidos em Cristo são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao género humano e à sua história (GS 1)¹⁷⁹.

Por isso a índole pastoral e doutrinal foi determinante na organicidade interna da Constituição, a ponto de influenciar decisivamente no uso das fontes cristãs fundamentais, devida aquela abordagem histórico-sociológico¹⁸⁰.

No processo elaborativo da *Gaudium et Spes* esta característica doutrinal-pastoral não ficou ileso de críticas, pois o acolhimento do contributo das ciências sociais, embora correspondesse ao objeto do texto pastoral, suscitava a possibilidade de interpretações

¹⁷⁸ «A contextualização da visão pastoral sobre a Igreja implicava, nas circunstâncias culturais coetâneas, a passagem pela transformação antropológica de toda a cultura moderna. Desde os alvares da modernidade, na própria Renascença, a questão fundamental tornou-se a questão do ser humano, quer do ponto de vista teórico quer prático ou mesmo artístico. A reflexão sobre toda a realidade envolvente teria que passar pela sua referência ser humano como sujeito dessa realidade. O desenvolvimento da modernidade conduziu, mesmo, a posições extremas deste antropocentrismo, a ponto de se vir afirmar como rutura em relação a todos os outros centros, fossem eles o cosmos envolvente, fosse o mesmo Deus. Nesse sentido, a antropologia moderna construiu-se tendencialmente como superação da teologia, pretendendo revogar a sua pertinência. Ora, se é certo que a *Gaudium et Spes* não podia assumir essa pretensão de substituição do teocentrismo pelo antropocentrismo, não é menos certo que não a podia ignorar, nem podia evitar ponderar possíveis consequências positivas do movimento moderno»: J. DUQUE, «Sob o signo da Universalidade – breve impulso para uma leitura da *Gaudium et Spes*», 137.

¹⁷⁹ «*Gaudium et spes, luctus et angor hominum huius temporis, pauperum praesertim et quorumvis afflictorum, gaudium sunt et spes, luctus et angor etiam Christi discipulorum, nihilque vere humanum invenitur, quod in corde eorum non resonet. Ipsorum enim communitas ex hominibus coalescit, qui, in Christo coadunati, a Spiritu Sancto diriguntur in sua ad Regnum Patris peregrinatione et nuntium salutis omnibus proponendum acceperunt. Quapropter ipsa cum genere humano eiusque historia se revera intime coniunctam experitur*»: AAS I (1966) 1025-1026.

¹⁸⁰ Procurou-se entre texto e notas recorrer a citações da Sagrada Escrituras aproximadamente 187 citações. Para expressar a abordagem que os primeiros cristãos faziam da relação da revelação e história a Constituição apresentou mais ou menos uma quinzena de citações retiradas da Patrística; embora supere a doutrinal social vigente apresenta quase todos os textos clássicos da doutrina social cristã demonstrando assim o aspeto de continuidade, isto principalmente desde Leão XIII (4 citações), Pio XI (19 citações), Pio XII (23 citações), João XXIII (31 citações) e Paulo VI (9 citações). Remeteu-se a outros Concílios Ecuménicos; meia dúzia de outros documentos aprovados no próprio Vaticano II, sendo de longe a Constituição dogmática *Lumen Gentium* o documento mais citado. Cf. G. ALBERIGO, «A Constituição “*Gaudium et Spes*” no Quadro do Concílio Vaticano II», in G. BARAÚNA (ed), *A Igreja no mundo de hoje*, 178-181.

dicotômicas quanto à compreensão eclesiológica do Concílio. Até ao último instante da «confeção» do texto procurou-se não perder de vista a unidade, conjugação e delimitação da vitalidade *ad intra e ad extrada* eclesiologia conciliar: «No decorrer da primeira sessão, a começar pelo Cardeal Suenens foi sugerido que toda a Obra conciliar fosse organizada em torno de dois eixos: *de Ecclesia ad intra – de Ecclesia ad extra*. Mais tarde o Cardeal Montini dirá: “O que é a Igreja? O que a Igreja faz? Estes são os pontos principais em redor dos quais se devem dispor todas as questões deste Concílio”»¹⁸¹.

E assim o foi, no meio de dúvidas e consensos, uma vez abordadas e aprofundadas as questões no esquema XIII, foram desaparecendo, inclusive a dificuldade de se perceber a necessária relação entre as duas dimensões expressas amplamente na Constituição pastoral *Gaudium et Spes*¹⁸². Nesta se dá a epifania da Igreja *ad extra*, graças também à sua arrojada metodologia, da qual se discorrerá a seguir completando assim as principais características do Vaticano II convergentes na Constituição pastoral¹⁸³.

3. Metodologia renovada

A metodologia aplicada sobretudo na Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, foi uma das características marcantes deste documento, que por sua vez se expressou sob a perspectiva dos «sinais dos tempos», o qual está intimamente ligado à fenomenologia, como ciência moderna, ambas características somente foram adotadas mediante um rigoroso discernimento conciliar. Das raízes ao compromisso perante os «sinais dos tempos», resumidamente procurar-se-á demonstrar, neste número e no próximo, o quanto estas duas características fugindo a uma análise puramente sociológica, estiveram ao serviço de um interesse explicitamente pastoral e evangelizador.

¹⁸¹ Cf. A. J. ALMEIDA, *Lumen Gentium, a transição necessária*, São Paulo 2005, 161; Cf. G. ALBERIGO, «A Constituição “*Gaudium et Spes*” no Quadro do Concílio Vaticano II», in G. BARAÚNA (ed), *A Igreja no mundo de hoje*, 182-183.

¹⁸² «É claro que havia um consenso tácito sobre o facto de que a Igreja devia ser o principal tema da assembleia conciliar, que, nesse sentido, retomaria e concluiria o caminho iniciado no Concílio Vaticano I, prematuramente interrompido por causa da guerra franco-prussiana de 1870. Os cardeais Montini e Suenens organizaram portanto os trabalhos conciliares servindo-se de um esquema teológico de amplos horizontes, em que o tema Igreja se articulava nas questões “*Igreja ad intra*” e “*Igreja ad extra*”. A segunda articulação temática devia permitir que se enfrentassem as grandes questões do presente do ponto de vista da relação Igreja-mundo»: J. RATZINGER, *A minha vida, autobiografia*, 84-85.

¹⁸³ Cf. G. ALBERIGO, «A Constituição “*Gaudium et Spes*” no Quadro do Concílio Vaticano II», 176-184.

Por isso, como características do Concílio na *Gaudium et Spes*, a perspetiva dos «sinais dos tempos», a análise fenomenológica e o interesse pastoral entrecruzam-se para compor um método plural, ou ainda, uma metodologia conciliar própria.

Um primeiro dado histórico sobre esta opção metodológica indutiva e inovadora passa por perceber que não foi escolhida nas fases anteriores ao Concílio e tão pouco nas duas primeiras sessões. A clarificação metodológica começou a ser construída na altura do esquema de Zurique, o qual entrou em Aula conciliar pela primeira vez em 20 de setembro de 1964, ainda que não tenha sido anteriormente lido por todos os Padres em prol dos debates. Contudo o seu conteúdo foi suficiente para fazer surgir após os debates sobre o referido esquema, uma nova subcomissão específica dos «sinais dos tempos», a qual teve como primeira missão a preparação de um *conspectus generalis* sobre o mundo contemporâneo e a revisão de esquema inteiro sob esta perspetiva, assim registou o Padre conciliar, Rafael González Moralejo.

Na procura das raízes mais remotas desta confluência de métodos, chega-se por exemplo, às descritivas e semelhantes exposições em documentos anteriormente publicados, os quais tiveram grande incidência na doutrina social da Igreja, como a célebre *Rerum Novarum* (1891), de Leão XIII, e a *Quadragesimo Anno* (1930), de Pio XI. Numa referência mais contemporânea ao Concílio, destaca-se o uso mais amplo deste método inovador nas duas grandes encíclicas sociais de João XXIII, *Mater et Magistra* (1961) e *Pacem in Terris* (1963)¹⁸⁴.

A referida metodologia consiste na escuta da realidade e da Palavra de Deus, onde sobretudo se procura perscrutar os sinais do Reino de Deus a partir dos acontecimentos históricos. Tornando o sujeito sensível às variadas evoluções históricas, além de torná-lo capaz de conceber orientações e juízos de valores à luz da Palavra de Deus¹⁸⁵.

De facto foi na fase dos trabalhos próprios do Concílio Vaticano II que este modo de ver, julgar e agir, já aplicado por muitos na Igreja, teve especial atenção ao aspecto fenomenológico e orientado pela índole pastoral, embora não deixasse de ser posto em causa devido a vários argumentos de ordem principalmente filosófica¹⁸⁶. Quanto à

¹⁸⁴ Cf. R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II em taquígrafia*, 7-9; Cf. J. FOLLIET, «A Condição do Homem no Mundo de Hoje», in G. BARAÚNA (ed), *A Igreja no mundo de hoje*, 254.

¹⁸⁵ Cf. J. SEABRA, «A Doutrina Social da Igreja: Programa pré-político e guia para a ação», in M. PINTO – A. L. GARCIA – J. SEABRA (eds), *Uma leitura pluridisciplinar vinte anos depois*, Lisboa 1988, 314-315.

¹⁸⁶ Cf. G. ROUTHIER, «Finalizar la obra comenzada», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, V, 145-150. O método ver-julgar-agir foi herdado e aplicado antes do concílio pelo movimento da Ação Católica (ver, julgar e agir). Cf. C. BOFF, *Sinais dos Tempos - Princípio de Leitura*, São Paulo 1979, 78-81. Um dado também expresso por João Seabra que não somente afirma ter sido um

utilização da fenomenologia, o teólogo historiador Gilles Routhier recorda as intervenções de diferentes nações como Juan Carlos Armburu (Argentina) e Fraziskus Köning (Áustria), que receavam uma falta de teor evangélico e influência nominalista neste método capaz de tornar o diálogo da Igreja com o homem uma realidade antiquada¹⁸⁷. Por isso concordaram com o Arcebispo brasileiro Geraldo de Proença Siagud (Brasil), registada pelo teólogo conciliar e cronista Boaventura Kloppenburg:

O texto aborda problemas teológicos, filosóficos e sociológicos. Os seus redatores, porém, parecem prescindir propositadamente dos princípios, métodos e espírito da Escolástica e aderir aos princípios e métodos da fenomenologia moderna. É compreensível o desejo de adaptar-se à linguagem do pensamento contemporâneo. Mas favorecer a fenomenologia existencialista – que nega a possibilidade da metafísica é expor-se ao perigo do nominalismo e, por conseguinte, do marxismo. A comissão devia cuidar para que os princípios filosóficos e sociológicos do Tomismo fundamentem o esquema¹⁸⁸.

Uma primeira resposta a estes receios quanto a um novo modo de acolher a história com os seus fenómenos, que podem também apresentar-se como autênticos «sinais dos tempos», foi adiantada por acontecimentos intra-ecliais, conforme demonstrou o historiador Giuseppe Alberigo:

Os movimentos que floresceram especialmente durante o período entre as duas guerras mundiais – desde o movimento litúrgico ao movimento bíblico e ao movimento ecuménico – prepararam o Concílio para que buscasse uma nova aproximação aos dados da revelação e da experiência cristã. No seio destes movimentos – em parte como resposta à suspeita doutrinal demonstrada em relação a eles – sentiu-se a necessidade de usar um método de reflexão sobre a fé de formulação da mesma que fosse menos esquemática que o método desenvolvido na Escolástica¹⁸⁹.

Mas sem dúvida não foram suficientes, para vencer temores, responder a questionamentos, e até desconstruir preconceitos que somente foram superados na medida duma compreensão mais profunda de fatores essenciais ao Concílio,

método nascido no bojo daquele movimento eclesial, mas indica a data de sua fundação oficial, sendo em 1928, pela autoridade de Pio XI. Cf. J. SEABRA, «A Doutrina Social da Igreja: Programa pré-político e guia para ação», 302.

¹⁸⁷ «No século XX, é preciso distinguir dois eixos de investigação no que diz respeito ao nominalismo do século XII. O primeiro considera sobretudo o nominalismo como doutrina dos universais (Vignaux 1930). Até os anos 1960, as pesquisas sobre o nominalismo dos séculos XIV e XV foram dominadas por um juízo negativo: acentuando a *potentia dei* absoluta, o nominalismo se tornaria fundamental cético (Michalski 1969), e teria perturbado a síntese da fé e da razão realizada pela escolástica do século XIII (Gilson 1938, 87-88). Graças às edições críticas modernas dos autores nominalistas e a estudos baseados em novas fontes (Baudry Courtenay 1978, 1984; Tachau 1988; Kaluza 1988), e essa imagem negativa foi corrigida: pôde-se, assim, valorizar a contribuição específica do nominalismo no desenvolvimento da filosofia e da teologia»: J-Y. LACOSTE, «Nominalismo», 1270; Cf. G. ROUTHIER, «Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba», 136-137.

¹⁸⁸ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, V, 72-73.

¹⁸⁹ G. ALBERIGO, «Grandes resultados. Sombras de incertidumbre», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concílio Vaticano II*, IV, 566.

identificados à luz da fé e do homem pelo teólogo português António Martins: «A inteligibilidade da fé passa necessariamente pela mediação antropológica, pelos estados de consciência da humanidade, pelas vivências pessoais e sociais, pelas inquietações e esperanças mais significativas de cada época, de cada espaço geográfico e cultural. Este é, no fundo, o eixo estruturante da proposta da *Gaudium et Spes*»¹⁹⁰. Também o historiador Gilles Routhier ao refletir sobre os «pressupostos filosóficos e opções teológicas», subjacentes na *Gaudium et Spes* deu a perceber a contribuição da nova metodologia para que fossem acentuados os aspetos de continuidade:

Entre a criação e a redenção, entre a natureza e a graça, entre a ordem natural e a ordem sobrenatural. Shehan foi o mais ardente defensor deste enfoque, e pediu inclusive que o esquema unisse estreitamente ainda a ordem natural e a ordem sobrenatural. O cristão em ambos níveis sem dissociá-los, e uma autêntica antropologia cristã deve ser capaz de uni-los. Jordan (Edmonton) considerava também com satisfação o fato de que o esquema se harmonizara ao progresso social e económico com os mistérios da criação e da redenção¹⁹¹.

No entanto esta metodologia aplicada por meio de novos instrumentos e uma postura diferente do relacionamento da Igreja com a história não significou ao longo do Concílio uma harmonia garantida, conforme enfatizou o teólogo Evangelista Vilanova:

Não cabe dúvida alguma de que, desde o começo do projeto, sentiu uma oposição entre o ponto de vista «teológico» e o ponto de vista «sociológico». Esta oposição entre as perspectivas de fundo não foi nunca superada claramente (...). Apesar de todos os intentos, se viu claramente, a começar o terceiro período (outono de 1964), que o equilíbrio entre os aspetos doutrinários, sociológicos e pastorais não se tinha conseguido ainda, e que todas as propostas formuladas se sobrepujam umas a outras, ao invés de integrar-se em uma só¹⁹².

Contudo a mais-valia que certamente foi alcançada pela nova metodologia passou pela derrocada de todo o imobilismo e entrincheiramento de muitos homens e mulheres da Igreja, os quais persistiam numa guerra contra o mundo entendido de modo unívoco e mal, fruto de uma conceção negativa da história¹⁹³. Portanto convém reforçar que as questões referentes aos «sinais dos tempos», a fenomenologia conciliar orientada pela índole pastoral, constituem um dos marcos do Concílio para a história da Igreja e em relação à historicidade em geral¹⁹⁴. Por si só um autêntico «sinal dos tempos».

¹⁹⁰ A. MARTINS, «O círculo fé-razão no Vaticano II», in C. REIMÃO (ed), *O círculo hermenêutico entre fé e razão*, Lisboa 2004, 152-153.

¹⁹¹ G. ROUTHIER, «Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba», 138.

¹⁹² E. VILANOVA, «La intersección (1963-1964)», 345.

¹⁹³ Cf. G. ALBERIGO, «Grandes resultados. Sombras de incertidumbre», 566.

¹⁹⁴ G. ALBERIGO, «Grandes resultados. Sombras de incertidumbre», 566.

4. A perspectiva dos «sinais dos tempos» na *Gaudium et Spes*

Agora não se pretende uma reflexão estanque dos «sinais dos tempos», mas de maneira resumida abordá-la numa complementa sequência de características, as quais em conjuntos são importantes para compreensão e identificação de chaves, ou uma hermenêutica plural da *Gaudium et Spes*.

Quando se concebe a Constituição pastoral como uma «magna da Doutrina Social da Igreja», acaba-se por conectá-la àquele legado magisterial sensível a questões sociais de maneira profética, sem por isso se tornar partidária, mas admite-se uma dimensão escatológica relevante¹⁹⁵. Neste sentido esclarece Ibañez Langlois :

Não há doutrina social cristã a não ser na perspectiva dos novíssimos. É de tal modo escatológica a questão social, que muitas ideologias modernas têm o carácter de versões secularizadas do mistério cristão. Ao encerrarem-se no mundo recente e na imanência histórica, vêm-se forçadas a projetar dentro deste mundo o *eschaton*, sobrenatural: o paraíso terreno do progresso ou da sociedade sem classes, o céu na terra como meta histórica, que confere esta dimensão messiânica falsa e adulterada a tantas ideologias políticas da modernidade. Só com uma visão de eternidade se pode constituir uma perspectiva ao mesmo tempo realista e cheia de esperança acerca da ordem social humana¹⁹⁶.

Inserido neste contexto múltiplo encontra-se a categoria dos «sinais dos tempos» como expressão e possibilitadora dos objetivos da Constituição pastoral; uma prova concreta disso está na Constituição apostólica *Humanae salutis* pela qual o Papa João XXIII convocou o Concílio no solene dia de Natal de 1961, datando-o para o ano subsequente. Já neste momento, a expressão dos «sinais dos tempos» aparece trazendo consigo uma interpretação roncaliana, a qual foi avaliada como parte importante de uma virada histórica e eclesial¹⁹⁷.

Uma perspectiva, ainda atual, que ensina a ver com esperança a realidade, por mais dura e difícil que se apresente: «Atendo-nos à recomendação de Jesus, de saber distinguir “os sinais dos tempos”... parece-nos vislumbrar, no meio de tantas trevas, não

¹⁹⁵ Cf. J. B. LIBANIO, *Concilio Vaticano II, E busca de uma primeira compreensão*, São Paulo 2005, 200; No processo interpretativo da *Gaudium et Spes* há de se levar em consideração o seu contributo no itinerário da Doutrina Social da Igreja, ou «doutrina acerca da sociedade» (GS 76), tornando-a uma súmula e referencial para onde convergem sobretudo os ensinamentos de Pio XII a João XXIII. Nesta Constituição pastoral encontrar-se-ão conjugados princípios coerentes e doutrinais, fundamentados na razão e na Palavra de Deus, como é próprio do Magistério social da Igreja que não pretende eleger nem apresentar sistemas políticos e econômicos ideais. Cf. J. SEABRA, «A Doutrina Social da Igreja: Programa pré-político e guia para a ação», 314-322.

¹⁹⁶ J. M. IBÁÑEZ LANGLOIS, *Doutrina Social da Igreja*, Viseu 1989, 89.

¹⁹⁷ Neste contexto, o pontificado de João XXIII também marcou uma autêntica viragem no sentido de introduzir na linguagem comum dentre os católicos o conceito evangélico de «sinais dos tempo», isto com toda a novidade linguística que reconhece o valor da história. Cf. G. RUGGIERI, «Fe e historia», in G. ALBERIGO - J.-P. JOSSUA (eds), *La recepción del Vaticano II*, Madrid 1987, 127.

poucos indícios que dão sólida esperança de tempos melhores à sorte da Igreja e da humanidade. Pois mesmo as guerras sangrentas que se sucederam em nossos tempos, as ruínas espirituais causadas por tantas ideologias e os frutos de experiências tão amargas não se processaram sem deixar úteis ensinamentos»¹⁹⁸.

Contudo, embora este trabalho procure especificamente demonstrar a relação dos «sinais dos tempos» com a Constituição pastoral, não significa que compreender a sua múltipla aplicabilidade conciliar, gere dispersão, muito pelo contrário, pois concede precisão. O teólogo português Manuel António Guerreiro do Rosário escreveu sobre os «sinais dos tempos» uma pertinente contextualização:

A expressão *signum* nas suas diversas variantes, aparece sessenta e seis vezes nos documentos conciliares, embora o termo «sinal dos tempos» apareça apenas quatro vezes «explícito» (GS 4a; UR 4a; DH 15c; e PO 9b) e seis vezes «implícito» (GS 11a; 44; PO 6b; AA 14c; DH 15c; SC 43a). O significado conciliar desta expressão é herdeiro em especial da noção de João XXIII, sendo a Constituição *Gaudium et Spes* o documento que mais contributos ofereceram para a elaboração duma teologia dos «sinais dos tempos». Paradoxalmente esta importância não coincide com a frequência da sua utilização, uma vez que é utilizada uma única vez o nº 4, embora se encontrem outras referências de igual modo importantes nos nn. 11A; e 44b¹⁹⁹.

Quanto ao significado desta categoria teológica e seu contributo na Constituição pastoral, como em todo o Concílio, não se pode deixar de considerar aquele modo da Igreja se colocar perante a história, nem tão pouco o que simbolicamente significou ao aparecer na altura do esquema de Zurique, o qual também já foi referido anteriormente²⁰⁰. O teólogo e historiador Evangelista Vilanova, quanto ao segundo ponto, conseguiu captar a ressonância dos «sinais dos tempos» ao interno e externo da Igreja:

Segundo tal perspectiva, não se tratava simplesmente de estimular uma visão otimista da Igreja no mundo moderno, mas também de atribuir às realidades terrenas, como tais, um valor de «lugar teológico» ou fonte de teologia. O princípio dos «*sinais dos tempos*» implicava uma mudança de metodologia com respeito às redações anteriores. Com efeito, o método doutrinal e teológico que estas haviam utilizado, era de caráter dedutivo. Ao invés disso, o esquema de Zurique propunha uma exposição de tipo indutivo²⁰¹.

¹⁹⁸ JOÃO XXIII, «Constituição apostólica *Humanae Salutis*», in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições, Decretos, Declarações e Documentos Pontifícios*, 424.

¹⁹⁹ M. ROSÁRIO, *Discernimento dos sinais dos tempos e consciência moral*, 208.

²⁰⁰ «Efetivamente, a partir dos finais do século XVIII, os católicos, salvo raras exceções, davam um juízo globalmente negativo sobre os acontecimentos da história moderna. O *Syllabus* de Pio IX não é o único que codifica este juízo. Aparece também no proêmio que abre a Constituição dogmática do Vaticano I sobre a fé católica; a história posterior ao tridentino se descobre como progressiva corrupção do homem, provocada pela negação protestante do princípio de autoridade. E já antes, Gregório XVI (1831, +1846), na *Mirari vos*, de 15 de agosto de 1832, se via obrigado pela conjura dos malvados a abandonar a indulgência e a benignidade, considerando que a única medida adequada era já a de “reprimir com o vara cajado” (*virga compescere*). Sobre este fundo tem que colocar a distinta visão da história, que João XXIII expressa com a categoria de “sinais dos tempos”»: G. RUGGIERI, «Fe e historia», 127-128.

²⁰¹ E. VILANOVA, «La intersesión (1963-1964)», 349.

Esta exposição acolhida, desenvolvida por uns e com dificuldade e resistência por outros, proporcionou ao Vaticano II e principalmente a *Gaudium et Spes* um eficaz anúncio da Boa Nova, pois o caminho indutivo procura perscrutar o terreno da missão, ou seja os anseios, expectativas, esperanças do homem contemporâneo²⁰². Isto porque pela categoria dos «sinais dos tempos», a Igreja sem deixar de ser crítica, tempera o seu anúncio com uma certa simpatia, a qual pode abrir portas de diálogo e sábia denúncia, perante as múltiplas ideologias que se propõem ou impõem aos homens contemporâneos como soluções dignas de esperança²⁰³.

No entanto a categoria dos «sinais dos tempos» tornar-se-á somente uma verdadeira orientação crente com vista a um diálogo evangelizador, a partir da sua compreensão mais ampla e comprometedora, como significou e foi para o Concílio Vaticano II, expressamente demonstrado na *Gaudium et Spes*²⁰⁴.

Por isso uma linguística e perspectiva teológica ao serviço do nobre dever que emana da essência dialogal e missionária da Igreja, testemunhada sim na Constituição pastoral, mas não sem passar por aquele difícil debate, onde existiram vozes que se levantaram a seu favor. Um dos renomados intervenientes a favor dos «sinais dos tempos» foi o Cardeal alemão Julius Döfner que dentre as primeiras reações ao esquema em 1965: «Também é mister uma descrição das características do mundo atual - “os

²⁰² «Havia profunda diferença entre o método indutivo e o habitual método dedutivo. Com um chamado a ler “os sinais dos tempos”, João XXIII esperava que, ao abordar os problemas, não se partisse dos princípios eternos, mas da consciência que a humanidade contemporânea tinha desses problemas (...). Contudo, resultava duro para muitos Padres aceitarem uma “conversão” cultural, que eles consideravam difícil e perigosa, enquanto o familiar método dedutivo da Escolástica lhes parecia fácil e seguro (...). A utilização do método indutivo constituiu uma mudança de excepcional importância para o catolicismo, e foi também expressão da dificuldade para mover-se mais além do eurocentrismo, a cuja sombra se havia iniciado o Concílio Vaticano II»: G. ALBERIGO, «La conclusión del Concilio y la recepción inicial», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, V, 486; Cf. A. MARTO, *Esperança Cristã e Futuro do Homem*, 256.

²⁰³ «Precisamente o equilíbrio entre a simpatia e a crítica é que dá ao texto a sua objetividade. Este equilíbrio nada tem de uma oscilação oratória ou tática. Corresponde àquilo que nossos contemporâneos sentem profundamente, repartidos entre a esperança e a angústia, como o mostram as correntes de pensamento que atravessam as massas, desde os humanismos, secularistas, laicistas e progressistas (no sentido primeiro desta palavra), herdados do século XVIII, até as filosofias do absurdo e do desespero, passando pelos socialismos “catastróficos” do tipo marxista. O texto da exposição oferece aos nossos contemporâneos um espelho onde eles podem reconhecer-se». J. FOLLINET, «A Condição do Homem no Mundo de Hoje», in G. BARAÚNA (ed), *A Igreja no mundo de hoje*, 257-258.

²⁰⁴ O historiador Giuseppe Ruggieri conseguiu traduzir bem este aspeto dramático que a perspectiva dos «sinais dos tempos» provoca, a partir das mentalidades: «Se tratava e se trata, pois, de abandonar a atitude dedutiva, pela qual alguns princípios são tirados por consequências válidas para o agir humano de sempre, para substituí-la por uma mentalidade indutiva que lê nos fatos e extraem deles os sinais de coerência entre o Evangelho acreditado, proclamado e o desejo do homem. A expressão «sinais dos tempos» é neste sentido não uma categoria teológica, mas uma instância para que se reconheça positivamente a história como autêntico «lugar» em que se percebe a presença iminente do Reino»: G. RUGGIERI, «Fe e história», 130-131.

sinais dos tempos” - que mereça a atenção dos Padres e seja incluída no decreto conciliar»²⁰⁵.

A melhor resposta ficou registada no promulgado da Constituição pastoral num dos números que melhor evidencia os «sinais dos tempos»: «Para levar a cabo esta missão, é dever da Igreja investigar a todo o momento os sinais dos tempos, e interpretá-los à luz do Evangelho; para que assim possa responder, de modo adaptado em cada geração, às eternas perguntas dos homens, acerca do sentido da vida presente e da futura, e da relação entre ambas» (GS 4)²⁰⁶.

Assim a categoria dos «sinais dos tempos» apresentou-se dentre os primeiros números da Constituição pastoral, não como uma expressão de impacto ou *slogan*, mas independente de sua escassa e sentida quantidade, não deixou de apresentar-se e simbolizar um dos saltos qualitativos do Concílio²⁰⁷. Com sua base bíblico-messiânica, a perspectiva dos «sinais dos tempos» colaborou igualmente na nova metodologia conciliar, mas para reforçar e expressar aquela mentalidade renovada do Concílio Vaticano II²⁰⁸.

Contudo, esta característica conciliar foi muito bem desenvolvida na célebre obra teológica do português José da Cruz Policarpo, atual Cardeal Patriarca de Lisboa, na qual se comprova ser uma perspectiva teológica e pastoral indispensável para todos os

²⁰⁵ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 203

²⁰⁶ «Ad tale munus exsequendum, per omne tempus Ecclesiae officium incumbit signa temporum perscrutandi et sub Evangelii luce interpretandi; ita ut, modo unicuique generationi accommodato, ad perennes hominum interrogationes de sensu vitae praesentis et futurae deque earum mutua relatione respondere possit»: AAS 4 (1966) 1027.

²⁰⁷ «À quase ausência do termo na *Gaudium et Spes* não foi certamente alheia a influência dos Observadores Protestantes do Concílio, muito sensíveis à perspectiva escatológica e à ambiguidade dos critérios valorativos da história, e dos próprios exegetas católicos, ligados à originalidade bíblica da expressão, que contestaram quer o seu uso, quer o relevo que lhe foi dado no esquema XIII (...). A visão conciliar será deste modo enriquecida, em relação à perspectiva de João XXIII, com a inclusão na categoria “sinais dos tempos” não só de acontecimentos históricos mas também eclesiais, ao acentuar-se e consolidar-se a importância da metodologia indutiva e do que com ela está conexo, e ao assumir o discernimento, como operação característica da fé cristã»: M. ROSÁRIO, *Discernimento dos sinais dos tempos e consciência moral*, 208-209.

²⁰⁸ No Vaticano II se desenvolve a expressão sem contudo negar aquela sua raiz bíblica e messiânica da expressão «sinais dos tempos» segundo Mateus (cf. Mt 16, 2-3). Ao lermos esta perícopa de Mateus, podemos encontrar Jesus a fazer um apelo para a experiência ao bom senso meteorológico dos ouvintes e passa para os «sinais dos tempos» que anunciam os tempos do Messias, inaugurado n'Ele e por Ele. Tempo oportuno de graça e conversão; tempo que antecede o julgamento iminente; tempo de misericórdia, onde Aquele que é o Sinal da era escatológica (Jesus = Sinal) realiza «sinais dos tempos» lidos e interpretados por aqueles que não se entregam a hipocrisia e má vontade quanto à urgência de conversão. A Igreja Primitiva testemunhou pelos Evangelhos, e demais escritos do Novo Testamento que o mistério e evento Jesus foram «lidos» e interpretados como o evento messiânico-escatológico por excelência. Sem contudo, alienarem-se deste tempo da Igreja, que é feito de sangue, luta, oração, esperança, vigilância, serviço e tudo o mais que é capaz de preparar o cristão, a Igreja e o Mundo para a plenitude em Jesus: o *Eschaton* do Pai. Cf. C. BOFF, *Sinais dos Tempos - Princípio de Leitura*, São Paulo 1979, 16-28.

tempos²⁰⁹. É facilmente convergente às desafiantes propostas eclesiais atuais, como no caso da nova evangelização e possuidora da dimensão escatológica transformadora, a qual aparecerá gradualmente noutros capítulos deste trabalho²¹⁰. O teólogo português dos «sinais dos tempos», evidenciou o nexo entre a esperança cristã e esta perene temática:

O Evangelho é uma luz que ilumina a história e encarna na história. Nunca como em Jesus Cristo e na sua Palavra se tornou claro que Deus tem a ver com a história. Ele revela-nos um desígnio amoroso de Deus, projeto de liberdade e de generosidade, que se for vivido, ilumina e transforma a realidade. O Evangelho não anuncia apenas um «homem novo», mas também um «mundo novo», que está apenas a germinar no seio da história humana. Esse «Reino futuro», Jesus comparou-o ao fermento na massa. A fé cristã, transformadora em existência concreta, é sempre uma responsabilidade frente a essa esperança de construir um «mundo novo»²¹¹.

Assim se procurará a seguir uma necessária pesquisa dos meandros, agentes, avanços e recuos na formação da Constituição pastoral, um complexo e desafiante processo elaborativo, feito de alegria e esperança, a esperança escatológica.

²⁰⁹ «Se um dia, pois, a Igreja, comunidade dos crentes, resolver expressamente para a sua consistência no mundo, levar em consideração os “sinais dos tempos”, é claro que, sensível ao movimento da história, observará esses sinais na sua atualidade e captá-los-á na mesma medida em que estiver presente! A esses tempos. Não tem para isso que se desviar da “verdades eternas”, nem da Tradição passada; a Igreja é em ato, agora, o testemunho da economia da salvação na história. O tempo fornece-lhe os sinais da esperança atual da vinda do Messias, os sinais da coerência do Evangelho com a esperança dos homens»: M. D. CHENU, «Os sinais dos tempos», in K. RANHER, (et al.), *A Igreja no mundo de hoje. Constituição “Gaudium et Spes”*, comentários do esquema XIII, Lisboa 1969, 89.

²¹⁰ «Há uma convergência entre este dever da Igreja de “perscrutar”, na realidade do mundo, os “sinais” do Reino de Deus, e o desafio lançado por João Paulo II de uma “nova evangelização”, aliás presente na *Evangelii Nuntiandi* de Paulo VI. O que a distingue da simples re-evangelização, é um novo ardor que nos ajudará a descobrir os “novos métodos”, isto é, um modo novo de anunciar. Este novo ardor é o do amor salvífico, da paixão amorosa pela salvação do mundo. Sem amar o mundo com este amor ardente, não haverá “nova evangelização”, e esse amor é participação no amor infinito de Jesus Cristo, que oferece continuamente a sua vida pelo Povo que redimiu e pelo mundo que ama»: J. C. POLICARPO, «Sinais dos tempos, hoje, na sociedade e na Igreja em Portugal», in *JORNADAS PASTORAIS DA CEP, Fátima 2010*, n. 3: www.patriarcado-lisboa (05.07.2011: 15 hs).

²¹¹ J. C. POLICARPO, «O Evangelho e a História. Ler os Sinais dos Tempos», 11.

CAPÍTULO III

A GAUDIUM ET SPES: UM PROCESSO ELABORATIVO FEITO DE ESPERANÇAS E ALEGRIAS

1. Agentes e acontecimentos

Os agentes que influenciaram direta ou indiretamente o Vaticano II foram vários e de forma plural, para além de não se prenderem a um determinado período da história da Igreja, como testemunharam os Padres quando recorreram aos teólogos mais antigos, ou contemporâneos do Concílio²¹². Assim na harmonia e dinâmicas próprias da Sagrada Tradição, magistério e serviço teológico, puderam trabalhar incansavelmente, uns até à exaustão, numa jornada principiada num antes, intensamente vivenciada no durante e prolongada no depois, o período comumente chamado de pós-conciliar.

Um destaque, sem dúvida, merece a participação dos leigos, embora poucos conseguiram pertencer ao vértice participativo nos trabalhos conciliares, principalmente no que diz respeito a *Gaudium et Spes*²¹³. Eles que não participaram na etapa preparatória do Concílio, mas puderam passar a ajudar pelo convite que lhes foi dirigido primeiramente no final do Pontificado de João XXIII, em 1963, e com estatuto oficial de auditores por iniciativa de Paulo VI²¹⁴.

Uma intervenção emblemática durante o Concílio foi proferida pelo leigo argentino Juan Vázquez (presidente da Federação Internacional das Organizações Juvenis Católicas), onde, na condição de auditor, disse aos Padres palavras que justificavam a relação dos leigos com a composição da *Gaudium et Spes*, isto segundo o historiador Norman Tanner:

²¹² Em todo o Concílio e por isso também na Constituição *Gaudium et Spes*, houve uma influência indireta dos Padres da Igreja. Cf. G. MARTELET, *As linhas mestras do Vaticano II*, 19; M. SALVATI, «Desarrollos de la teologia trinitária. De la *Lumen gentium* a nuestros días», 28-30.

²¹³ Cf. P. HÜNERMANN, «Las semanas finales del Concilio», in G. ALBERIGO (ed), *História del Concílio Vaticano II*, V, Salamanca 2008, 344.

²¹⁴ Cf. H. DE RIEDMATTEN, «História da Constituição pastoral sobre “a Igreja no Mundo de hoje”» in K. RANHER, et al., *A Igreja no mundo de hoje. Constituição “Gaudium et Spes”. Comentários do esquema XIII*, Lisboa 1969, 44-46.

Vázquez acentuou que as responsabilidades dos leigos são agora maiores do que nunca e são «inerentes à natureza da Igreja». Os leigos devem encontrar «uma verdadeira inserção nas realidades temporais. Nós somos a Igreja! Nós somos o mundo!». Centenas de milhões de crentes, milhares de milhares de pessoas que têm fome de fé, ele disse, são clamores de «cristianização do mundo, anseiam profundamente pela unidade do mundo no meio da legítima diversidade». O orador descreveu em detalhes as «luzes e sombras» deste mundo, e falou do papel dos leigos como «ponte» entre a Igreja e o mundo²¹⁵.

Um acontecimento que envolveu os pastores da Igreja Católica e que muito contribuiu para que a Constituição pastoral fosse concebida, gerada e viesse à luz no Vaticano II diz respeito às questões de justiça social e à paz mundial, por implicarem milhares de pessoas vítimas da fome, miséria e ignorância. O Papa João XXIII, um mês antes da abertura oficial em mensagem dirigida a todos, fez também questão de rerepresentar a Igreja solidária e pertença dos pobres, representando assim o episcopado profético, que durante o Concílio pôde de maneira formal e informal gerar a *Gaudium et Spes* no meio de partilhas e confrontos de realidades e necessidades de toda ordem²¹⁶.

2. O complexo percurso formativo

2.1. Um estranho imprevisto

O princípio do processo elaborativo da Constituição pastoral foi fortemente marcado pela imprevisibilidade, embora fosse possível identificar os prolegómenos, como já o fizemos de diversas formas neste pequeno trabalho. Neste sentido, o teólogo português dos «sinais dos tempos», José Policarpo, também fornece uma interessante pesquisa quanto aos primórdios deste documento conciliar que de facto foi «concebido» no meio das plenas atividades conciliares:

ad Numa reunião da Comissão de Coordenação, em meados de Janeiro de 1963, decidiu-se estabelecer uma nova lista dos esquemas a submeter à discussão do Concílio. No fim dessa lista aparecia um esquema completamente novo, o nº 17, intitulado «*De Ecclesiae principiis et actione bonum societatis*». A dita Comissão decidiu, ainda, que o novo esquema teria uma parte teórica de enunciação de princípios doutrinários e uma parte pastoral de aplicação desses princípios a problemas concretos²¹⁷.

²¹⁵ N. TANNER, «La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concílio Vaticano II*, IV, Salamanca 2007, 302-303.

²¹⁶ Cf. H. DE RIEDMATTEN, «História da Constituição pastoral sobre “A Igreja no Mundo de hoje”», 48-49.

²¹⁷ J. C. POLICARPO, «O Evangelho e a História. Ler os Sinais dos Tempos», 92-93.

O trabalho taquigráfico do Bispo espanhol Rafael González Moralejo, que foi um dos padres conciliares e pôde atuar pessoalmente no texto da *Gaudium et Spes*, também fornece dados históricos complementares quanto a este princípio e trajeto inicial da Constituição pastoral:

Desde o começo, cada um dos documentos programados se intitularam simplesmente com um número de ordem. O que aqui consideramos foi chamado – como oportunamente veremos – Esquema XXIII e era o último de todos. Logo, segundo se renunciava a outros possíveis projetos das comissões preparatórias ou se descartavam textos já aceites, passou a intitular-se Esquema XIX (maio de 1963), quando em algum momento os esquemas previstos haviam chegado a ser setenta. A medida que o Concílio avançava, o texto redigido em Ariccia se chamaria Esquema XVII; e mais adiante, o de Zurique, esquema XIII, que foi o mais duradouro, apesar de não ser levado a sério por alguns²¹⁸.

Esta obra do Bispo espanhol reaparecerá ao longo deste trabalho a somar com aqueles estudos históricos distribuídos entre volumes e autores, sob a direção do importante historiador católico Giuseppe Alberigo, para além de outros importantes contributos historiográficos que aparecerão ao longo deste capítulo mais diacrónico e analítico²¹⁹. Neste contexto enquadra-se o contributo de Jan Grootaers, que ao tratar dos inícios e da maneira como era encarada a *Gaudium et Spes* no Concílio, fez uma apresentação interpretativa dos acontecimentos, um tanto dissonante da linha apresentada até agora, mas importante por demonstrar a pluralidade hermenêutica:

Nenhum dos três textos promulgados pelo Vaticano II teve um desenvolvimento lento, largo e diversificado como o esquema que em janeiro de 1963 ocupava o último lugar da lista da ordem do dia da comissão de coordenação e que por isso se lhe chamava esquema XVII (na primavera de 1964 passará a ocupar o posto XIII, mas seguirá sendo o último). O simples fato, naturalmente curioso, de nomeá-los por um número indica já uma espécie de anonimato que caracterizou um projeto que uma parte do Concílio se resistiu durante muito tempo a estudar. Apenas se incluirá na agenda do Concílio no outono de 1964 e isso após longa hesitação de Paulo VI. Se tentou muitas vezes tirá-lo do anonimato dando-lhe um nome, mas durante o período de intercessão que aqui estudamos não se conseguiu. Esta incerteza mostra, em definitivo, a falta de maturidade de um amplo projeto que os adversários desta segunda preparação do Vaticano II não deixaram de denunciar e de explorar²²⁰.

Ainda no princípio deste complexo capítulo convém ainda fazer também menção à diversidade de circunstâncias contrárias que este documento teve que enfrentar, como

²¹⁸ R. GONZÁLEZ MORALES, *El Vaticano II en taquigrafía*, 4.

²¹⁹ Quanto a obra historiográfica dirigida por G. Alberigo, o próprio esclareceu não ser uma compilação de ensaios, mas pelas várias participações internacionais, procurou apresentar uma reconstrução conjunta de caráter contínuo e orgânico sobre o Concílio Vaticano II. Acrescentou ainda que as diversas fontes possibilitaram conhecer e demonstrar historicamente o que escolheu chamar de «Concílio invisível», o qual subestimado ou ignorado para muitos, ou seja, aquilo que ocorreu para além das quatro etapas conciliares e das Aulas conciliares. Cf. G. ALBERIGO, «Prefácio», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, II, Salamanca 2007, 10.

²²⁰ J. GROOTAERS, «El Concilio se decide en el intervalo. La “segunda preparación” y sus adversarios», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, II, Salamanca 2002, 379-380.

se verá nesta síntese em relação ao seu fascinante, doloroso e arriscado percurso formativo. O historiador já anteriormente citado ao considerar ainda dois importantes fatores que influenciaram a ativação do esquema, chegou a uma compreensão e interpretação de fatores dispares presentes, provavelmente, desde os trabalhos começados em 1963: «Em primeiro lugar, não houve nenhum outro texto do Vaticano II com menos trabalhos coerentes de preparação. E não houve nenhuma outra comissão que se pusesse a trabalhar tão tarde diante de problemas tão amplos como os que se lhe haviam confiado. Digamos, finalmente, que o caráter relativamente homogêneo de que foi chamado de “maioria” não conseguiu resistir a disparidade de perspectivas teológicas sobre o esquema XIII em 1965»²²¹.

O cronista Boaventura Kloppenburg, que será melhor apresentado posteriormente, pelo trabalho de compilação, tornou possível um acesso às Congregações Gerais. Mas para já, através de Kloppenburg torna-se possível «re-ouvir» as palavras de mons. Emílio Guano, sobre a finalidade do esquema que trata especificamente do diálogo da Igreja com o mundo contemporâneo. O discurso ocorreu em 20 de outubro de 1964, na primeira «aparição» do esquema em Aula conciliar, onde mons. Guano, como relator e presidente da subcomissão mista responsável pelo documento, o introduziu da seguinte forma:

Sua finalidade [do esquema XIII] não é explicar ao mundo o que a Igreja pensa da Revelação, de si mesma, do mundo e das suas relações com ele; não é indicar meios para o afervoramento da sua vida interior, nem para o aperfeiçoamento da pregação e da catequese e revigoramento da vida sacramental e litúrgica. Trata-se de promover sempre mais o diálogo com todos os homens, para ouvi-los falar do que pensam, das condições em que vivem e dos problemas que os afligem e, ao mesmo tempo, para fazê-los conhecer o que a Igreja pensa sobre as condições, orientações e problemas principais do nosso tempo; para revelar-lhes de que modo a Igreja participa da evolução do nosso tempo e como os cristãos devem contribuir para a solução dos grandes problemas da hora presente. A Igreja encara todas essas realidades enquanto elas se relacionam com sua missão de anunciar o Evangelho. Foi ele redigido num estilo consentâneo ao modo de pensar e de falar do homem de hoje, sem contudo sacrificar a pureza e a plenitude da mensagem evangélica²²².

2.2. Processo «gestatório» em curso

A data de 6 de dezembro de 1962 pode ser apontada como a confirmação do esquema sobre a Igreja e o mundo, quando, através do secretário do Concílio, se entrega a missão conjunta de elaborar o primeiro texto a uma comissão mista composta pela comissão teológica e pela comissão do apostolado dos leigos, o qual ficaria também

²²¹ J. GROOTAERS, «El Concilio se decide en el intervalo. La “segunda preparación” y sus adversarios», 380.

²²² In B. KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II*, IV, 198-199.

conhecido por esquema romano²²³. Tendo como relator desta nova comissão o Cardeal Suenens, os trabalhos em torno do texto a elaborar tiveram avanço, graças ao empenho meritório do Cardeal Cento (presidente da Comissão do Apostolado dos Leigos) e ao seu secretário, mons. Glorieux, além de uma colaboração entre as comissões²²⁴. Todavia os diversos elementos históricos apresentados pelo teólogo Jan Grootaers indicam muito bem o quão dinâmico foi a *Gaudium et Spes*, desde os seus princípios:

O nascimento ou, melhor, a conceção do que devia ser o esquema XVII se produz no ponto de confluência de numerosas correntes e projetos de distante precedência. Remontando-nos o mais possível temos as ideias do Cardeal Suenens sobre a *Ecclesia ad extra* (cf. sua correspondência com João XXIII sobre este tema, a mensagem do Papa em 11 de setembro de 1962, a intervenção de Suenens no Concílio de 4 de dezembro de 1962) e as deliberações da comissão conciliar para o apostolado dos leigos em dezembro de 1962 e o de 17 de janeiro de 1963. Destas reuniões tão importantes surge a proposta de Hengsbach e De Vet de institucionalizar uma colaboração a longo prazo entre a comissão doutrinal e a sua: Hengsbach é Bispo de Essen e De Vet Bispo de Breda (Holanda). Esta comissão mista se encarregará de redigir um esquema comum incorporando os documentos sociais da comissão Ottaviani e a IV parte do esquema *De apostolatu fidelium* que trata do compromisso dos leigos. Esta proposta de Hengsbach é imediatamente acolhida por Urbani que, por sua vez, alcança que a comissão de coordenação a aceite em sua primeira sessão²²⁵.

O teólogo Henri de Riedmatten na sua reflexão sobre a história da *Gaudium et Spes*, cita a crítica de L. Dingemans, para o qual, o primeiro texto concluído em março de 1963 terá falhado por não ter correspondido ao esperado pelos Padres, pois assemelhava-se a uma super Encíclica. A explicação de Dingemans passa pela ativa participação de dois principais redatores da *Mater et Magistra* e da *Pacem in Terris*, ambas de João XXIII²²⁶.

Enquanto muitos se esforçaram na apresentação dos projetos conforme a necessidade ou livre decisão de intervenientes nesta basilar temática conciliar, outros escolheram compor – desde o princípio – um grupo de opositores ou pessimistas quanto ao objeto de se elaborar um documento que melhor expressasse a dinâmica da Igreja *ad extra*.

As motivações eram várias e sempre a expressar uma intenção boa, que somente com o tempo se demonstraria excessivamente prudente, a ponto de defender a

²²³ Cf. E. VILANOVA, «La intersesión (1963-1964)», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, III, Salamanca 2006, 344; R. GONZÁLEZ MORALES, *El Vaticano II en taquigrafía*, 5.

²²⁴ Cf. H. DE RIEDMATTEN, «História da Constituição pastoral sobre “a Igreja no Mundo de hoje”», 50-51.

²²⁵ J. GROOTAERS, «El Concilio se decide en el intervalo. La “segunda preparación” y sus adversarios», 380.

²²⁶ Cf. H. DE RIEDMATTEN, «História da Constituição pastoral sobre “a Igreja no Mundo de hoje”», 53.

transformação do projeto numa Encíclica pós-conciliar, quanto a isto sintetizou Riedmatten: «Alguns pensavam que se arrastava o Concílio para fora dos seus fins específicos se se desse continuidade ao projeto. Outros, aderindo ao princípio de uma tomada de posição, duvidavam da possibilidade de se chegar a uma coisa digna de um Concílio, devido quer à falta de tempo, quer considerando a pouca maturidade da matéria em geral, ou ainda o carácter demasiado contingente dos pontos em que era necessário pronunciar-se»²²⁷.

2.3. Passos concretos

Assim, pode-se dizer que a sua elaboração esteve sujeita a todos os tipos de pressões internas ou paralelas ao Concílio. A imprensa da época passou a mostrar-se cada vez mais interessada pelo documento, criando um grande interesse na opinião pública.

Uma vez colocada «a mão na massa», a primeira fornada saiu em março de 1963. Além das necessárias avaliações, precisou ser repensada por ocasião da publicação da Encíclica *Pacem in Terris*, de João XXIII. Esta nova Encíclica, de cariz social, veio confirmar a pertinente temática abraçada pelo Concílio e por isso foi bem-vinda como a anterior Encíclica social, *Mater et Magistra*. Contudo não deixou de influenciar a elaboração da Constituição pastoral numa nova profundidade que no mínimo superasse a abrangência de uma Encíclica social²²⁸.

Dentro deste processo elaborativo, percebe-se que esta empreitada se fez de questionamentos e tentativa de respostas cada vez mais comprometedoras, mas sempre a avançar com um projeto que passou por muitas mãos interessadas a colaborar²²⁹. Mas antes de avançar, convém frisar o consenso oficializado em 4 de julho de 1963, onde ficou decidido desenvolver o texto em duas partes, segundo a proposta de Cardeal Suenens, apoiada por Urbani: Uma primeira parte doutrinal, de carácter permanente e dogmático, como um catecismo social, e uma segunda parte a abranger os principais assuntos e problemáticas a tratar. Foi muito bem acolhida, também por ter sido o reflexo de um discernimento que já se encontrava em curso.

²²⁷ H. DE RIEDMATTEN, «História da Constituição pastoral sobre “a Igreja no Mundo de hoje”», 51.

²²⁸ Cf. H. DE RIEDMATTEN, «História da Constituição pastoral sobre “a Igreja no Mundo de hoje”», 52.54.

²²⁹ Cf. C. SOETENS, «El compromiso ecuménico de la Iglesia Católica», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, III, Salamanca 2006, 271.

Explicou o historiador conciliar Evangelista Vilanova, que se o segundo texto foi pedido ao Cardeal Suenens, aconteceu como fruto da insatisfação frente ao projeto romano²³⁰. Enquanto para o teólogo H. Reidmatten, este novo texto veio na sequência da necessidade de uma primeira parte doutrinal, entregue ao encargo de Suenens, o qual havia criticado grandemente o primeiro esquema, sem prever as consequências de sua partilha e transparência²³¹.

Com esta nova responsabilidade, o Cardeal Suenens envolveu imediatamente um grupo de teólogos, entre eles, Yves Congar, Karl Rahner e Albert Dondeyne que, em Malines, na Bélgica, procuraram corresponder à nova etapa ou tentativa de um segundo momento em que se abria para o esquema XVII²³². Com base em trabalhos do teólogo Gerard Philips (secretário adjunto da Comissão teológica do Concílio), puderam aprimorar e acrescentar, inclusive um terceiro capítulo, onde Congar pôde apresentar três aspetos da tarefa da Igreja frente ao mundo, a saber: o testemunho (*martyria*), o serviço (*diakonia*) e a comunhão (*koinonia*).

Este esquema de Malines teve o seu término no dia 17 de setembro e alcançou o objetivo mais sintético do que o esquema romano²³³. Neste sentido, pode-se encaixar um dado histórico apresentado por Rafael González Moralejo, que diz respeito à proposta dos teólogos de Malines ao Cardeal Suenens, o qual acolheu a ideia de uma redação provisória a enviar para os membros ausentes daquele grupo. Assim resultou um texto em francês que apoiaria, como de facto aconteceu, as discussões do esquema em Zurique, preparado já em janeiro de 1964²³⁴.

Mas convém recordar que este intento, para além de ser duramente criticado por ser excessivamente teológico, foi avaliado como simples resumo de trabalhos anteriores, no debate de 29 de novembro de 1963 (final do segundo período). O texto de Malines, como que coberto por uma capa de trevas, padeceu e sofreu pesadas críticas, devido

²³⁰ Cf. E. VILANOVA, «La intersesión (1963-1964)», 344; «Foi nesta atmosfera de incerteza que um grupo de membros e de *periti* da comissão, reunido no dia da Ascensão de 1963 em torno do Mons. Charue, emitiu uma sugestão que iria influenciar altamente o futuro do esquema. Já que as aplicações práticas da doutrina aos problemas faziam prever insolúveis debates, não seria melhor tomar em consideração essas dificuldades e dividir o trabalho em duas partes? Uma exposição doutrinal de fundo daria as grandes linhas do ensino da Igreja e instruções pastorais com menor autoridade tocariam pontos mais concretos»: H. DE RIEDMATTEN, «História da Constituição pastoral sobre “a Igreja no Mundo de hoje”», 54

²³¹ Cf. J. GROOTAERS, «El Concilio se decide en el intervalo. La “segunda preparación” y sus adversarios», 387-388.

²³² Cf. H. DE RIEDMATTEN, «História da Constituição pastoral sobre “a Igreja no Mundo de hoje”», 55.

²³³ Cf. J. GROOTAERS, «El Concilio se decide en el intervalo. La “segunda preparación” y sus adversarios», 390-391.

²³⁴ Cf. R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafia*, 7.

também a uma enorme falha de comunicação e uma falta de harmonia interna, bem diferente das predisposições iniciais²³⁵.

O historiador conciliar J. Grootaers, não deixa de identificar as tensões e divisões já existentes na corrente chamada maioritária, e que este quadro obscuro terá contribuído para o uso de expressões negativas, as quais se foram ligando ao texto de Malines: «esta confusão», «tantos traumas» e «espécie de curto-circuito»²³⁶.

Logo após a já referida reunião plenária de 29 de novembro, aconteceu uma primeira reunião, onde a subcomissão central tratou de eleger novos peritos e contribuir para encaminhar o esquema XVII a uma nova fase. Uma etapa para o diálogo da Igreja com mundo, que ficaria marcada por novos protagonistas, e forte influência da teologia francesa, isto ainda no final da segunda sessão conciliar²³⁷.

3. Progressos notáveis

3.1. O comentado esquema XVII/XIII

Num total de dezassete pessoas em Zurique (Suíça), pertencentes a subcomissão central, comissão doutrinal e vários assistentes, incluindo dois leigos, trabalharam naquele esquema numerado como XVII²³⁸. Dentre os assistentes estava o suíço dominicano Henri de Riedmatten, o qual se juntou a outros para a avaliação e trabalhos de crítica reelaborativa, de onde podem emergir os fatigosos trabalhos de Zurique, princípios e conteúdos que permaneceram em processo de amadurecimento até junho de 1964.

Antes mesmo de prosseguirmos como uma simples citação, convém ressaltar pelo interessante Proémio elaborado nesta altura, que a abrangência da Constituição evoluiu para um horizonte comunicativo a envolver os filhos da Igreja e até os homens de boa vontade. Um outro dado referente ao primeiro capítulo diz respeito à vocação integral do homem, onde procurou aliar-se a sua vocação sobrenatural com a busca de valores humanos, os quais não significavam uma fuga daquela sua vocação ao transcendente.

Desta maneira, o texto também procurou responder ao materialismo e ateísmo atuais, ao apresentar a vocação integral humana como a via intermédia. Assim a

²³⁵ Cf. J. GROOTAERS, «El Concilio se decide en el intervalo. La “segunda preparación” y sus adversarios», 347

²³⁶ Cf. J. GROOTAERS, «El Concilio se decide en el intervalo. La “segunda preparación” y sus adversarios», 392-393.

²³⁷ Cf. C. SOETENS, «El compromiso ecuménico de la Iglesia católica», 272.

²³⁸ Cf. E. VILANOVA, «La intersesión (1963-1964)», 347-348.

resposta conciliar diferenciou-se da apologia medieval do desprezo pelo mundo (*contemptos mundi*)²³⁹. Portanto, seguem os quatro princípios fundamentais que definem a contribuição do esquema de Zurique para a *Gaudium et Spes*, os quais foram gerados em clima de cordialidade, segundo o historiador conciliar Vilanova:

1) A acentuação da importância do conceito de diálogo com o mundo moderno (defendido especialmente por Ancel), deste princípio se seguiu outro. 2) O princípio da solidariedade da Igreja com a totalidade do género humano, sugerido principalmente pelos teólogos franceses, em particular por P. Thomas. 3) O princípio dos «sinais dos tempos», que se falava em alguns documentos franceses enviados à subcomissão, especialmente no do P. L. Guillou e de Maximo Hua, os quais se situavam na trajetória definida pela *Pacem in Terris* de João XXIII (...). (4). Outro princípio central era tanto antropológico e cristológico. O lugar central da pessoa humana e de Cristo sublinhavam a unidade da vocação humana e a importância dos valores e das atividades terrenas²⁴⁰.

As expectativas que repousavam sobre o texto de Zurique tocavam o âmbito também da espiritualidade, a fim de socorrer o aspeto árido da doutrina e promover um equilíbrio que superasse o unilateralismo e pudesse sintetizar os opostos. Mas as críticas, que foram várias, não tardariam em sua profundidade, na medida em que o texto de Zurique precisava de ser burilado para a avaliação da comissão mista, que viria a reunir-se no dia 4 de março e em seguida nos dias 12 do mesmo mês e, por fim, no princípio de junho.

Novamente Häring e Sigmund foram envolvidos no processo, agora como responsáveis por prepararem o esboço do novo texto, que conseguiram rapidamente fazer chegar às mãos dos membros da subcomissão central no dia 15 de abril. Esta importante etapa, para além de ser marcada por pertinentes propostas, conseguiu avançar e ser selada com a votação na reunião de 4 de junho, na qual capacitou o texto para o exame da comissão coordenadora e votação aprovativa em 26 de junho de 1964²⁴¹. A partir deste importante passo de discernimento entre comissões, foi possível o esquema ser enviado aos Padres conciliares, com um pedido que suas observações e críticas chegassem antes do dia 1º de outubro²⁴².

Quanto à sua alteração numérica, no corpo textual do Concílio, deu a conhecer com mais precisão G. Moralejo, ainda referente ao mês de julho: «Uma vez impresso o texto já emendado, e antes de distribuí-lo ao Padres, passou à comissão coordenadora, a

²³⁹ Cf. E. VILANOVA, «La intersesión (1963-1964)», 350.

²⁴⁰ E. VILANOVA, «La intersesión (1963-1964)», 349-350.

²⁴¹ Cf. E. VILANOVA, «La intersesión (1963-1964)», 351-354.

²⁴² Cf. E. VILANOVA, «La intersesión (1963-1964)», 351-353.

qual deu seu voto favorável em 13 de julho, e o trasladou ao Papa, que por sua vez aprovou o votado pela comissão, com o título ordinal de esquema XIII»²⁴³.

Contudo em 4 de outubro, o texto de Zurique não se encontrava na íntegra, por isso não estava em condições de ir ao debate nas das Congregações Gerais, realidade esta que por vários motivos somente veio a acontecer na segunda metade do terceiro período²⁴⁴. O Padre conciliar Moralejo fornece uma visão geral, da forma como foi introduzido o texto na 105ª Congregação Geral, datado de 20 de outubro de 1964, assim como aquelas informações que os Padres precisavam obedecer quanto ao processo elaborativo do esquema sobre o diálogo da Igreja com o mundo:

Monsenhor Felici desde que se iniciou a III sessão, havia anunciado publicamente que, uma vez terminada a discussão sobre o esquema *De Ecclesiis Orientalibus*, começaria a correspondente a nosso esquema e, para tanto, todos os Padres haviam recebido o texto com a larga relação introdutória que seria lida como preâmbulo para o debate. Na dita introdução se oferecia esta divisão do texto em quatro capítulos: 1) sobre a vocação integral do homem; 2) serviço da Igreja a Deus e aos homens; 3) maneiras dos cristãos se comportarem no mundo em que vivem; 4) principais deveres dos cristãos no nosso tempo. Por sua vez, os fascículos dedicados ao Anexos, escritos em latim, se intitulavam: 1) dignidade da pessoa humana; 2) dignidade do matrimônio e a família; 3) promoção da cultura; 4) vida econômica e social; 5) solidariedade entre a família das nações; 6) consolidação da paz; 7) conclusão que será dirigida aos católicos e a todos os homens²⁴⁵.

3.2. A mútua cooperação para a realidade escatológica em 1964

Quanto aos debates decorridos entre as diversas Congregações Gerais os que aconteceram em torno do esquema XIII mais tarde se contabilizariam como um dos mais demorados e volumosos na produção de material para as comissões e subcomissões²⁴⁶. Os primeiros intervenientes foram os Cardeais: Achille Liénert (França), Francis Spellman (EUA), Ernesto Ruffini (Itália), Giacomo Lercaro (Itália), Paulo Léger (Canadá), Julius Döpfner (Alemanha), Albert Gregory Meyer (EUA) e Raul Silva Henriquez (Chile). À guisa de exemplificação serão apresentadas intervenções, ou ainda, alguns trechos mais condizentes à contribuição humana e/ou eclesial na construção da cidade humana, visto ser uma temática normalmente conexa à força transformadora da esperança cristã²⁴⁷.

²⁴³ R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía*, 14.

²⁴⁴ Cf. R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía* 30.33.

²⁴⁵ R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía*, 37.

²⁴⁶ Nesta terceira sessão conciliar e primeira em que o esquema XIII percorreu Congregações gerais, somaram-se 171 discurso proferidos em Aula conciliar, para além de centenas de intervenções somente por escrito contendo propostas, a ponto de aglomerar cerca de 830 páginas para estudos posteriores. Cf. B. KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II*, V, 56.

²⁴⁷ «Herda-se a distinção clássica – sobretudo trabalhada por Agostinho, de quem se assume claramente a distinção entre cidade terrena e celeste - entre a verdadeira finalidade da igreja, de ordem

Portanto o contato com o material, apresentado de forma competente pelo cronista Boaventura Kloppenburg, rememorar-se-á alguns ricos conteúdos da Aula conciliar, possibilitando uma percepção de sementes lançadas, mentalidades cultivadas e frutos colhidos, daquela renovada escatologia cristã transformadora que merece destaque. A começar pelas palavras do Cardeal Albert Gregory Meyer (E.U.A), que não deixou dúvida quanto à pertinência desta matéria para o esquema XIII:

É preciso que nos libertemos de todo preconceito maniqueísta e declaremos abertamente que também o mundo material é objeto do amor de Deus e faz parte do seu desígnio de Redenção, que o aperfeiçoamento da ordem material contribui para o aperfeiçoamento do homem e desenvolvimento de suas faculdades superiores. São Paulo, em suas cartas, é muito explícito neste ponto, quando fala da «esperança do mundo» e da redenção do homem, que, composto de alma e corpo, deve ser libertado da escravidão do pecado. O mundo material deve ser, de algum modo, transformado²⁴⁸.

O Concílio era confrontado com as ideologias e escatologias materialistas, de forma que o Cardeal Raul Silva Henriquez (Chile) não se esquivou de incluir na sua reação ao texto este desafio, que continua atual, tanto quanto o seu apelo: «As diretrizes de Paulo VI na sua *Ecclesiam Suam* exigem que se comece um diálogo com o mundo sobre um tema como o do presente esquema, tema de um autêntico humanismo. A Igreja deve finalmente dar uma resposta satisfatória ao humanismo ateu, apresentando a fisionomia do homem novo, em cada pessoa se revelam em harmoniosa síntese as dimensões escatológicas e as dimensões terrestres da sua vocação»²⁴⁹.

Um incontornável colaborador no projeto da Igreja em diálogo com o mundo contemporânea foi, sem dúvida, o Cardeal Leo Jozef Suenens (Bélgica), que não deixou de abordar e apontar pontos fulcrais ao texto: «É preciso explicar melhor a relação que há entre humanização e evangelização do mundo. A Igreja, como disse Pio X, civiliza evangelizando e não vice-versa. Humanização e evangelização são coisas diversas, que não devem ser confundidas nem separadas (...). O esquema deverá ser a demonstração concreta do amor de Deus pelo mundo e da contribuição que a Igreja oferece à causa da

escatológica, e a sua peregrinação terrena. Esta inclui os seres humanos reais, como cidadãos do mundo. Enquanto tal, não se distingue do mundo. Mas estes cidadãos são chamados, já enquanto mundo, a constituir uma comunidade que antecipe a comunidade escatológica e, como tal, se distinga das comunidades humanas restantes, servindo-lhes de modelo. Esse seu papel deve-se ao fato de pressupor que o seu destino deve tornar-se o destino de toda a humanidade e não apenas seu. Por isso, ela é o fermento da história humana, para a transformar e colocar no cominho da sua verdade e plenitude»: J. DUQUE, «Sob o signo da Universalidade, breve impulso para um a leitura da *Gaudium et Spes*», in A. CARDITA (ed), *Vaticano II 40 anos depois*, 142; Cf. In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 200-203.

²⁴⁸ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 203.

²⁴⁹ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 203-204.

paz e da construção da cidade terrestre»²⁵⁰. A importância do suporte bíblico para o esquema XIII, veio do Cardeal Augustin Bea, pertencente a Cúria Romana:

O esquema trata de matéria difícil. Mas a expõe bem, sintetizando as várias partes. Tocam problemas importantes, estuando-os à luz de sólidos princípios. Deveria ser aperfeiçoado nos seguintes pontos: a) Sobretudo os princípios profundos deveriam provar-se melhor e ancorar-se mais na Escritura, pois o esquema se dirige em primeiro lugar aos cristãos ensinando-lhes a viver no mundo segundo a fé. Exemplos: enunciar o princípio do domínio universal de Cristo sobre todas as coisas criadas, também sobre a vida social econômica, segundo Ef 1,20; 1 Cor 15,25; Col 2,10; Heb 2,8; enunciar o princípio da ordenação de toda criatura para o bem do homem, segundo 1Cor 3,22ss, sobretudo a infra-humana; o duplo caráter espiritual-temporal da vida do cristão, suas tensões e outras consequências práticas tratem à luz clara do Novo Testamento: Col 3,3; Ef 2,19; Fil 3,20; Heb 13,14; 12,22; Rom 8,22ss; 2 Ped 3,10-13; Apoc 21,1²⁵¹.

Das passagens bíblicas, apresentadas por Bea, aparece uma no corpo do documento (1 Cor 15, 25) e a segunda em nota de rodapé. Esta última será citada a seguir, por estar mais expressamente ligada aos objetivos deste trabalho, pois nela se percebe a esperança escatológica: «Nós, porém, segundo a sua promessa, esperamos *uns novos céus e uma nova terra, onde habite a justiça*» (2 Pe 3,13). Todavia a intervenção do Arcebispo Casimiro Morcillo González (Espanha), confrontou o esquema XIII, ao expor um dos pontos nevrálgico do texto, que passavam por um necessário equilíbrio de expressões que não dessem a entender uma confusão dentre as ordens: «O esquema, além disso, não insiste na relação íntima que existe entre a ordem natural e ordem sobrenatural. A Redenção não aboliu a ordem natural, mas a aperfeiçoou e completou, afirmando que a cidade terrestre se deve transformar em cidade de Deus»²⁵².

Da parte do Bispo Léon Elchinger (França), a renovação de toda realidade passa por um contributo indispensável da Igreja, o qual está subjacente ao esquema XIII:

A Igreja deve não só salvar a vida mas também trabalhar para sua expansão. A sede de vida e vitalismo existentes, a Igreja deve conduzi-la à fonte divina da vida: a ela chamar os valores da vida humana, como criação, espontaneidade, fecundidade, renovação, comunicação com os homens e com o universo. A Igreja mesma deve fazer-se fonte de vida. Supere ela em suas instituições e nos fiéis toda a espécie de imobilismo, de esclerose e de vazio conformismo (...). Eis a intuição dinâmica e compreensão global do esquema²⁵³.

O Bispo Josef Stimpfle (Alemanha) reclamou também uma escatologia cristã para o esquema XIII, como resposta a uma ideologia, que ainda se faz presente e influente também nos tempos atuais e que precisa ser confrontada não apenas com palavras, mas

²⁵⁰ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 206.

²⁵¹ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 206 -207.

²⁵² In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 208.

²⁵³ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 209.

sobretudo um radical testemunho cristão. A voz profética do Bispo alemão ecoou da seguinte forma:

Deve-se introduzir, ademais, um fundamento teológico, que, em oposição à falsa escatologia marxista, desenvolva a escatologia revelada sobre a consumação do mundo na glória de Deus pelo Verbo encarnado, crucificado, glorificado e vindouro. A pregação do Evangelho do reino de Deus será um meio eficaz. Mas tal pregação seja confirmada por um testemunho atuante, isto é, baseado na renovação da vida cristã, na ajuda nos problemas sociais, no espírito ecumênico, na colaboração dos homens de boa vontade, no testemunho dos mártires²⁵⁴.

A uma responsabilidade da qual o esquema não pode se omitir em esclarecer, afirmou o Bispo Sebastião Soares de Rezende (Moçambique): «É necessário salientar o sentido cósmico do homem e de sua responsabilidade diante de toda criação conforme o plano divino. Este sentido cósmico, porém, é do homem singular e do homem comunitário, o qual dotado da graça divina é quem unicamente pode edificar o mundo novo»²⁵⁵. Também o Bispo Pablo Muñoz Vega (Equador), não deixou de intervir de um forma em que se enquadra no enfoque dado neste trabalho:

O texto examinado tem em vista tornar os católicos mais cômicos da vocação integral sua e dos outros homens em ordem à edificação da cidade terrena. Para a obtenção de tal fim, como explica a Relação recomenda-se a colaboração. Inculca-se, pois, um novo espírito, que distingue o erro da pessoa que era, e que favorece a colaboração com todos os homens de boa vontade para a construção da cidade terrena. Mas não há ação sem doutrina, principalmente quando se trata de uma ação construtiva e renovadora, como aquela proposta pelo esquema²⁵⁶.

Uma edificação que para o Bispo Antônio de Castro Mayer (Brasil) passa pela denúncia de todas ideologias contrárias a um possível harmonia entre a ordem natural e a sobrenatural, a qual se relevou ao longo do processo elaborativo como um dos grandes desafios:

O esquema atual é muito indulgente com o laicismo. O dogma do laicismo consiste em propor uma sociedade destituída de qualquer relação com a ordem sobrenatural e, portanto, indiferente em matéria religiosa. Ora; a doutrina da Igreja opõe-se inteiramente a esta conceção pois, embora reconheça que o mundo é autônomo em sua ordem, contudo ensina que ele deve criar condições favoráveis para que os homens se salvem. O esquema, porém, não se refere ao perigo do laicismo²⁵⁷.

Um tom de confrontação com a realidade atual por parte do documento foi uma das temáticas desenvolvidas pelo Arcebispo Denis Eugene Hurley (África do Sul): «Cá está em jogo a presença criativa de Deus no mundo – da qual também falou S. Tomás de Aquino – e o Cristocentrismo cósmico de São Paulo. O maior problema teológico de

²⁵⁴ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 214.

²⁵⁵ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 214.

²⁵⁶ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 215.

²⁵⁷ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 216.

nosso tempo é a pergunta se a ação criativa do Verbo de Deus é atualmente uma ação criativa do Verbo encarnado e de que modo esta mesma ação criativa está em conexão com a obra salvífica»²⁵⁸. Criação e Encarnação se entrecruzam, insistia o mestre geral da Ordem dos Pregadores, Aniceto Fernandez: «Deveria insistir mais sobre Cristo, o Princípio e Modelo da Igreja, para proveito não só dos cristãos mas também de todos os homens. Então os problemas propostos no esquema e nos Anexos brilhariam numa luz mais elevada e todo o texto tornar-se-ia mais claro. A Encarnação é a fonte de todas as afirmações sobre a dignidade do homem, em quem culmina a Criação. Porque a Encarnação é, segundo Cartejano [Dionísio o Cartucho, clérigo, teólogo e místico católico (1402-1471)]: “elevação do Universo para Deus”»²⁵⁹.

De fato, nota-se a convicção dentre a participante do Concílio de uma possível comunhão entre as duas ordens e sua consequência para o mundo. Em nome de todo o episcopado indiano pronuncia-se, o Arcebispo Justino Darmajuwana: «O esquema não tem presente a verdadeira natureza do mundo e da Igreja. Além disso, carece de uma visão verdadeiramente teológica da ordem temporal, fundada em argumentos bíblicos. Por outro lado, seria muito conveniente que o texto expusesse bem as relações entre o dever de construir a cidade terrena e o de edificar o Reino de Deus. Por fim, conviria explicar mais o papel dos leigos na solução dos problemas morais e religiosos relacionados com as questões temporais»²⁶⁰.

Na tematização da clareza que o documento precisava, interveio o Arcebispo Paul Gouyon (França) ao ser enfático em determinados pontos, os quais ele avaliou estarem pouco trabalhados no esquema XIII:

Seria, depois, oportuno que o texto apresentasse de maneira completa e coerente uma descrição das maravilhas deste mundo: a ordem da criação, o progresso das ciências e das técnicas, o aperfeiçoamento dos instrumentos de comunicação social, dos meios de luta contra a doença, as empresas raras que visam o domínio completo do universo. Tudo isto deve ser exposto em relação com o preceito de Deus que disse aos primeiros homens: «dominai a terra» (...). Distinguir no mundo o que é progresso do que é regresso; o que vem de Deus do que vem do pecado²⁶¹.

A salientar o aspeto antropológico e o cuidado com a formação de uma mentalidade verdadeiramente cristã, o Arcebispo Luis del Rosário (Filipinas) fez uma pertinente crítica ao texto, incluindo um desfecho escatológico: «Não explica bem as duas vocações do homem. Sem um conceito claro da sua finalidade, o homem é como

²⁵⁸ In B. KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II*, IV, 217.

²⁵⁹ In B. KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II*, IV, 219.

²⁶⁰ In B. KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II*, IV, 224.

²⁶¹ In B. KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II*, IV, 229.

um animal enjaulado que procura inutilmente um buraco para fugir. É preciso que se inculque nos homens uma verdadeira mentalidade cristã, fundada nas verdades básicas da Encarnação e Redenção. Cristo veio ao mundo para vencer o mal e preparar o seu segundo advento»²⁶². E com igual cuidado com a importância central do homem, o Arcebispo Garcia de Sierra e Méndez (Espanha) pôde expor livremente o profundo pensamento alertando: «O juízo sobre os valores terrestres depende daquele que se dá sobre o homem. É preciso que o esquema apresente uma noção bem clara da antropologia cristã para que se evitem tantos erros no que se refere às relações do homem com as coisas deste mundo»²⁶³.

Atendendo a necessidade de considerar o lugar do homem nestas pertinentes reflexões suscitadas pela realidade e pelo texto em si, o Cardeal Paul Émile Léger (Canadá) deu o seu contributo:

Não nos esqueçamos também de considerar o homem dentro da sua integral complexidade e vocação. O texto do esquema se expressa como se a única tentação dos cristãos no mundo atual fosse a de voltar-se exclusivamente para o sobrenatural, desprezando os valores terreno. É preciso mostrar como a vocação sobrenatural, fim último de cada um, se realiza tanto no prático dos deveres religiosos como na santificação das realidades terrestres e no cumprimento dos deveres como cidadãos da «cidade terrena»²⁶⁴.

Realmente o projeto havia aberto um espaço de diálogo e de confrontação das ideologias, como a marxista. Assim o fez o Bispo José Guerra Campos, proveniente a Espanha:

Há um ponto que diferencia o marxismo de todas as outras formas de ateísmo. É que as aspirações religiosas, como os demais valores espirituais, obterão a sua realização na sociedade. Daí a necessidade urgente de uma escatologia triunfante. A lógica desta apreciação realista dos valores religiosos (não eliminados simplesmente como ilusões) sob o prisma da índole abertamente utópica de sua realização humanística, poderia abrir a porta para um diálogo no qual se esclarecesse como a religião não é alienadora, mas contribui para o aperfeiçoamento humano. Dever-se-ia também meditar se a cegueira do marxismo perante o fenómeno religioso não se deve a uma oposição elementar as manifestações alienadoras da Religião²⁶⁵.

As expressões dos Padres convergiam no tocante ao compromisso dos fiéis para com a transformação do mundo, como dá a entender as palavras do Bispo Rei Joseph Roo (Canadá): «É preciso não introduzir dicotomia entre o natural e o sobrenatural da vocação integral do homem. O sobrenatural e a própria Igreja devem, assim como o fez Cristo, encarnar-se no temporal, a fim de conduzir o mundo à sua perfeição natural

²⁶² In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 230.

²⁶³ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 230.

²⁶⁴ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 231.

²⁶⁵ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 234.

integral. Deve ser o fermento na massa. Nestes aspetos falta-nos ainda a compreensão do sentido do real e do temporal no plano da criação e da redenção»²⁶⁶. Neste processo de transformação, o trabalho humano tem lugar ímpar, segundo a intervenção do Bispo Santo Quadri (Itália): «Daqui se passaria à consideração da necessidade de elevar o trabalho a uma “espiritualidade do cristão operante”. Em particular, conviria sublinhar o valor do trabalho humano na construção da cidade terrena, em relação com as finalidades escatológicas do mundo material»²⁶⁷.

Contudo as realidades terrenas precisam em relação à Igreja de ser pesadas com prudência, como alertou o Bispo Alfred Ancel (França): «É necessário frisar e repetir que a finalidade primeira da Igreja não consiste no cuidado das realidades terrenas e muito menos nela se esgota. É preciso deixar claro que a preocupação da Igreja pelos bens terrenos e pelo bem-estar social e temporal é apenas um dos aspetos do seu múnus (...). É preciso deixar claro que a tarefa da Igreja é de ordem sobrenatural e que ela não pode exercer plenamente essa sua missão sem se preocupar também com o temporal»²⁶⁸. De uma forma, semelhantemente esclarecedora, o Cardeal Joseph Frings (Alemanha) quis reclamar para o esquema apresentado um esclarecimento quanto ao uso de conceitos chaves, assim como outros cuidados a destacar:

Pois a Encarnação do Verbo orientou-se para os mistérios da cruz e da ressurreição; e estes dois mistérios não são devidamente indicados no esquema. A carne da humanidade, à semelhança da carne de Cristo, é salva na ressurreição, depois da crucifixão e morte. O progresso do mundo não beneficia imediatamente o Reino de Deus e com o trabalho humano não se prepara diretamente a nova terra glorificada, porque «*caelum et terra transibunt*». O verdadeiro progresso do gênero humano, o progresso absoluto, consiste no aumento da fé, da esperança e da caridade e de tudo aquilo que leva a estas virtudes. Portanto, usem-se com cautela os conceitos de «mundo», «progresso» e «salvação» (...). A Igreja e o mundo que no fim dos tempos serão uma só coisa, durante o tempo da peregrinação são realidades diversas e irredutíveis uma à outra²⁶⁹.

O Bispo Franjo Kuharić, pertencente a (ex) Iugoslávia, ao reagir às afirmações ligadas à práxis expressas no texto, acentua a necessidade de uma contínua retoma do verdadeiro *leitmotiv* cristão: «O novo modo de sentir, julgar e agir de que fala o esquema em exame, não é senão o espírito de penitência e de conversão do coração. É exatamente esta conversão do coração que está na base das virtudes que impelem o cristão à ação»²⁷⁰. Já o Bispo Hermann Volk (Alemanha), pronunciou-se sobre o valor do que realmente torna o cristão proativo em seu diálogo construtivo com o mundo:

²⁶⁶ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 233.

²⁶⁷ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 233.

²⁶⁸ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 236-237.

²⁶⁹ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 241-242.

²⁷⁰ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 247.

Os cristãos dão testemunho do Evangelho, não apenas com a colaboração para a construção da cidade terrena, como diz o texto, mas também com o exemplo da própria vida. Há, porém a tentação de pensar que esta conduta cristã seja ineficaz perante o progresso do mundo. É preciso animá-los. O cristianismo não está nas coisas, mas nas pessoas e no comportamento delas. Seria conveniente sublinhar o papel da Providência neste ponto. O Concílio deveria inculcar a obrigação da observância dos domingos e dias de guarda, da fuga das coisas mundanas e da prática dos exercícios de piedade²⁷¹.

Uma outra oportuna intervenção que reclamou para o documento uma sóbria e prudente compreensão do progresso científico e da salvação em Cristo, veio também Bispo Wilhelm Cleven (Alemanha): «A Igreja defende a liberdade da ciência cuja única lei é a procura sincera da verdade. Seria conveniente que o texto afirmasse explicitamente que os cristãos, mesmo quando são chamados para dar a sua contribuição ao progresso científico, devem esperar a salvação, não da ciência, mas da caridade de Cristo, da qual somos partícipes mediante a fé»²⁷².

Outra relação surgida dentre os Padres, versou sobre a pouco falada penitência, como algo positivo e que compromete a dimensão pessoal. Neste sentido afirmou o Bispo Zygfryd Kowalski (Polônia), chamando a atenção para elementos indispensáveis para forma do pensar, querer e agir dos cristãos no mundo: «Sem espírito e sem obras de verdadeira penitência nada se consegue no que diz respeito à renovação dos corações e da comunidade humana (...). E a humanidade não quer saber de passividade, mas aprecia e engrandece a intensa atividade (...). É desapegar-se das criaturas para unir-se a Deus. Além disso a penitência tem um caráter pessoal. Sem ela não se pode estabelecer um diálogo com o mundo, nem tomar parte eficazmente nas tarefas de edificação da cidade terrena»²⁷³.

Por fim, ao referir-se a intervenção de um outro Bispo polonês, de nome Bohdan Bejxe, que bem expressou a disposição dos Padres conciliares em enriquecerem um texto que de verdade necessitou uma quarta e última sessão, para que fosse ainda mais amadurecido com dimensões escatológicas, capazes de produzir um verdadeiro cultivo do homem e da cultura:

Não se pode menosprezar a influência que exercem sobre a juventude os apregoados sistemas idealista, pragmático, relativista, materialista e existencialista. Sendo assim, faz-se evidente a importância da filosofia cristã, que mostra a consonância entre as leis da razão humana e a verdade revelada, o lugar ocupado pelo homem no universo, a inclinação do homem para Deus, bem como a importância da existência humana. E deste modo a filosofia cristã põe um fundamento último no progresso da cultura. Pois a filosofia cristã convida o homem a promover a cultura, porque por ela

²⁷¹ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 247.

²⁷² In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 247.

²⁷³ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 247.

cumpra seu dever de cooperação com Deus, mostrando, outrossim, o valor espiritual e a perspectiva da eternidade, que o homem deve ter presente ao promover o progresso da cultura²⁷⁴.

3.3. Ação contínua do Concílio «invisível»

Quase no término do terceiro período, a comissão mista, no dia 16 de novembro de 1964, realizou o seu balanço, em sessão plenária apenas umas semanas depois da discussão em Aula. Para tal recorrer-se-á ao contributo histórico do teólogo Riccardo Burigana e Giovanni Turbante, em colaboração com Giuseppe Alberigo²⁷⁵.

Rumo ao quarto e último período, o qual já havia sido reclamado pelo episcopado alemão, através do Cardeal Döpfner, com um desfecho tão positivo que nem parece traduzir as expectativas do episcopado alemão quanto ao esquema. Assim compilou Kloppenburg, as palavras de Döpfner: «Na realidade, ao tratarmos de tais problemas, estaremos cumprindo com uma obrigação nossa. Contudo, o desejado aperfeiçoamento do esquema não se poderá realizar nas seguintes semanas. Requer mais uma sessão conciliar. Sabemos que isto é penoso para alguns Padres. Mas estamos persuadidos de que o acabamento deste esquema deve ser a obra pastoral mais brilhante do Concílio»²⁷⁶. Palavras que também confirmam a imprevisibilidade da quarta sessão para o Concílio Vaticano II, que não significou em nada desprezar todo o aprimoramento alcançado com esta curta e necessária terceira sessão conciliar²⁷⁷.

Ao retornar em bastidores do Concílio, os historiadores Burigana e Turbante recordam que da parte da subcomissão central, presidida por Guano, ocorreu o acolhimento de novos peritos e membros externos para o exercício ainda mais qualificado do texto, o qual podia agora contar também com um comité específico de redação, assim como novas subcomissões. Neste novo comité redacional, o escolhido como principal redator foi Hauptmann, que era um conceituado professor de sociologia no *Institut Catholique* de Paris, para além de outras responsabilidades de reconhecimento e aprovação do episcopado francês; também foram convocados os jesuítas Hirschmann e Tucci, assim como o belga, Moeller.

Não tardou o apoio dos renomados teólogos Philips e Rahner, como a participação continuada de Häring (o então primeiro redator), embora muito mais discreta, quando

²⁷⁴ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 279-280.

²⁷⁵ Cf. R. BURIGANA – G. TURBANTI, «La intersesión: preparando a la conclusión del Concilio», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, IV, 475.

²⁷⁶ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 203.

²⁷⁷ Cf. R. G. MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía*, 9.

comparado a compromissos anteriores para com o esquema. Por seu lado a subcomissão teológica enriqueceu-se com a participação do francês Garrone, do polaco, até então pouco conhecido Wojtyla, do espanhol González Moralejo e do italiano Poma, os quais se comprometeram com o novo projeto. A meta desta subcomissão que seguia com maior autonomia era apresentar à comissão mista em maio de 1965 o texto com as diversas correções e acréscimos.

A nova etapa dar-se-ia em Ariccia, em princípio de fevereiro, nesta localidade próxima de Roma, lugar onde o esquema alcançaria uma nova e importante qualidade elaborativa. Nomes como Ratzinger, Schillebeeckx e Rahner foram convocados como teólogos, sendo que de todos o último não compareceu.

Meses antes de Ariccia, Hauptmann com a ajuda do importante representante do episcopado francês, Garrone, conseguiu estabelecer contato com renomados teólogos, Daniélou, Congar e De Lubac, de forma que foram chegando a Hauptmann densos matérias para o seu texto, o qual serviria para preparar a reunião celebrada em Ariccia do dia 1 ao dia 6 de fevereiro²⁷⁸.

Quanto ao ocorrido em Ariccia, para uma visão geral procurar-se-á recorrer ao testemunho e notas taquigráficas Bispo Moralejo, o qual também fez parte da ampliada comissão mista, reunida informalmente desde 31 de janeiro de 1965, em Ariccia na residência do movimento chamado providencialmente: Por um mundo melhor. A final era o que todos procuravam! Depois de escolherem Mons. Hauptmann para secretário-geral da equipe de redação, foi entregue a todos os presentes tanto a cópia de Zurique, como as reações dos Padres na Aula conciliar quanto ao mesmo e mais um esquema, intitulado de Lovaina.

Hauptmann começou por recordar o resultado de uma pesquisa frente a diversas organizações; a maioria pedia que o documento fosse dirigido a todo o mundo, e que fosse dito sobre o lugar do homem neste mundo; Moralejo apontou para método indutivo como positivo, e que o esquema de Zurique precisava de uma melhor exposição doutrinal quanto a pessoa humana e sua vocação.

Congar fez um outro acento antropológico, ao afirmar que era preciso expor uma visão do homem em si mesmo, sem se limitar a sua relação com o mundo e a sociedade, ou seja, o esquema necessitava uma antropologia mais profunda, que dissessem do coração; Miss Rose Mare Goldy apontou uma maior consciência da unificação do

²⁷⁸ Cf. R. BURIGANA – G. TURBANTI, «La intersesión: preparando a la conclusión del Concilio», 475- 480.

mundo e necessidade de uma maior densidade sociológica e humana; Wojtyla ao comentar uma parte do Proémio, destaca que a primeira do documento visa abordar de maneira dialogal os problemas do mundo e na segunda apresentar-lhe cooperação na busca de soluções²⁷⁹.

Embora o texto apresentado por Hauptmann, como redator principal, fosse demasiado diferente daquele aprovado e discutido pelos Padres conciliares, foi na mesma tomado como base da parte doutrinal em Ariccia. O projeto acolhido não deixou de suscitar críticas e até um projeto proposta, advindo do Bispo polaco Karol Wojtyla, numa intervenção tão contundente quanto àquela feita na etapa de Zurique²⁸⁰.

Um outro acontecimento que se somou aos trabalhos em de Ariccia, foi a reunião ocorrida na residência de Santa Marta no interior do recinto do Vaticano, junto a Basílica de São Pedro, onde a comissão mista, com os presidentes de cada subcomissão e peritos, puderam de 8 a 12 de fevereiro de 1965 retomar o aprimoramento do texto. Foram vários assuntos abordados nestes dias em que esteve presente também Moralejo, do qual provêm um testemunho taquigráfico, que bem reflete a sensibilidade antropológica e senso de responsabilidade dos presentes:

Todo o texto, tanto por sua natureza como pelas normas recebidas da comissão de coordenação, deve ter como centro o homem com seus problemas. O que, desde o princípio do esquema, se pretende é refletir a mente da Igreja sobre o homem, não em abstrato, somente em relação ao seu meio, com as coisas que hoje se pensam e se vivem em nossa sociedade. É clara a importância que nosso trabalho tem para a Igreja Universal e inclusive para o mundo, que esperam muito de nós. Isto nos recorda a grande responsabilidade que assumimos em relação com este texto; responsabilidade que exige de nós que peçamos a Deus a luz do Espírito Santo e graça para manter a simplicidade, a fraternidade e o espírito de diálogo²⁸¹.

Sobre o contributo de Hauptmann, convém sublinhar que antes do esquema ser apresentado à comissão mista plenária em fins de março, houve um encontro de Hauptmann com Paulo VI, o qual foi avaliado como animador e cheio de orientações. Os historiadores Burigana e Turbanti, não deixaram passar despercebido este acontecimento discreto mas orientador do destino do esquema e contributo pontifício:

O princípio inspirador devia ser o diálogo, e todo o documento teria que ser algo assim como uma continuação daquele diálogo com o mundo que o Pontífice havia começado com sua Encíclica *Ecclesiam Suam*. Devia ser um documento que se limitasse a formular alguns enunciados de princípio, acompanhados por chamamentos específicos: aos operários, aos intelectuais, aos

²⁷⁹ Cf. R. G. MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía*, 46-51.

²⁸⁰ Cf. R. BURIGANA – G. TURBANTI, « La intersesión: preparando a la conclusión del Concilio », 475-480; Cf. E. VILANOVA, « La intersesión (1963-1964) », 354.

²⁸¹ In R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía*, 84.

enfermos e aos médicos. Papa VI perguntou a Haubtmann se haviam previsto abordar o problema do ateísmo moderno, para o qual recomendou a utilização de uma linguagem pastoral²⁸².

Ainda entre a terceira e quarta sessão, registou Moralejo que no espaço dos dias decorrentes de 29 até 7 de abril de 1965, os membros da comissão mista plenária se reuniram em Roma tendo em vista uma última preparação conjunta do esquema, antes da quarta e última sessão conciliar. Sob a direção do Cardeal Ottaviani e ativa presença de Guano, na condição de presidente da subcomissão mista, procederam aos protocolos iniciais, quanto ao método e outras regras a não esquecer. Foi tomado em mãos um trabalho composto pela equipe de redação, intitulado *O homem em nosso tempo*, para além daquelas observações ouvidas pelos Padres conciliares e outros acréscimos ao esquema em formação²⁸³.

Dentre tantas e interessantes intervenções dos participantes, seguem-se apenas duas de forma a confirmar o aprofundamento da temática antropológica de forma a apontar limites, críticas a certas relações e novas sugestões, isto segundo a taquigrafia de Moralejo, que resume também uma intervenção de B. Häring:

Häring, lê o número 14, expõe-se algumas dificuldades, e adverte que muitas delas converteriam o estudo em um tratado eclesiástico sobre o homem (...). Moralejo, depois de várias intervenções, propõe que se tenha em conta o fim ao que tende todo este capítulo, que é certamente a oferecer uma antropologia cristã, mas não um tratado filosófico ou teológico do homem, somente sobre sua vocação no mundo. Portanto, o que convém estar no número 14 é como, visto desde uma conceção cristã, o homem deve preocupar-se pelas coisas do mundo; e desde essa perspectiva, argumentar que o entendimento humano tem sido posto por Deus no homem, entre outras coisas, para que o conheça através das coisas²⁸⁴.

Dentro deste percurso histórico, consta que em 4 de maio o esquema passou pela comissão de coordenação e ao ser aprovado pelo Papa, pôde prosseguir no mês de junho para os Padres conciliares, isto não sem inúmeras críticas. Um fato curioso e inesperado foi a doença prolongada de Guano (hepatite), a qual o impossibilitou de tal forma, que conseguiu acompanhar somente por mais algum tempo o texto por via telefônica, em conversas com Haubtmann²⁸⁵.

Na véspera da abertura do quarto e último período conciliar, segundo as constatações do historiador Gilles Routhier, as quais prestarão inicialmente suporte à análise desta última e mais importante etapa do esquema, assim como para o desfecho

²⁸² R. BURIGANA – G. TURBANTI, «La intersesión: preparando a la conclusión del Concilio», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, IV, 482.

²⁸³ Cf. R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía*, 129.

²⁸⁴ R. G. MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía*, 137-138.

²⁸⁵ Cf. R. BURIGANA – G. TURBANTI, «La intersesión: preparando a la conclusión del Concilio», 480-486.

do Vaticano II, embora o limite desta tese repouse na *Gaudium et Spes*. Mas os sinais de fragilidade que comprometiam todo o Concílio eram mais graves. O historiador Gilles Routhier descreveu que se instalou um clima desfavorável à última e mais importante etapa para o esquema, onde crescia uma confusão interpretativa dos acontecimentos conciliares; uma sensação de crise, desunião, pessimismo, imobilismo perante a possibilidade de aplicação das mudanças já decididas.

Mas a resposta do Papa Paulo VI frente ao múltiplo quadro de incertezas, fez recordar aquelas palavras proferidas no dia 28 de agosto de 1965, presentes na exortação para a convocação do Concílio no dia da exaltação da Santa Cruz (14 de setembro), quando então chamava todos à docilidade ao Espírito Santo. Munido de alegria e esperança Paulo VI mostrou-se grato e gozoso diante do caminho já percorrido e exortou a todos a uma comunhão no amor, fiel à doutrina católica e disposta ao diálogo ecumênico e propositivo ao mundo, também aproveitou para anunciar a criação do sínodo dos Bispos, a qual agradou a todos por ser uma medida concreta de maior colegialidade.

Desta forma, sendo Paulo VI dócil ao Espírito Santo, celebrou segundo as reformas litúrgicas já conhecidas, a fim de sinalizar também deveria ser o tom da etapa final do Vaticano II, ou seja, já era tempo de aplicar as mudanças tão rezadas, pensadas e decididas ao longo do Concílio, assim como se esperava a promulgação da última Constituição deste Concílio²⁸⁶. O desejo de Paulo VI era coroar o Concílio por meio da conclusão do esquema XIII conjuntamente à Declaração sobre a liberdade religiosa, não evitou a existencia de uma minoria crítica, organizada e resistente, que fez o possível para atrapalhar o andamento dos trabalhos conciliares.

Por fim, quanto ao esquema XIII existiram pressões, ora provindas das expectativas expressas pelos meios de comunicação, ou internamente dos leigos participantes (auditores), assim como dos observadores não católicos. O mundo contemporâneo esperava, pressionava e impacientava-se com o processo elaborativo da Constituição pastoral, a ponto de começar a ter desconfianças das intenções do Vaticano II e objetivos Igreja²⁸⁷.

²⁸⁶ Cf. G. ROUTHIER, «Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, V, 60-64.

²⁸⁷ Cf. G. ROUTHIER, «Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba», 70-71

4. Os acontecimentos decisivos

4.1. O mais esperado e trabalhoso documento

Ao procurar dados historicamente consistentes sobre o esquema XIII na obra dirigida por Giuseppe Alberigo, percebe-se um eficaz contributo do historiador Gilles Routhier, que conseguiu transmitir esta etapa final dos trabalhos em torno da futura *Gaudium et Spes*. Um documento que mais e mais atraia as atenções, a ponto de se destacar dos demais que ainda estavam em curso neste período, assim faz questão de ressaltar o teólogo Routhier: «Nenhum outro texto conciliar se havia beneficiado mais da cobertura dada pelos meios de comunicação social, nem havia atraído mais a atenção do público, porque abordava os problemas do mundo contemporâneo e dos católicos»²⁸⁸.

No interior do Concílio pululavam interrogações ainda sem respostas ou faltavam suficientes consensos sobre a linguagem a aplicar, o estilo a utilizar; o método a aplicar; se os argumentos seriam racionais ou da revelação; questões sobre a natureza do documento, se melhor seria mensagem; declaração; constituição pastoral ou outra denominação. Também estava por decidir sobre quem eram os seus reais destinatários.

Estas e outras questões estavam presentes no informe geral e específico que acompanhava o esquema, com a finalidade de fornecer um histórico desde novembro de 1964 que tornasse possível a compreensão da nova etapa formativa em que se encontravam os trabalhos. Embora houvessem questões ainda pendentes, pode-se afirmar que este novo esquema trazia aprimorada e atualizada aquela árdua tarefa de revisar todo o Concílio, colocando-o na perspectiva do diálogo com o mundo, ou seja, *Ecclesia ad extra*, pois nele a Igreja devia ser capaz de explicar-se ao mundo moderno²⁸⁹.

A comissão mista havia melhorado o texto no percurso que culminou no quarto período, mas nem por isso este texto que o teólogo belga Philips nomeava como débil, delicado e necessitado de ser ajudado para viver, deixou de passar nesta última fase por uma verdadeira prova de fogo. Labaredas alimentadas pelo episcopado alemão, o qual criticava duramente e em consenso o esquema XIII, sendo Ratzinger e Rahner os seus principais porta-vozes das fundamentadas discordâncias; da parte do episcopado francês, o descontentamento recaia sobre a segunda parte do novo projeto. Assim o

²⁸⁸ G. ROUTHIER, «Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba», 129.

²⁸⁹ Cf. G. ROUTHIER, «Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba», 125.

maior risco naquele momento para o andamento do esquema era o rompimento da enfraquecida coligação franco-alemã, que a muito se dedicava para o bom êxito do Concílio.

Igualmente outros debates paralelos a envolver teólogos e Bispos de outras nações também foram movidos e promovidos pelo clima de discussão em torno do esquema XIII. Isto para além de Hauptmann desejar ouvir os observadores reformados, que possuíam posições bem definidas, como fez questão de expressar o teólogo Routhier: «Hauptmann escutou dos observadores reformados e luteranos críticas parecidas àquelas que havia ouvido dos Bispos alemães: o esquema não anunciava com suficiente claridade a realidade do pecado, e não tenha em conta a grande batalha entre Deus e Satanás que se estavam combatendo no mundo»²⁹⁰. Também os ortodoxos, acrescentava Routhier, não deixaram passar a oportunidade, em chamar a atenção para o necessário acento escatológico e de um enfoque baseado na deificação, assim como da escassez de referências bíblicas quanto a pessoa do Espírito Santo, ou seja, era a teologia oriental em diálogo com a teologia ocidental.

Quanto aos alemães, a solução passaria por denominar o esquema como uma Carta ou Mensagem da Igreja ao mundo, enquanto outros recordavam o perigo de frustrar as expectativas do mundo quanto a este principal esquema do quarto período. Neste crucial momento da elaboração da *Gaudium et Spes*, parecia se ter como consenso apenas a certeza de que não havia tempo para investir numa proposta que apresentasse um esquema a começar do zero; ou ainda a encruzilhada se dava entre o esquema ideal, inexistente e o real, o qual poderia ser aprimorado e amadurecido, ainda que para muitos não fosse suficiente²⁹¹. Felizmente em meio a muito desgaste, havia disposição para se encontrarem se encontrar soluções para o esquema XIII. Momento de alegria e esperança.

4.2. Provações e aprovações

A comissão mista encarregada do esquema XIII às 9hs30 do dia 18 de setembro 1965 iniciou o seu trabalho, com Garrone substituindo Guano no serviço de relator, o

²⁹⁰ G. ROUTHIER, «Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba», 130.

²⁹¹ Cf. G. ROUTHIER, «Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba», 126-131. «Na morte e ressurreição, Cristo completou definitivamente a obra da salvação da humanidade e de renovação do universo, já iniciada na encarnação. Foi sobretudo a pedido dos padres orientais, muito ligados à teologia paulina e à sua tradição, que o Concílio aprofundou o significado e valor intrinsecamente escatológico-salvífico da ressurreição de Cristo em ordem à renovação do universo e à teologia da história, quer na *Lumen Gentium* quer na *Gaudium et Spes*»: A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 88.

qual se somou a uma nova estrutura feita de comissões e subcomissões com múltiplas funções e um só objetivo: conclusão do esquema XIII. Segundo Hauptmann, a previsão era de poucos dias para a discussão em Aula conciliar, e para isto Garrone achou por bem apresentar como argumento de autoridade(s) um informe aos membros envolvidos nestes trabalhos finais. Então recorreu-se a autoridade de João XXIII; Paulo VI; a vontade do Concílio (mentes do Padres); representação universal dos Bispos nos grupos de trabalhos e a autoridade da própria comissão de coordenação.

Assim pode-se apresentar o apoio já existente do conteúdo e percurso percorrido, onde se levassem em conta também instâncias acima citadas, por ocasião e proteção quanto as futuras críticas. Contudo o informe e argumentos de autoridade não eram capazes de encobrirem a complexidade do esquema, necessitado de melhoras e emendas necessárias.

Um dos incontornáveis desafios era o fato de se ter que dirigir-se como Igreja, a toda a humanidade em um só documento, o qual reclamava uma linguagem viva, sensível e dinâmica, ou seja, na esteira do Evangelho, enquanto a tendência era o de ser técnico, teórico e abstrato nas expressões utilizadas. Com duração de 21 até 24 de setembro o debate sobre o esquema XIII foi reconhecidamente favorável aos trabalhos e alterações já realizadas, mas nem por isso ficou ileso das críticas.

De forma geral ficou perceptível a oposição que vinha dos Padres da Europa Central, os quais eram a maioria, e os do mediterrâneo, que se uniam aos Latino Americanos, os quais tinham posições de maior acolhimento²⁹².

Outro marco divisor, muito bem identificado por Routhier, e que transcendia o aspeto regional e geográfico eram as opções teológicas e filosóficas de fundo, como bem sintetizou o historiador acima citado: «Diferentes avaliações do esquema podiam depender também de opções teológicas fundamentais (a teologia da criação e da redenção, a antropologia cristã) e inclusive pressupostos filosóficos. Segundo onde cada qual estivesse situado, o esquema podia parecer uma “Carta magna do paganismo moderno” qualquer, ou uma “Carta Magna em favor da vida da humanidade contemporânea”»²⁹³.

Portanto as críticas também abrangeram os pressupostos filosóficos e teológicos perceptíveis no texto, os quais filosoficamente ficavam atualizados ao recorrerem a uma

²⁹² Cf. G. ROUTHIER, «Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba», 132-135.

²⁹³ G. ROUTHIER, «Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba», 136.

linguagem fenomenológica, ou seja, uma preferência diferente da habitual filosofia escolástica.

Neste contexto de debates os Bispos alemães merecem um destaque, pois eram referência para muitos. Döpfner, por exemplo, demonstrou-se o mais contundente representante da escola alemã ao expressar a exigência de uma distinção quanto a ordem do natural e sobrenatural, com um claro apoio nas críticas que o teólogo Ratzinger fizera ao esquema. A resposta e defesa ao método utilizado não tardou a ser demonstrado com razoabilidade, como será referido mais a frente neste trabalho. Para já, somente o fato de ter sido aprovado pelas votações finais, fica como seu melhor argumento a favor, não significando que as críticas não tenham ajudado este método a ser melhor elaborado e aplicado²⁹⁴.

Um outro pano de fundo das divergências existentes entre teólogos e Padres conciliares, neste período final, deveu-se mais profundamente às diferentes concepções e imposições perante o mundo contemporâneo e a história, uma verdade sentida nas aulas conciliares. Daí, portanto, provinha também o apoio argumentativo em autoridades pontifícias também diferentes, nunca divergentes, onde basicamente se podia ser mais otimista e confiante, como João XXIII, ou focado mais na problemática, do mundo como é possível encontrar no legado de Pio XII.

É verdade também que as opções bíblicas e a falta de uma clara definição, na altura, dos conceitos de homem, mundo e história no documento, deixavam espaço para desencontros. De fato, embora os Padres e teólogos já tenham percebido a diferença entre as posições contrárias e contraditórias²⁹⁵ na abordagem dos variadíssimos assuntos, um fator que a todos tocava, também como incentivo comum, era o cansaço dos anos conciliares, exigência dos trabalhos e a falta de tempo para grandes alterações²⁹⁶.

²⁹⁴ Cf. G. ROUTHIER, «Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba», 136-138.

²⁹⁵ «Nunca, porém, a verdade que unifica terá surgido no Concílio sem que cada um tenha verdadeiramente escutado todos os outros. Acolher em si o valor alheio, primeiro desconhecido, suspeito, incompreendido; moer vinte vezes o grão dos outros para não desperdiçar a farinha, peneirar as próprias ideias para delas excluir o farelo, tal foi, entre os próprios Padres e também entre todos os observadores, o segredo do Concílio durante os seus quatro anos de trabalho. Pouco a pouco foi-se efetuando uma imensa operação de decantação de que pode dar ideia o exame atento dos modi. Operação tanto mais delicada e também insubstituível quando os assuntos abordados eram doutrinalmente mais novos, se encontrava com diversas mentalidades, e permitiam as mais variadas soluções. A unanimidade procurada só foi portanto obtida ao preço de um sacrifício contínuo dos pontos de vista inutilmente opostos, e vê-se resplandecer, nos resultados obtidos no plano das ideias, o respeito pelos contrários que tinha sido primeiro a norma das relações entre as pessoas»: G. MARTELET, *As linhas mestras do Vaticano II*, 54.

²⁹⁶ Cf. G. ROUTHIER, «Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba», 138-141.

A discussão geral sobre o esquema aproximava-se. Para tal foi muito importante o sinal verde por parte dos alemães, os quais neste longo processo elaborativo seguiam como os mais críticos frente o projeto, ou seja, procuravam colaborar com pertinentes observações, até o ponto de serem capazes também de uma autocrítica, resumida e citada Routhier:

A conclusão de Köning assinalava esta direção: «O esquema havia entrado já na senda essencialmente correta e nós aprovamos esta nova classe de doutrina conciliar. Mas o esquema logrará melhor sua finalidade se o seu alcance for percebido com maior clareza, se a sua maneira de apresentar a doutrina se simplificar, e se o texto se limitar aos princípios mais graves e mais fundamentais». Contudo o esquema ao final de uma reunião de Volk com os peritos Klostermann, Hirschmann, Ratzinger y Rahner, onde Semelroth se viu obrigado a tirar a conclusão de que, apesar da profundidade das discussões, ele não havia tirado nada de útil para a melhora do esquema. Rahner não era suficientemente realista, e não podia determinar adequadamente os resultados concretos que ele queria obter ²⁹⁷.

Por fim uma votação datada de 23 de setembro de 1965, onde a *Gaudium et Spes* nesta importante etapa, pôde prosseguir o seu processo elaborativo com a certeza de ter já atingido 2111 *placet*, 44 *no placet* e apenas 1 nulo, números que aumentariam futuramente em todos os sentidos, inclusive de aceitação, como ver-se-á na reta final²⁹⁸.

4.3. Intensa reta final

No mesmo dia 23 de setembro a subcomissão dos «sinais dos tempos» reuniu-se, com a participação também do Bispo brasileiro Helder Câmara; como especialista estava Martelet e outros, para assim fazerem uma avaliação sobre os pontos de aprimoramento do esquema XIII. Apenas pela «provação» que o esquema teve que passar na análise de sua introdução, pode-se ter uma noção do quão desgastante e debatida foram as outras partes, seja de índole mais doutrinal, ou mais pastoral. Além do mais, as questões tidas por muitos como já definidas, como aquela que dizia da qualificação teológica (título) do documento, além de outras, persistiam em retornar ao longo do debate.

De modo geral, o teólogo historiador Gilles Routhier sublinhou as seguintes temáticas que ocuparam a mente dos membros do Concílio nesta etapa definitiva: a temática do ateísmo e comunismo com suas nefastas consequências; bem como a disputadíssimas questões a envolver o matrimônio e a família; também as interrogações

²⁹⁷ G. ROUTHIER, «Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba», 141-142.

²⁹⁸ Cf. G. ROUTHIER, «Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba», 143.

quanto ao risco de nivelção ou canonização cultural; sobre a vida econômica e social à luz do magistério social da Igreja e risco de otimismo excessivo; a relação da Igreja frente às autoridades políticas; a posição do esquema perante as facetas e atrocidades da guerra, etc.

Este processo elaborativo em sua reta final teve o seu princípio a 21 de setembro e término a 8 de outubro de 1965, sendo que as novas alterações como prova da vitalidade do espírito conciliar, continuavam dependendo da agilidade das comissões e subcomissões²⁹⁹. Os diversos agentes até então incansáveis, nesta reta final não deixaram de apresentar o resultado dos intensos trabalhos que se somavam ao longo tempo a eles dispensados, conforme deu a entender o historiador Routhier, em tom realista: «O debate, que havia começado em meio a controvérsias e de uma grande tensão, finalizou com calma, indubitavelmente a causa de uma sensação geral de cansaço e esgotamento eram cada vez mais palpáveis. Se sentia que os Padres queriam finalizar a tarefa, e que o Concílio, que se havia convertido em uma assembleia votante mais do que deliberativa, aceitava com até facilidade qualquer coisa que se lhe apresentasse»³⁰⁰.

4.4. As dimensões escatológicas e progresso possível em 1965

Os Padres conciliares fizeram várias intervenções ao longo do Concílio englobando diversos temas com é sabido. A seguir se procurará mediante o trabalho de compilação do cronista conciliar Boaventura Kloppenburg dar ênfase aos discursos referentes a *Gaudium et Spes*. O foco estará sobre as temáticas que ajudarão numa melhor compreensão dos objetivos deste pequeno trabalho, até porque estes textos possuem uma capacidade única de contextualização quanto as intenções conciliares, logo beneficiam a identificação da dimensão escatológica³⁰¹.

Sem perder de vista o grande objetivo do documento que era o diálogo da Igreja com o mundo contemporâneo, o Bispo Paulus Rusch (Áustria) não errou ao fazer uma

²⁹⁹ Cf. G. ROUTHIER, «Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba», 146-171.

³⁰⁰ G. ROUTHIER, «Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba», 171.

³⁰¹ «Assim expressou o cronista B. Kloppenburg: «Chamo a atenção sobretudo para os 56 textos completos dos discursos pronunciados em torno da Constituição Pastoral *Gaudium et Spes*, sobre a Igreja no mundo de hoje que é, ao lado da *Lumen Gentium*, o documento mais importante e também o mais extenso e característico do Vaticano II. Aqueles discursos são um verdadeiro e, também, o mais autorizado comentário para entrar no espírito e no sentido do grande documento conciliar»: In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, V, Petrópolis 1966, 6.

referência a dimensão escatológica com estreita relação com a antropologia: «Quiçá, porém, do ponto de vista dessa evolução do homem (...), fosse possível obter alguma clareza, no sentido de que a atividade humana desenvolve a imagem de Deus no homem e em toda a humanidade, o qual é teologicamente importante. Porque, do contrário, quase nada poderemos dar ao mundo, se os problemas atuais permanecem obscuros até mesmo aos nossos fiéis. Para lograr ainda maior clareza, deveriam acrescentar-se igualmente algumas palavras sobre o significado da restauração dos homens e de todo o Universo em Cristo»³⁰².

Contudo o aspeto de uma cooperação entre o divino e o humano numa mesma construção foi vista com reservas, por exemplo, pelo Arcebispo Geraldo de Proença Sigaud (Brasil):

A ideia de Teilhard de Chardin sobre a construção do mundo com Deus é perigosa. A Torre de Babel e o hedonismo grego e romano também queriam ser novas «construções do mundo», mas sem conduzirem a Deus (...), convidando com demasiada insistência os cristãos para estarem presentes no progresso das ciências e das técnicas, se favorece a ideia de que o progresso constitui um mérito dos não-cristãos. Isto, porém, não corresponde à verdade. Demonstra a história não apenas da Idade Média, mas também da Idade Moderna, nas diversas nações e nos diversos continentes, que todo o progresso científico é obra dos povos católicos ou pelo menos cristãos³⁰³.

Um outro Bispo brasileiro interveio em Aula sobre questões concernentes à esperança cristã como resposta às ideologias fechadas ao Transcendente. Assim registrou B. Kloppenburg as seguintes palavras do prelado Antônio de Castro Mayer: «Na economia marxista o homem é objeto sem uma determinada natureza. Deus morreu e a dita perfeição da Justiça é atribuída à humanidade que, evoluindo, se aperfeiçoa. Assim, pois, ao desejo e expectativa do mundo, voltado para uma esperança temporal, oxalá a Igreja ofereça neste esquema uma esperança teológica, cujo depósito ela possui, mesmo para o aperfeiçoamento do organismo social na justiça e na caridade»³⁰⁴.

Embora imbatíveis na quantidade de críticas ao esquema, os alemães iam clarificando o objetivo de uma qualidade possível do texto, a incluir a dimensão escatológica, como deu a entender o Bispo Hermann Volk: «Proponho, pois, que na parte primeira do esquema se abrevie a pura descrição das condições atuais do mundo, para que oportuna e propositadamente se apresente o aspeto teológico do mundo: que ele foi criado por Deus e que, por isso, tem uma determinada e perene relação com Deus; que ele jaz no pecado; que ele foi redimido por Cristo; que ele foi destinado a um

³⁰² In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, V, 72.

³⁰³ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, V, 73.

³⁰⁴ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, V, 77.

fim sobrenatural que só pode ser obtido pelo advento de Cristo e não pela evolução histórica natural»³⁰⁵.

A dimensão escatológica foi testemunhada também pelo Cardeal Patriarca Paul Perre Meochi (Líbano) em três momentos que aqui apresentar-se-á de forma fragmentária:

1) Quando o esquema fala da ressurreição de Cristo, não parece conceder toda a importância que merece este acontecimento da vida de Cristo nem a importância que esse fato tem na tradição teológica do Oriente. 2) A teologia do Espírito Santo em sua relação com o Povo de Deus como tal (...). 3) No nosso esquema falta ainda uma doutrina sobre a antropologia cristã fundada na Sagrada Escritura e na tradição (...). Conclusão: Estes três pontos acrescentariam um novo valor aos problemas tratados, salvariam o seu sentido escatológico e constituiriam um meio termo entre a tradição do Oriente e a do Ocidente³⁰⁶.

A sustentar como eixo do seu discurso o conceito de mistério, como é próprio da sensibilidade oriental, o Arcebispo Ignace Ziadé (Líbano), abrangeu temáticas escatológicas e se referiu ao fundamento teológico na Constituição pastoral: « A dimensão escatológica: O penhor da nossa herança já está no Espírito Santo. Por isso, toda a história se torna a história da salvação e, ao mesmo tempo, o retorno do Senhor vai progredindo sempre mais. Os valores deste mundo encontraram finalmente o seu sentido: tornaram-se semente do Reino de Deus. A vida cristã consagra-os de tal modo, que a participação do Corpo e do Sangue do Senhor se torna a comunhão da grande Páscoa de toda a criação»³⁰⁷.

Pertinente também foi a intervenção do Mestre Geral da Ordem dos Pregadores, Anicete Fernandez ao discursar quanto à comunhão das duas ordens natural e sobrenatural:

Porque, ainda que a ordem sobrenatural seja distinta da ordem natural, está inserida nesta ordem natural pela Encarnação do Verbo, a Revelação divina e a elevação do homem à ordem sobrenatural. A ordem sobrenatural e divina à qual todos nós somos chamados não é, pois, contrária à natureza, mas acima da natureza; não é contra a razão, mas acima da razão; não é inumana, mas sobre-humana. É, portanto, muito doloroso que o esquema, sobretudo na sua primeira parte, nem sempre parece ter presente esta doutrina tão bela e tão clara da Igreja³⁰⁸.

Outro registro da dimensão escatológica ficou patente na intervenção do Arcebispo César António Mosquera Corral (Equador): «É necessário insistirmos na importância decisiva desta missão do laicato, para que as próprias relações interpessoais – e não somente as estruturas – e os próprios meios – e não somente os fins -da sociedades sejam coerentes com o Evangelho. O esquema deve também mencionar de

³⁰⁵ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, V, 86.

³⁰⁶ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, V, 95.

³⁰⁷ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, V, 99-100.

³⁰⁸ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, V, 117.

modo expresso outros dois aspetos importantes da função do leigo cristão: preparar o mundo para receber o testemunho da morte e ressurreição de Cristo e promover nele a esperança de “novos céus” e “novas terras” que o Senhor prometera»³⁰⁹.

Por fim o Arcebispo de Cracóvia, Karol Wojtyła (Beato João Paulo II), oferece aqui um belo desfecho das intervenções, em conformidade com os objetivos deste trabalho, a partir de sua capacidade e apreço de pensar o homem, procurou demonstrar a centralidade de Cristo no mistério humano, sem a qual toda dimensão escatológica se torna ideologia e vazio:

Tratando-se sobretudo de questões pastorais, o esquema aborda precisamente na primeira parte o problema da pessoa humana, tanto em si mesma como em relação à sociedade e ao mundo. Esta preocupação pastoral, contudo, não exige apenas a descrição da vocação integral do homem, mas postula também uma maior acentuação no aspeto relativo à salvação. Não basta, por isso, afirmar que a obra da Criação foi assumida na obra da Redenção. É preciso ainda acrescentar que esta assunção foi consumada na Cruz de Cristo. É este modo de assumir a obra da Criação na obra da Redenção através da Cruz determinou definitivamente a significação cristã do mundo. A obra da Redenção constitui, pois, o elemento constitutivo deste esquema (...). Por isso, à luz da Fé: o ateísmo é um problema da pessoa humana em sua interioridade: o ateu é um homem persuadido de sua solidão escatológica. Negada a imortalidade pessoal, essa solidão leva-o a procurar uma quase imortalidade na vida coletiva. Portanto, toda vez que se estabelece um diálogo com o mundo ateu, é preciso considerarmos a questão de se é o coletivismo quem mais favorece o ateísmo, ou vice-versa³¹⁰.

5. Semanas conclusivas e festivas da *Gaudium et Spes*

O contributo do teólogo Peter Hünermann, conseguiu transmitir o quão febril e intenso tornou-se o clima conciliar em suas últimas semanas, para além do desgate acumulado daquele exigente percurso já trilhado:

Uma vez que um texto conciliar tinha sido aceite por uma maioria de pelo menos dois terços, à comissão competente é que decidia que mudanças propostas deveriam admitir-se. O texto resultante era submetido logo novamente a votações detalhadas no seio do Concílio. Nessas votações era possível ainda apresentar por escrito petições de mudanças, mas estas não eram discutidas publicamente. O texto retornava então à comissão, que adotava as decisões acerca das mudanças propostas e por consequência revia o texto. O texto era submetido logo a votação, primeiramente na sessão por cada parte e logo em sua totalidade. O texto resultante era enviado depois ao Papa, se aprovava, então ele o apresentava aos Padres conciliares para uma votação solene e logo promulgava-se o documento conciliar³¹¹.

Ao perseguir uma visão geral e final, Hünermann salientou em sua síntese, as ideias forças dos trabalhos de 21 de setembro (132ª Congregação Geral) até 8 de outubro (145ª Congregação Geral)³¹². A procura de respostas e consensos, também neste

³⁰⁹ In B. KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II*, V, 129.

³¹⁰ In B. KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II*, V, 130-131.

³¹¹ P. HÜNERMANN, «Las semanas finales del Concilio», 336.

³¹² Cf. P. HÜNERMANN, «Las semanas finales del Concilio», 351.

acontecimentos finais, tiveram de aprender a conviver com a complexidade própria do processo elaborativo da *Gaudium et Spes*, que Hünermann muito bem descreveu:

Era a enorme variedade dos temas abordados. A subcomissão central que recebia os diversos textos do esquema XIII se via na difícil situação de ter que decidir, em brevíssimo tempo, sobre uma multidão de questões teológicas, sociais, éticas, e políticas muito complexas. Isto constituía uma importante diferença com respeito à situação do Vaticano I, cuja concentração em umas poucas questões, claramente delineadas, foi uma ajuda considerável para os trabalhos das comissões. No Vaticano II, a abundância de temas, sua complexidade e as imaturidades que se encontravam algumas questões significavam que o trabalho das comissões durante esta fase final adquiriu um novo caráter: as comissões tinham que dirigir intelectualmente o curso das ideias, com a esperança de que uma grande maioria dos Padres conciliares ratificassem logo o que lhes era apresentado³¹³.

No entanto Garrone o substituto do Mons. Guano, pôde apresentar as tendências gerais que resultaram do intenso labor das comissões³¹⁴. A partir do trabalho taquigráfico do Bispo espanhol Rafael González Moralejo, o qual também exerceu o serviço de membro da comissão mista plenária, procurar-se-á apresentar uma síntese, não exaustiva, dos trabalhos finais destes setores que serviram arduamente as congregações gerais e a elaboração da *Gaudium et Spes*. Com aquela baixa médica de Guano, a presidência da comissão mista plenária recaiu sobre Garrone, o qual reuniu-se de modo prévio e informal com todos os membros das comissões e subcomissões, isto no dia 14 de outubro, durante a quarta sessão conciliar.

É neste contexto que Mons. Philips, na condição de moderador do debate, anunciou os novos passos referentes, inclusive aquele de subdividir os membros da comissão mista geral entre subcomissões parciais³¹⁵. Assim prosseguiram os intensos trabalhos que iriam de 19 até 30 de outubro, enquanto os Padres conciliares reunidos em Congregação Geral discutiam o novo esquema apresentado a partir do labor em Ariccia e Roma.

Retornando a quase um mês antes da data acima citada, percebe-se no relato de González Moralejo sobre o ritmo conciliar entre os dias 21 e 28 de setembro, que embora fosse exaustivo não deixava de ser produtivo:

Foram abundantes as contribuições dos Padres - contando com as expressas na Aula conciliar e as entregues por escrito na secretaria - para serem estudadas pela comissão mista. Com todos os contributos recebidos, foi possível elaborar um novo esquema que fundamentalmente foi aceite pelos Padres como base para avançar ao texto definitivo Em 28 de setembro e desde o 1 até a 8 de outubro, prosseguiu na comissão mista o estudo de reelaboração, capítulo por capítulo, que se

³¹³ P. HÜNERMANN, «Las semanas finales del Concilio», , 337.

³¹⁴ Cf. P. HÜNERMANN, «Las semanas finales del Concilio», 338.

³¹⁵ Cf. R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía*, 165-166.

havia iniciado quatro dias antes. No total, as intervenções em debate da comissão ou como consequência do mesmo, foram 60 orais e 470 páginas por escrito, em forma de emendas³¹⁶.

Portanto, após aquela heroica jornada de outubro, a congregação mista sofreu mais uma baixa conciliar, no dia 7 de novembro, um mês da última votação da *Gaudium et Spes*, o moderador dos trabalhos do esquema precisou retirar-se. O último a tombar em campo de batalha, foi o primeiro a ser citado pelo historiador Giuseppe Alberigo, dentre três baluartes do Concílio, os quais bem representam os muitos que não mediram esforços em prol do Vaticano II: «Philips se viu obrigado a abandonar Roma por causa de um grave esgotamento; Guano se viu impedido por uma enfermidade e não pode terminar a preparação do esquema XIII; e Lercaro foi atingido por doenças durante as últimas semanas de trabalho»³¹⁷. Felizmente estava tudo encaminhado e verdade seja dita, que no âmbito do fazer ninguém é insubstituível, por isso prosseguiu a agenda conciliar com a distribuição de um renovado esquema ao Padres, no dia 12 de novembro.

Sobre este referido texto para o diálogo em Congregação Geral pode-se afirmar que foi apresentado aos Padres conciliares com um reformulação que o modificou em 30% da totalidade. Dentre as principais mudanças, estava uma maior precisão do temos mundo, colocada já no Proêmio, isto com uma descrição fenomenológica e teológica mais correspondente as observações feitas; os conceitos de «sinais dos tempos» e o bem comum também foram aprimorados.

Além do mais, o novo texto apresentava uma melhor descrição do mundo moderno, em seus problemas atuais. Aconteceu também uma melhor iluminação teológica dos desafios contemporâneos, ganhando assim uma maior densidade teológica, a qual abrangia com maior profundidade tanto a relação de cada parte do texto frente ao mistério de Cristo, quanto o mistério da pessoa, sua redenção e outras temáticas. Quanto a doutrina social da Igreja ficou fora ampliada em seus fundamentos, dando novo suporte para uma revisão mais sensível a opinião pública, como as questões da guerra e a paz; propriedade; matrimônio; ateísmo, etc³¹⁸.

Após a votação parte por parte em Aula, os trabalhos da comissão mista prosseguiram com as emendas do dia 22 até 27, e em seguida no dia 29 novembro; sendo concluído de tal maneira, que no dia 1 de dezembro o texto e novas redações,

³¹⁶ R. GONZÁLEZ MORALES, *El Vaticano II en taquígrafia*, 222-223.

³¹⁷ G. ALBERIGO, «La conclusión del Concilio y la recepción inicial», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, V, 484, n. 3.

³¹⁸ Cf. P. HÜNERMANN, «Las semanas finales del Concilio», 358-361.

com as devidas correções, encontravam-se preparadas para serem impressas na tipografia vaticana, coisa que ocorreu no dia 3 de dezembro³¹⁹, tudo em tempo record, para quem acompanhou de perto.

No espaço de tempo de 15 ao 17 de novembro já havia ocorrido 33 votações em torno da *Gaudium et Spes*, a fim aprimorá-la, já no dia 4 de dezembro foram mais quatro votações, até que em dois dias a mais foi possível a votação quanto a sua totalidade. O documento que inauguraria solenemente o novo diálogo da Igreja com o mundo contemporâneo, no dia seguinte encontrava-se em plenas condições de prosseguir com o devido aval do Papa a sua votação, aceitação e promulgação solene, sendo que conjuntamente a outros documentos, fora o último a passar por este processo e a maior Constituição maior em conteúdo e em votantes.

No dia 7 dezembro, no mesmo dia em que os Padres votaram outros três documentos conciliares (Decreto sobre a liberdade religiosa; Declaração sobre a atividade missionária; Decreto sobre os sacerdotes). A última e mais participada Constituição, foi submetida solenemente a votação (2309 votos a favor, 75 votos contra e 7 votos nulos), para então ser aprovada em sessão pública e promulgada como a Constituição pastoral sobre a Igreja no mundo atual³²⁰.

Um *aggiornamento* no conteúdo, método, linguagem e objetivos que engloba a dimensão escatológica, a qual será destacada no capítulo a seguir mediante o texto da Constituição pastoral *Gaudium et Spes*.

³¹⁹ Cf. R. G. MORALEJO, *El Vaticano II en taquígrafia*, 222-224.

³²⁰ P. HÜNERMANN, «Las semanas finales del Concílio», 332.

CAPÍTULO IV

A ESCATOLOGIA COMO PONTE DE COMUNHÃO ENTRE A IGREJA COM O MUNDO

1. O introito de uma canção nova

O quarteto Introito, surgido em ambiente académico na década de sessenta, procurou cantar harmoniosamente a quatro vozes e a sua motivação original era culturalmente a busca de um mundo novo³²¹. Semelhantemente, os quatro capítulos da nossa tese, pretendem em recíproca comunhão e harmonia ressoar aquela nova canção, que na primeira metade dos anos sessenta a Igreja Católica começou em prol do diálogo da Igreja com o mundo.

No princípio deste último capítulo, faz-se uma breve apresentação dos limites do que se objetiva a seguir, que se encontra na sequência teológica e sistemática daquela trajetória renovada da escatologia cristã na sua convergência para o Concílio e as principais características confluentes ao último documento conciliar. Por isso, neste desenlace pretende-se, tão somente, uma identificação e apresentação propositiva de uma forma teologicamente sistemática dos elementos escatológicos presentes na Constituição pastoral *Gaudium et Spes*.

No entanto, este empreendimento não perde de vista que apenas traduz uma parte correspondente ao todo do corpo textual do Vaticano II relativo à esperança cristã, como se comprova na tese doutoral do teólogo português, António Marto, onde o Concílio também foi abordado na sua especificidade teológica e escatológica:

É um Concílio de maior reflexão teológico-funcional que os anteriores. Apresenta uma teologia concreta e histórica. A história da salvação é o fio condutor da reflexão teológica dos grandes

³²¹ Para além da palavra intróito significar entrada e possuir como sinónimo as palavras: introdução, começo e princípio. Esta expressão nos remete a uma inovação no âmbito da organização musical: «O quarteto Intróito foi formado no final dos anos sessenta a partir de 4 vozes solistas do coro do Orfeão Académico de Lisboa (...). Formou-se um grupo de espirituais negros que cantava harmonizações a 4 vozes (...). O nome Intróito saiu dum debate (...) e significava o início de uma intervenção activa por um mundo novo»: «Intróito», in Wikipédia: www.wikipédia.org (15.07.2010: 12hs).

documentos conciliares (...). É neste horizonte teológico que se situa a doutrina escatológica do Vaticano II, que teve a preocupação explícita de aprofundar a significação da esperança escatológica para o homem e para o mundo de hoje, sobretudo frente ao desafio do humanismo ateu. Embora não ofereça um tratado de escatologia, todavia pela primeira vez um Concílio oferece uma exposição sintética da doutrina escatológica: o capítulo VII da *Lumen Gentium* trata ex professo deste tema sem contudo pretender ser exaustivo. Além disso, o filão escatológico penetra toda a teologia do Concílio, aflora em quase todos os seus documentos segundo a perspectiva de cada um³²².

Por isso, neste desfecho será dada uma nótavel relevância ao conteúdo textual da *Gaudium et Spes*, ou seja, se priorizará o texto em alcance teológico e escatológico, pressupondo para isto aqueles contextos anteriormente estudados de forma mais analítica e histórica. Assim, pretende-se neste quarto momento hermenêutico que o texto fale por si mesmo, demonstrando assim a sua força propulsora. Enquanto os comentários, reflexões e ênfases dadas no corpo ou em notas de rodapé, por mais abalizados que sejam, e o são, estarão num importante segundo plano. Convém ainda chamar a atenção para mais duas características deste último capítulo, que serão as citações da fonte latina em notas de rodapé e uma série de outros contributos consultados não propriamente no original, mas a partir de uma confrontação com os textos na língua da obra consultada.

2. Uma antropologia escatológica

2.1. Homem criado a caminho da sua renovação

A Constituição pastoral que versa sobre o diálogo da Igreja com o mundo contemporâneo procura ver com uma lupa não somente a situação da sociedade, mas sobretudo o mistério do ser humano, o qual recebeu uma nova qualidade interpretativa quando a partir do esquema de Zurique se aplicou o método indutivo³²³. Mas não o suficiente para travar críticas que direta ou indiretamente recaíam sobre a temática antropológica, isto tanto nos trabalhos das comissões, como nas discussões das Congregações Gerais, sendo que todas as observações tinham como ponto em comum o desejo de expressar no Concílio o verdadeiro e novo humanismo. O historiador Gilles Routhier recorda a contra-argumentação antropológica à escola alemã que tanta influência exercia e que defendia a clara distinção entre o natural e sobrenatural:

³²² A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 18-19.

³²³ Cf. R. GONZÁLEZ MORALEJO, *El Vaticano II en taquigrafía*, 48-49.

O ponto de vista adotado no esquema era diferente. Preferia acentuar a continuidade entre a criação e a redenção, entre a natureza e a graça, entre a ordem natural e a ordem sobrenatural. Sheeran foi o mais ardente defensor deste enfoque, e pediu inclusive que o esquema unisse mais estreitamente a ordem natural e a ordem sobrenatural. O cristão aceita ambos níveis sem dissociá-los, e uma autêntica antropologia cristã deve ser capaz de uni-los. Jordam (Edmonton) considerava também com satisfação o fato de que no esquema se harmonizou o progresso social e económico com os mistérios da criação e da redenção³²⁴.

Alguns contributos em Aula conciliar procuraram salvaguardar nitidamente o sentido escatológico em conexão com o antropológico, como por exemplo fez o Cardeal Paul Pierre Meouchi, Patriarca maronita de Antioquia, no Líbano, no contexto das temáticas da ressurreição e do Espírito Santo. O cronista Boaventura Kloppenburg registou por completo as três partes da intervenção, embora neste momento convenha mencionar apenas a terceira:

A antropologia cristã. No nosso esquema falta ainda uma doutrina sobre a antropologia cristã fundada na Sagrada escritura e na Tradição. Quando o texto fala do homem cristão, fala dele como dum *deus ex machina*, dum modo jurídico e extrínseco. Seria preciso, pois construir uma antropologia cristã, cujo fundamento fosse a imagem de Deus, de acordo com a tradição – sobretudo oriental – e cujas consequências afirmariam que o homem cristão é a consciência do mundo e que sua existência é imanente ao mundo³²⁵.

Embora o Vaticano II não tenha dedicado um documento específico ao homem, percebe-se que na *Gaudium et Spes* estão presentes elementos de uma renovada antropologia. E quanto a este acento antropológico da Constituição pastoral demonstra por si só o esforço da Igreja em ser fiel ao seu Senhor e estar em comunhão com o homem contemporâneo que tem uma sensibilidade acentuada pelas experiências humanas, as quais não escapam à solidariedade da Igreja de Cristo:

As alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos homens de hoje, sobretudo dos pobres e de todos aqueles que sofrem, são também as alegrias e as esperanças, as tristezas e as angústias dos discípulos de Cristo; e não há realidade alguma verdadeiramente humana que não encontre eco no seu coração. Por que a sua comunidade é formada por homens, que, reunidos em Cristo, são guiados pelo Espírito Santo na sua peregrinação em demanda do reino do Pai, e receberam a mensagem da salvação para a comunicar a todos. Por este motivo, a Igreja sente-se real e intimamente ligada ao género humano e à sua história (GS 1)³²⁶.

³²⁴ ROUTHIER, «Finalizar la obra comenzada. La experiencia del cuarto período, una experiencia que ponía a prueba», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, V, Salamanca 2008, 138.

³²⁵ In B. KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II*, V, Petrópolis 1966, 95.

³²⁶ «Gaudium et spes, luctus et angor hominum huius temporis, pauperum praesertim et quorumvis afflictorum, gaudium sunt et spes, luctus et angor etiam Christi discipulorum, nihilque vere humanum invenitur, quod in corde eorum non resonet. Ipsorum enim communitas ex hominibus coalescit, qui, in Christo coadunati, a Spiritu Sancto diriguntur in sua ad Regnum Patris peregrinatione et nuntium salutis omnibus proponendum acceperunt. Quapropter ipsa cum genere humano eiusque historia se revera intime coniunctam experitur»: AAS 1 (1966) 1025-1026.

Desta forma, a *Gaudium et Spes* começa o seu diálogo com a humanidade, não com um simples aceno ou aperto de mão, mas um caloroso abraço, feito de sorrisos e lágrimas, pois como perita em humanidade a Igreja quer sentir com o coração do homem contemporâneo, antes mesmo de recordar a sua vocação de «sentir com a Igreja». Respeitando esta dinâmica profundamente humana e pastoral do Concílio, muito bem expressa na *Gaudium et Spes*, o teólogo Luís F. Ladaria ajuda a perceber o quanto a dimensão escatológica se faz presente na primeira parte da Constituição pastoral:

O cap. 1 da primeira parte da Constituição, que tem como título a dignidade da pessoa humana, expõe de forma breve e atualizada as verdades fundamentais sobre o homem: sua criação à imagem de Deus; o pecado mediante o qual ele abusou de sua liberdade já desde o início da história e pelo qual perdeu a harmonia em sua relação com Deus, consigo mesmo, com os outros e com toda a criação; a constituição do homem na unidade de alma e corpo; a dignidade de sua inteligência e de sua consciência moral; a grandeza de sua liberdade; o mistério da morte e sua iluminação na ressurreição de Cristo; a vocação humana ao diálogo com Deus como aspeto mais sublime de sua dignidade, que permite abordar os problemas do ateísmo e da atitude da Igreja e seu respeito (cf. GS 12-21); são preferencialmente questões protológicas, com referência também ao destino último do homem e à escatologia³²⁷.

Mediante esta visão mais alargada do mistério do ser humano testemunhada desde o princípio da Constituição, tornar-se cada vez mais compreensível como na *Gaudium et Spes* o tom conciliador predominou do começo ao fim, com expressões muito claras: «Crentes e não crentes estão geralmente de acordo neste ponto: tudo o que existe na terra deve ser ordenado para o homem, para o seu centro e vértice» (GS 12)³²⁸. Somente assim, com passos de comunhão, a Igreja conseguiu e poderá falar de coração a coração. O teólogo António Marto ressalta esta nova postura da Igreja, a qual dista como o céu dista da terra, àquele entrincheiramento do passado, que em nada colaborava para propagar respostas de cunho escatológico: «A *Gaudium et Spes* parte duma descrição

³²⁷ L. F. LADARIA, *Introdução à antropologia teológica*, São Paulo 1998, 26-27. Também o teólogo António Marto é contundente ao afirmar a dimensão antropológica ao trabalhar doutrina escatológica no Concílio: «A *Gaudium et Spes* procura uma compreensão do homem concreto na sua unidade e na sua totalidade, e por isso mesmo uma compreensão histórico-concreta do homem imerso no mundo e na história, que em cada geração vive de um modo novo e diverso a sua questão última: a interrogação sobre o sentido da vida presente e futura, que está incluída na questão sobre a sua identidade histórica, na sua autocompreensão. Esta interrogação, que é o homem, é inseparável de uma outra: qual o sentido e a significação da sua existência no mundo? A questão última emerge da existência concreta e incarnada do homem na sua pluridimensionalidade. Ainda que não se debruce sobre esta questão a nível de reflexão profunda, encontra-se com ela na sua vida no mundo e na história, embora por vezes em estado latente, sob a forma de aspiração, tensão, busca, progresso, possibilidade, expectativa, anseio, esperança, divisão, contradições, desequilíbrios, interrogações, ansiedade, incerteza, dúvida, angústia, desespero, morte (...). Nada disto é algo exterior ao homem, pois faz parte da sua experiência, da sua condição no mundo, é expressão de si próprio, que o leva a descobrir-se no mais profundo de si mesmo»: A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 25.

³²⁸ «Secundum credentium et non credentium fere concordem sententiam, omnia quae in terra sunt ad hominem, tamquam ad centrum suum et culmen, ordinanda sunt»: AAS 12 (1966) 1034.

fenoménica, sociológica e indutiva da condição do homem no mundo contemporâneo da situação do mundo em plena e contínua transformação para melhor descobrir e descrever a vocação do homem no mundo e na história. A partir daí chega às aspirações e interrogações fundamentais que se põem ao homem»³²⁹.

Ao auscultar a realidade, a Constituição pastoral pretende acolher o ser humano na sua totalidade, ou seja, a Igreja expressa-se como mãe atenta aos pormenores dos filhos, com a sabedoria que indica um essencial que foge às aparências: «Enquanto, por uma parte, ele se experimenta, como criatura que é, multiplamente limitado, por outra sente-se ilimitado nos seus desejos, e chamado a uma vida superior» (GS 10)³³⁰. Nesta aspiração inscrita no coração humano está manifesta a sua vocação ao transcendente, acompanhada por um embate pessoal, diz a Constituição pastoral, e com consequências mais amplas, onde o apelo interno e externo, até contradições, não o livra das dificuldades e necessidade de constantes decisões (cf. GS 10).

Constata-se como intrínseco ao ser humano um drama existencial comum a todos: no documento conciliar *Gaudium et Spes*, a Igreja apresenta-se ciente das circunstâncias que influenciam e dificultam a vida do homem atual além de explicar muitas das suas formas de pensar e responder às questões do tempo presente. Ainda que nada venha a justificar o mal, muitos acontecimentos e situações explicam-se, quando a aproximação não é preconceituosa, ou melhor, quanto é verdadeiramente pastoral: «Muitos, sem dúvida, que levam uma vida impregnada de materialismo prático, não podem ter uma clara perceção desta situação dramática; ou, oprimidos pela miséria, não lhe podem prestar atenção. Outros pensam encontrar a paz nas diversas interpretações da realidade que lhes são propostas. Alguns só do esforço humano esperam a verdadeira e plena libertação do género humano, e estão convencidos que o futuro império do homem sobre a terra satisfará todas as aspirações do seu coração (GS 10)»³³¹

Por isso, o olhar atento da Igreja não recai simplesmente nas consequências sociais, embora lhe interessem, por influenciar o género humano, mas quanto a este número dez da Constituição pastoral, o teólogo Carlo Santamaria Ansa teceu o seguinte comentário com base no quadro social da época conciliar:

³²⁹ Cf. A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 25.

³³⁰ «Dum enim una ex parte, utpote creatura, multipliciter sese limitatum experitur, ex altera vero in desideriis suis illimitatum et ad superiorem vitam vocatum se sentit»: AAS 10 (1966) 1032.

³³¹ «Plurimi sane, quorum vita materialismo practico inficitur, a clara huiusmodi dramatici status perceptione avertuntur, vel autem, miseria oppressi, impediuntur quominus illum considerent. Multi in interpretatione rerum multifarie proposita quietem se invenire existimant. Quidam vero a solo conatu humano veram plenamque generis humani liberationem exspectant, sibique persuasum habent futurum regnum hominis super terram omnia vota cordis eius expleturum esse»: AAS 10 (1966) 1032.

Aqui [nº 10] se da entrada a uma espécie de dinâmica do gênero humano. Porque essas aspirações são como forças que estão em conflito e em tensão umas com as outras. Impulsionadas por essas aspirações opostas, massas de homens lutam entre si. Aspirações do proletariado; promoção operária; promoção feminina à cultura e às atividades sociais de toda espécie. Aspirações dos povos subdesenvolvidos à elevação econômica. Aspirações dos povos à liberdade e à dignidade. Todas estas aspirações são como vetores-forças que atuam em todas direções e fazer ranger as estruturas sociais. A Igreja tem um diagnóstico desta enfermidade. A causa destes fenômenos, já o temos dito, não tem que busca-la fora do homem, somente no homem mesmo³³².

Assim, os Padres conciliares manifestaram-se atentos aos fenômenos sociais, dispostos a auscultarem o coração de cada ser humano no e para além de cada acontecimento pessoal ou social. Eis uma nova imagem dialogante da Igreja, onde se mostrou principalmente pela *Gaudium et Spes*, estar para além dos preconceitos ou opções do passado, nas palavras do historiador Alberigo: «Finalmente, a amizade e a decisão de compartilhar a História humana completam a revolução conciliar»³³³.

Sendo assim a Igreja não fugiu a nenhum tema candente atual, por exemplo, em tom realista e conhecedora de acontecimento reais, a Constituição pastoral considerou a pluralidade das propostas feitas ao homem contemporâneo e o perigo das imposições ideológicas, como as do ateísmo e do comunismo³³⁴. Para então, no meio de todos os percalços constatados no itinerário humano, apontar em linguagem pastoral e como serve da verdade, para o centro de toda análise fenomenológica e antropológica: «A sublime vocação e a profunda miséria que os homens em si mesmos experimentam, encontram a sua explicação última à luz desta revelação» (GS 13)³³⁵.

Ainda para uma exemplificação de quanto os tempos atuais alargaram aos homens novos horizontes mas com possibilidades de conflitos até então desconhecidos, convém recordar parte do discurso proferido pelo Papa Pio XI, que o teólogo Santamaria Ansa fez questão de apresentar, por iluminar a temática antropológica no Concílio: «Falando da automação, dizia, por exemplo, Pio XII que esta nova dimensão da técnica “inaugura um período inteiramente novo na história”. “Com a automação começa a existir um mundo novo completamente feito pelo homem (...). Hoje, pela primeira vez, o homem, iluminado pelas ciências exatas, ocupa o lugar do demiurgo, o do dono autónomo do

³³² C. SANTAMARIA ANSA, «Situación del hombre en el mundo», in A. HERRENA ORIA (ed), *Comentarios a la constitución Gaudium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*, Madrid 1968, 195.

³³³ G. ALBERIGO, «La transición hacia una nueva era», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, V, Salamanca 2008, 562.

³³⁴ Cf. P. HÜNERMANN, «Las semanas finales del Concilio», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, V, Salamanca 2008, 361.

³³⁵ «In lumine huius Revelationis simul sublimis vocatio et profunda miseria, quas homines experiuntur, rationem suam ultimam inveniunt: AAS 13 (1966) 1035.

mundo” (...) “A automação confere ao homem o poder de converter-se no demiurgo de um mundo feito inteiramente por ele”»³³⁶.

Esta centralidade humana, que o homem moderno vem tomando consciência, com avanços e recuos, foi adotada na linguagem conciliar e pontifícia³³⁷. No entanto, a *Gaudium et Spes* cuidou de acolher o ser humano na sua realidade e por isso conjugou antropocentrismo cultural e visão de progresso dos homens com o mistério revelado - rico em escatologia - também passivo de um progresso cognitivo:

O ateísmo moderno apresenta muitas vezes uma forma sistemática, a qual, prescindindo de outros motivos, leva o desejo de autonomia do homem a um tal grau que constitui um obstáculo a qualquer dependência com relação a Deus. Os que professam tal ateísmo, pretendem que a liberdade consiste em ser o homem o seu próprio fim, autor único e demiurgo da sua história; e pensam que isso é incompatível com o reconhecimento de um Senhor, autor e fim de todas as coisas; ou que, pelo menos, torna tal afirmação plenamente supérflua. O sentimento de poder que os progressos técnicos hodiernos deram ao homem pode favorecer esta doutrina. Não se deve passar em silêncio, entre as formas atuais de ateísmo, aquela que espera a libertação do homem sobretudo da sua libertação económica. A esta, dizem, opõe-se por sua natureza a religião, na medida em que, dando ao homem a esperança duma enganosa vida futura, o afasta da construção da cidade terrena (GS 20)³³⁸.

O Concílio Vaticano II, como se sabe, não trabalhou para captar da Revelação cristã conteúdos para as definições dogmáticas, mas a partir de uma nova metodologia, estabeleceu pontes entre a Igreja e o mundo contemporâneo, as quais em nada diminuem ou contradizem os Dogmas já estabelecidos. Por isso, perseguindo um passo dialogal no amor e na verdade, procurar-se-á a seguir ouvir o Concílio quanto às realidades humanas que são muitas vezes compreendidas a partir de paradigmas

³³⁶ C. SANTAMARIA ANSA, «Situación del hombre en el mundo», 183.

³³⁷ «Tudo o mais que poderíamos ainda dizer acerca do Concílio terá porventura desviado a Igreja em Concílio para a cultura atual que toda é antropocêntrica? Desviando, não; voltado, sim. Mas quem observa honestamente este interesse prevalente do Concílio pelos valores humanos e temporais, não pode negar que tal interesse se deve ao caráter pastoral que o Concílio escolheu como programa, e deverá reconhecer que esse mesmo interesse jamais está separado do interesse religioso mais autêntico, devido à caridade que é a única a inspirá-lo (e onde está a caridade, aí está Deus), ou à união dos valores humanos e temporais como os especificamente espirituais, religiosos e eternos, afirmada e promovida sempre pelo Concílio; este debruça-se sobre o homem e sobre a terra, mas eleva-se ao reino de Deus»: PAULO VI, «Homilia na 9ª sessão solene» in CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituições, Decretos, Declarações e Documentos Pontifícios*, 54-525.

³³⁸ «Atheismus modernus formam etiam systematicam saepe praebet, quae, praeter alias causas, optatum autonomiae hominis eo usque perducit ut contra qualemcumque a Deo dependentiam difficultatem suscitet. Qui talem atheismum profitentur, libertatem in eo esse contendunt quod homo sibi ipse sit finis, propriae suae historiae solus artifex et demiurgus: quod componi non posse autumant cum agnitione Domini, omnium rerum auctoris et finis, vel saltem talem affirmationem plane superfluum reddere. Cui doctrinae favere potest sensus potentiae quem hodiernus progressus technicus homini confert. Inter formas hodierni atheismi illa non praetermittenda est, quae liberationem hominis praesertim ex eius liberatione oeconomica et sociali expectat. Huic autem liberationi religionem naturae sua obstare contendit, quatenus, in futuram fallacemque vitam spem hominis erigens, ipsum a civitatis terrestri aedificatione deterreret»: AAS 20 (1966) 1040.

diferentes e até contrários, mas que possibilitam um diálogo profundo quando não são contraditórios, num todo.

2.2. Realidades humanas (liberdade e morte) à luz do *Eschaton*

Um ponto fulcral para o diálogo com o homem contemporâneo, sem dúvida será sempre a concepção da liberdade e sua relação com o âmbito ético e religioso³³⁹. No Vaticano II procurou-se compreender a visão do mundo, no que diz respeito a tais assuntos, mas principalmente na *Gaudium et Spes*, a Igreja não se esquivou destas temáticas por mais condentes que fossem, pois se ressoavam, ainda hoje, na existência humana. Quanto ao conceito de liberdade pode-se recorrer a um contributo contemporâneo ao Concílio, surgido de um dos seus renomados peritos - Albert Dondeyne – o qual participou ativamente na subcomissão para a cultura: A liberdade humana não é pura espontaneidade criadora, simples, indefetível e infinita, capaz de realizar não importa quê, a partir de nada, como é o caso da onipontência divina: «*quaecumque voluit fecit*», diz o salmista. Bem longe de possuir o brilho duma perfeição ilimitada e simples, a liberdade surge, em nós, como um apelo e uma exigência, um poder de espiritualização e libertação, continuamente exposta a obstáculos interiores e exteriores, em resumo, como um valor a conquistar³⁴⁰.

Para o Concílio, o dom da liberdade está intimamente ligado ao projeto de Deus para o homem além de ser um sinete da criação divina, a qual nem por isso se quis impor ao homem, muito pelo contrário: «A liberdade verdadeira é um sinal privilegiado da imagem divina no homem. Pois Deus quis “deixar o homem entregue à sua própria decisão”, para que busque por si mesmo o seu Criador e livremente chegue à total e beatífica perfeição, aderindo a Ele» (GS 17)³⁴¹. Feito à imagem do Sumamente livre, a pessoa humana será sempre responsável e tem na liberdade um dom além duma

³³⁹ O teólogo Joseph Ratzinger, em uma de suas conclusões sobre as temáticas acima conseguiu comunicar o quão dramático são estes assuntos, convergentes ao Concílio, mas não a ele limitado: «Quando se nega Deus não se edifica a liberdade mas retira-se-lhe o fundamento, do que resulta a sua distorção. Onde as tradições religiosas mais purificadas e profundas são rejeitadas, o homem separa-se da sua verdade, vive contra ela e deixa de ser livre. Também a ética filosófica não pode ser simplesmente autónoma. Ela não pode prescindir da ideia de Deus, e não pode prescindir da concepção de uma verdade do ser com carácter ético. Se a verdade do homem não existe, então ele também não tem qualquer liberdade. Só a verdade liberta»: J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância. O Cristianismo e as Grandes Religiões do Mundo*, Lisboa 2006, 229.

³⁴⁰ A. DONDEYNE, *Diálogo da Fé no mundo contemporâneo*, Lisboa s.d., 66.

³⁴¹ «Vera autem libertas eximum est divinae imaginis in homine signum. Voluit enim Deus hominem relinquere in manu consilii sui, ita ut Creatorem suum sponte quaerat et libere ad plenam et beatam perfectionem ei inhaerendo perveniat»: AAS 17 (1966) 1037.

exigente tarefa: «A liberdade do homem, ferida pelo pecado, só com a ajuda da graça divina pode tornar plenamente efetiva esta orientação para Deus. E cada um deve dar conta da própria vida perante o tribunal de Deus, segundo o bem ou o mal que tiver praticado» (GS 17)³⁴².

Nesta procura de abranger amplamente as diversas realidades humanas enraizadas nos dons divinos ou ocorridas por falta do correto uso dos mesmos, a Constituição confronta-se com a enigmática experiência da morte. Sobre esta difícil temática, a *Gaudium et Spes* pôde iluminar a dura constatação humana, perante a qual todos tendem a calar por espanto ou medo, isto quando as razões da esperança escatológica não são requisitadas: «É em face da morte que o enigma da condição humana mais se adensa. Não é só a dor e a progressiva dissolução do corpo que atormentam o homem, mas também, e ainda mais, o temor de que tudo acabe para sempre. Mas a intuição do próprio coração fá-lo acertar, quando o leva a aborrecer e a recusar a ruína total e o desaparecimento definitivo da sua pessoa. O germe de eternidade que nele existe, irreduzível à pura matéria, insurge-se contra a morte» (GS 18)³⁴³.

De facto, o homem individual encontra na problemática da morte um questionamento quanto ao seu próprio enigma. O Concílio supera a visão clássica da morte como pura separação do corpo e da alma, não para dar nova definição, mas para fazer uma nova abordagem. A principal consideração é da interioridade humana que recusa a morte como ponto final da existência do homem na história. Por isso, uma experiência paradoxal e única para cada um e que confirma a aspiração e vocação do homem a uma vida superior e eterna³⁴⁴. Os Padres recorreram à centralidade do mistério pascal nos seus frutos de redenção, que contrapõe àquele salário o fruto mais amargo do mau uso da liberdade humana, mas ressaltando a sua vocação escatológica:

³⁴² «Quam ordinationem ad Deum libertas hominis, a peccato vulnerata, non nisi gratia Dei adiuvente, plene actuosam efficere potest. Unicuique autem ante tribunal Dei propriae vitae ratio reddenda erit, prout ipse sive bonum sive malum gesserit»: AAS 17 (1966) 1038.

³⁴³ «Coram morte aenigma condicionis humanae maximum evadit. Non tantum cruciatur homo dolore et corporis dissolutione progrediente, sed etiam, immo magis, perpetuae extinctionis timore. Recte autem instinctu cordis sui iudicat, cum totalem ruinam et definitivum exitum suae personae abhorret et respuit. Semen aeternitatis quod in se gerit, ad solam materiam cum irreductibile sit, contra mortem insurgit»: AAS 18 (1966) 1038.

³⁴⁴ Cf. A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 50. Cf. N. TANNER, «La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)», in G. ALBERIGO (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, IV, Salamanca 2007, 277. Uma outra intervenção deste mesmo Padre conciliar, compilada por Boaventura Kloppenburg, diz o quanto a mentalidade influencia nas principais questões humanas, quando reclamou para o Esquema XIII uma maior clareza quanto às vocações: «Não explica bem as duas vocações do homem. Sem um conceito claro da sua finalidade, o homem é como um animal enjaulado que procura inutilmente um buraco para fugir. É preciso que se inculque nos homens uma verdadeira mentalidade cristã, fundada nas verdades básicas da Encarnação e da Redenção. Cristo veio ao mundo para vencer o mal e preparar o seu segundo advento»: In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 230.

Enquanto, diante da morte, qualquer imaginação se revela impotente, a Igreja, ensinada pela Revelação divina, afirma que o homem foi criado por Deus para um fim feliz, para além dos limites da miséria terrena. A fé cristã ensina que a própria morte corporal, de que o homem seria isento se não tivesse pecado, acabará por ser vencida, quando o homem for pelo onipotente e misericordioso Salvador restituído à salvação que por sua culpa perdera. Com efeito, Deus chamou e chama o homem a unir-se a Ele com todo o seu ser na perpétua comunhão da incorruptível vida divina. Esta vitória, alcançou-a Cristo ressuscitado, libertando o homem da morte com a própria morte. Portanto, a fé, que se apresenta à reflexão do homem apoiada em sólidos argumentos, dá uma resposta à sua ansiedade acerca do seu destino futuro (GS 18)³⁴⁵.

Esta comunhão com Deus que pacifica o coração humano quanto ao futuro não deixa comprometer-lo ativamente quanto ao presente, isto quando a morte sem ser minimizada passa a ser considerada como parte de um horizonte mais amplo da escatologia, como frisou o teólogo Joseph Ratzinger: «Na reflexão sobre o mais pessoal sobre a morte, se tem visível, que a escatologia cristã não evita as tarefas comuns deste mundo, escapando-se no mais além, nem significa limitar-se à salvação privada da alma. Porque o ponto de apoio desta escatologia é precisamente o comprometer-se com o direito comum, tal e como nos está garantido naquele que sacrificou sua vida ao direito de toda a humanidade, dando-se com ele a justiça»³⁴⁶.

A perenidade do mistério pascal, donde provêm a certeza de uma vitória sobre a morte, ainda que não imediata, recebeu também na *Gaudium et Spes* um aprofundamento melhor ao apoiar-se na Revelação cristã³⁴⁷. Assim, a Constituição pastoral pode anunciar o novo caminho em Cristo pascal, onde Nele tanto a vida, a dor e a morte foram santificados e receberam um sentido novo a culminar na plenitude escatológica (cf. GS 22)³⁴⁸.

³⁴⁵ «Dum coram morte omnis imaginatio deficit, Ecclesia tamen, Revelatione divina edocta, hominem ad beatum finem, ultra terrestres miseriae limites, a Deo creatum esse affirmat. Mors insuper corporalis, a qua homo si non peccasset subtractus fuisset, fides christiana docet fore ut vincatur, cum homo in salutem, culpa sua perditam, ab omnipotente et miserante Salvatore restituetur. Deus enim hominem vocavit et vocat ut Ei in perpetua incorruptibilis vitae divinae communionem tota sua natura adhaereat. Quam victoriam Christus, hominem a morte per mortem suam liberando, ad vitam resurgens adeptus est. Cuicumque igitur recogitanti homini, fides, cum solidis argumentis oblata, in eius anxietate de sorte futura responsum offert (...): AAS 18 (1966) 1038.

³⁴⁶ J. RATZINGER, *Escatología*, Barcelona 2007, 119.

³⁴⁷ Cf. R. LAVATORI, *Il Signore verrà nella gloria. L'escatologia alla luce del Vaticano II*, 54.

³⁴⁸ Uma interessante relação da dor com a esperança cristã fez o Cardeal Hermenegildo Florit, de Florença, Itália, a fim de se responder às angústias ateias frente ao mistério dos sofrimentos humanos; citado pelo cronista B. Kloppenburg: «Para bem entendermos estes problemas, é necessário que na dor vejamos a dor dum membro da humanidade e somente em Cristo encontraremos a sua significação. É através do mistério da solidariedade que poderemos perceber o valor da dor. Há igualmente outras razões. p. ex., a dor purifica, eleva, enriquece; a dor é uma advertência de Deus, é o caminho que d'Ele nos aproxima, nos assimila a Cristo crucificado, é a promessa da consecução dum novo céu e duma nova terra». In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, V, 106.

Contudo, a recusa em dialogar com a Igreja sobre esta temática - onde ninguém se sente plenamente confortado - e a opção por relegar o pensamento sobre a morte a um trato de tabu, para além de cavar um vazio existencial na pessoa humanas, impede-a de beber da sabedoria evangélica que o Concílio disponibilizou a todos: «Todas as tentativas da técnica, por muito úteis que sejam, não conseguem acalmar a ansiedade do homem: o prolongamento da longevidade biológica não pode satisfazer aquele desejo duma vida ulterior, invejavelmente radicado no seu coração» (GS 18)³⁴⁹.

Na *Gaudium et Spes*, a Igreja anuncia, em comunhão com a teologia conciliar que pela fé, esperança e amor se torna possível a comunhão com Cristo pascal e escatológico, que gera uma autêntica fraternidade, a qual não se limita a esta realidade penúltima, nem tão pouco deixa de se assumir com a responsabilidade devida a uma vida no tempo e para fora do tempo. Portanto, na *Gaudium et Spes* «a comunhão dos santos» recebe uma elaboração pessoal e comunitária mais apurada, onde a garantia de uma comunhão escatológica com os fiéis defuntos responde a esperanças imanentes e transcendentais: «Portanto, a fé, que se apresenta à reflexão do homem apoiada em sólidos argumentos, dá uma resposta à sua ansiedade acerca do seu destino futuro; e ao mesmo tempo oferece a possibilidade de comunicar em Cristo com os irmãos queridos que a morte já levou, fazendo esperar que eles alcançaram a verdadeira vida junto de Deus» (GS 18)³⁵⁰.

2.3. A dimensão escatológica do ser humano integral

Antes de se dar a conhecer o reflexo do fundamento escatológico na antropologia conciliar, convém ter bem presente e assente o dado antropológico considerado pelo Concílio, que o teólogo português António Martins sintetiza da seguinte forma:

Apesar do constrangimento da realidade e dos limites insuperáveis da sua existência histórica, o homem não deixa de esperar o diferente, de procurar o novo. Consciente de que nunca encontrará realizado na terra o «paraíso» do seu desejo e do seu sonho, não deixa de lutar, mobilizado pela esperança, por um futuro melhor. Procura, tanto quanto possível, superar esse dramático desfasamento entre o esperado e o efetivamente realizado, entre o idealizado e o realmente concretizado. Avança na história, condicionado pelos limites do real, mas aberto a um horizonte de futuro, projetando novas e melhores possibilidades de realização da condição humana, procurando superar, ou atenuar, as razões opressoras e esmagantes do presente. Sabendo que a história nunca

³⁴⁹ «Omnia technicae artis molimina, licet perutilia, anxietatem hominis sedare non valent: prorogata enim biologica longaevitae illi ulterioris vitae desiderio satisfacere nequit, quod cordi eius ineluctabiliter inest»: AAS 18 (1966) 1038.

³⁵⁰ «Cuicumque igitur recogitanti homini, fides, cum solidis argumentis oblata, in eius anxietate de sorte futura responsum offert; simulque facultatem praebet cum dilectis fratribus iam morte praereptis in Christo communicandi, spem conferens eos veram vitam apud Deum adeptos esse»: AAS 18 (1966) 1038.

será a «topia» (a localização) da sua utopia, contudo não se resigna à inatividade e à passividade³⁵¹.

Todas estas aspirações são tão reais quanto o seu desejo de não vivê-las isoladamente. Na *Gaudium et Spes*, esta dimensão humana foi apresentada como relevante e intimamente relacionada ao Outro transcende e aos outros, num sentido horizontal: «Com efeito, o homem inteligente e livre foi constituído em sociedade por Deus Criador; mas é sobretudo chamado a unir-se, como filho, a Deus e a participar na sua felicidade» (GS 21)³⁵².

Esta dimensão comunitária e social que se apresenta ao homem contemporâneo como uma nova força a considerar em diversos níveis inclusive globais, esteve por isso muito presente no Vaticano II. A sintonia do Concílio com esta revalorização da dimensão comunitária a ponto de fazer do homem sua orientação e medida, foi captada pelo estudioso da dimensão escatológica conciliar, António Marto:

A relação homem-sociedade é apresentada sob um aspeto dinâmico-dialético, na sua reciprocidade. É uma relação de interdependência. O homem está ordenado à sociedade enquanto ser social. Mas a sociedade está ordenada ao homem como “princípio, sujeito e fim de todas as instituições sociais”. A pessoa humana é a finalidade imanente da sociedade, e, por outro lado, é na sociedade que ela realiza a sua vocação. Justifica-se assim que a sociedade deva ser construída e ordenada à medida do homem³⁵³.

Por isso à revelia dos utopismos, jamais haverá concorrência entre o Criador e as criaturas, uma vez que a integridade humana está destinada a uma plenitude escatológica, a contemplar o divino e o humano em comunhão, a começar no tempo: «Se faltam o fundamento divino e a esperança da vida eterna, a dignidade humana é gravemente lesada, como tantas vezes se verifica nos nossos dias, e os enigmas da vida e da morte, do pecado e da dor, ficam sem solução, o que frequentemente leva os homens ao desespero» (GS 21)³⁵⁴.

À luz de Cristo, o Concílio na *Gaudium et Spes* galgou o seu contributo mais original e importante na perspectiva antropológica no número 22 da Constituição pastoral³⁵⁵. As potencialidades humanas, como a inteligência e a liberdade, não são diminuídas, nem suprimidas, mas desveladas, assim como aquela vocação escatológica,

³⁵¹ A. MARTINS, «Cristo, o “tópico” do utópico. Utopia e escatologia», 158.

³⁵² «Homo enim a Deo creante intelligens ac liber in societate constituitur; sed praesertim ad ipsam Dei communionem ut filius vocatur et ad Ipsius felicitatem participandam»: AAS 21 (1966) 1040-1041.

³⁵³ A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 31.

³⁵⁴ «Deficientibus e contra fundamento divino et spe vitae aeternae, hominis dignitas gravissime laeditur, ut saepe hodie constat, atque vitae et mortis, culpae et doloris aenigmata sine solutione manent, ita ut homines in desperationem non raro deiiciantur»: AAS 21 (1966) 1041.

³⁵⁵ Cf. L. F. LADARIA, *Introdução à antropologia teológica*, São Paulo 1998, 27.

que se traduz em santidade: «Na realidade, o mistério do homem só no mistério do Verbo encarnado se esclarece verdadeiramente. Adão, o primeiro homem, era efetivamente figura do futuro, isto é, de Cristo Senhor. Cristo, novo Adão, na própria Revelação do mistério do Pai e do seu amor, revela o homem a si mesmo e descobre-lhe a sua vocação sublime. Não é por isso de admirar que as verdades acima ditas tenham n'Ele a sua fonte e n'Ele atinjam a plenitude» (GS 22)³⁵⁶.

Também o Concílio apresentou de forma dispersa na Constituição pastoral, mas com aquela maior concentração no número 22, uma interdependência e nexos teológicos entre a antropologia, cristologia e escatologia. Para o Vaticano II, fiel às Sagradas Escrituras e Sagrada Tradição, a primazia está em Cristo pascal, que ocupa o lugar central, protótipo criacional e Homem Novo, para quem toda a realidade criada converge. A humanidade, portanto, não pode estar em plano de igualdade com as demais obras do Criador, pois o Verbo se fez carne, confirmando assim a prioridade, excelência e centralidade protológica do género humano perante o Projeto divino³⁵⁷. Quanto a esta temática fulcral para o Concílio, o teólogo António Marto apresentou os seguintes avanços antropológicos:

A existência humana e o seu futuro aparecem cheios de promessas, de esperanças e de interrogações e perplexidades. A visão do Concílio deixa perceber a existência humana como um apelo a uma plenitude integradora e plenificadora das suas possibilidades e esperanças; apelo a uma libertação-redenção da sua insuficiência e negatividade, da escravidão do desespero e da morte; apelo a uma novidade e um futuro pleno e eterno. Este último aspeto aparece só em breves acenos, a pedir um desenvolvimento ulterior. O mistério do homem, que é mistério de esperança não-resolvida, desemboca finalmente no mistério de Deus, Futuro absoluto, como sentido e plenitude total do homem. No mistério do Verbo Incarnado, Deus revela-se como a resposta plena ao mistério do homem³⁵⁸.

Por isso, sem excluir o mundo circunstancial e o universo que participa da vida humana, a Constituição pastoral conseguiu exprimir num só número a preferência do Criador para com a criatura humana. Para uma melhor compreensão do número 22, convém recordar que se encontra no contexto daquela resposta direta e compreensiva do Concílio para com o fenómeno do ateísmo (cf. GS 19; 20;21) e indiretamente ao comunismo, procurando fornecer elementos para dar resposta cabal às desconfianças e

³⁵⁶ «Reapse nonnisi in mysterio Verbi incarnati mysterium hominis vere clarescit. Adam enim, primus homo, erat figura futuri, scilicet Christi Domini. Christus, novissimus Adam, in ipsa revelatione mysterii Patris Eiusque amoris, hominem ipsi homini plene manifestat eique altissimam eius vocationem patefacit. Nil igitur mirum in Eo praedictas veritates suum invenire fontem atque attingere fastigium»: AAS 22 (1966) 1042.

³⁵⁷ Cf. K. WOJTYLA, *La renovacion en sus fuentes. Sobre la aplicación del Concilio Vaticano II*, Madrid 1982, 60.

³⁵⁸ A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 58.

ataques para com a religião cristã, considerando como alienante. Assim a *Gaudium et Spes* terminou o primeiro capítulo da primeira parte não escondendo a razão profunda do elevadíssimo apreço da Igreja para com a dignidade humana, quando deu a entender na missão de Cristo no tempo - o Filho do Homem e Homem Novo - para além da dimensão essencialmente trinitária da Revelação cristã, iniciou-se uma epifania antropocêntrica que somente se findará na eternidade (cf. 1 Cor 13,12; 1Jo 3,2)³⁵⁹.

Na *Gaudium et Spes* fica patente como a Igreja pretende servir a Revelação cristã conjuntamente com a humanidade perante um misterioso e universal caminho de realização escatológica, a qual abrange o homem na sua integralidade e convoca o cristão a ser sinal desta esperança no mundo:

O cristão, tornado conforme à imagem do Filho que é o primogénito entre a multidão dos irmãos, recebe "as primícias do Espírito" (Rom 8,23), que o tornam capaz de cumprir a lei nova do amor. Por meio deste Espírito, "penhor da herança" (Ef 1, 14) (...). E o que fica dito, vale não só dos cristãos, mas de todos os homens de boa vontade, em cujos corações a graça opera ocultamente. Com efeito, já que por todos morreu Cristo e a vocação última de todos os homens é realmente uma só, a saber, a divina, devemos manter que o Espírito Santo a todos dá a possibilidade de se associarem a este mistério pascal por um modo só de Deus conhecido» (GS 22)³⁶⁰.

Quanto à pneumatologia presente neste importante número 22, o teólogo Renzo Lavatori não deixou de acentuar o seguinte aspeto que diz respeito ao mistério humano iluminado pela esperança escatológica em Cristo: «No n. 22 se indica a renovação da humanidade pela virtude do Espírito Santo (...). Este mesmo Espírito transforma o corpo mortal, tornando-o participante do mistério pascal de Cristo e, portanto, não apenas sujeito à morte, mas feito de forma adequada para a ressurreição. O Concílio retoma os fundamentos pneumatológicos e cristológicos para inserir no corpo humano o germe da futura revitalização no fim do tempo, enfatizando assim, a visão da fé»³⁶¹.

Sendo assim, distante de uma compreensão quietista de esperança onde reinaria a passividade, a *Gaudium et Spes* recorda, a começar pelos cristãos, que a verdadeira esperança enraíza a pessoa humana numa vocação transcendente, sob influxo do

³⁵⁹ Cf. L. LADARIA, *Antropologia Teologica*, Casale Monferrato 2005, 480; R. SIGMOND, «El ateísmo», in A. HERRENA ORIA (ed), *Comentarios a la constitución Gaudium et Spes. Sobre la Igesia en el mundo actual*, Madrid 1968, 198.

³⁶⁰ «Christianus autem homo, conformis imagini Filii factus qui est Primogenitus in multis fratribus, "primitias Spiritus" (Rom 8,23) accipit, quibus capax fit legem novam amoris adimplendi. Per hunc Spiritum, qui est "pignus hereditatis" (Eph 1,14) (...). Quod non tantum pro christifidelibus valet, sed et pro omnibus hominibus bonae voluntatis in quorum corde gratia invisibili modo operatur. Cum enim pro omnibus mortuus sit Christus cumque vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina, tenere debemus Spiritum Sanctum cunctis possibilitatem offerre ut, modo Deo cognito, huic paschali mysterio consocietur: AAS 22 (1966) 1043.

³⁶¹ R. LAVATORI, *Il Signore verrà nella gloria. L'escatologia alla luce del Vaticano II*, 55.

Espírito Santo, o qual não dispensa do necessário e precioso «bom combate»: «É verdade que para o cristão é uma necessidade e um dever lutar contra o mal através de muitas tribulações, e sofrer a morte; mas, associado ao mistério pascal, e configurado à morte de Cristo, vai ao encontro da ressurreição, fortalecido pela esperança». (GS 22)³⁶².

Uma esperança fundamentada na fé da Igreja, que esclarecida e encaminhada pela Palavra de Deus, pretende servir o homem e ajudá-lo no cotidiano, nas questões últimas da existência, as quais estão permeadas por mistérios e enigmas: «E assim, por Cristo e em Cristo, esclarece-se o enigma da dor e da morte, o qual, fora do Seu Evangelho, nos esmaga. Cristo ressuscitou, destruindo a morte com a própria morte, e deu-nos a vida, para que, tornados filhos no Filho, exclamemos no Espírito: Abba, Pai» (GS 22)³⁶³.

Bastaram apenas alguns números da Constituição pastoral para demonstrar a maneira renovada de uma antropologia conciliar que procurou beber da fonte cristológica e assim refletir aquela novidade antiga e sempre nova do belo e salvífico humanismo inaugurado no e por meio do mistério e ministério de Cristo³⁶⁴. Assim, como portadora e anunciadora de uma resposta antropológica atualizada face aos tempos atuais e fiel à perenidade evangélica, a Igreja, através do Vaticano, comunica o gérmen e vocação escatológica presente na humanidade. O Papa Paulo VI em homilia proferida no dia da promulgação da Constituição pastoral *Gaudium et Spes* salientou:

E se recordamos, veneráveis e amados Filhos, todos vós que estais aqui presentes, como no rosto de todo o homem, sobretudo se se tornou transparente pelas lágrimas ou pelas dores, devemos descobrir o rosto de Cristo, o Filho do Homem; e se no rosto de Cristo devemos descobrir o rosto do Pai celestial, segundo aquela palavra: «quem me vê a mim vê também o Pai». O nosso humanismo muda-se em cristianismo, e o nosso cristianismo faz-se teocêntrico, de tal modo que podemos afirmar: para conhecer a Deus, é necessário conhecer o homem (...). Não será, em resumo um modo simples, novo e solene de ensinar a amar o homem para amar a Deus? Amar o homem, dizemos, não como instrumento, mas como que primeiro fim, que nos leva ao supremo fim transcendente. Por isso, todo este Concílio se resume no seu significado religioso, não sendo outra coisa senão um veemente e amistoso convite em que a humanidade é chamada a encontrar, pelo caminho do amor fraterno, aquele Deus «de quem afastar-se é cair, a quem dirigir-se é levantar-se em quem permanecer é estar firme, a quem voltar é renascer, em quem habitar é viver»³⁶⁵.

³⁶² «Christianum certe urgent necessitas et officium contra malum per multas tribulationes certandi necnon mortem patiendi; sed mysterio paschali consociatus, Christi morti configuratus, ad resurrectionem spe roboratus occurret»: AAS 22 (1966) 1043.

³⁶³ «Per Christum et in Christo, igitur, illuminatur aenigma doloris et mortis, quod extra Eius Evangelium nos obruit. Christus resurrexit, morte sua mortem destruens, vitamque nobis largitus est (41) ut, filii in Filio, clamemus in Spiritu: Abba, Pater!»: AAS 22 (1966) 1043.

³⁶⁴ Cf. L. MARIA ARMENDÁRIZ, *Hombre y mundo a la luz del Creador*, Madrid 2001, 148.

³⁶⁵ PAULO VI, «Homilia na 9ª sessão solene», 525-526.

Assim, o Papa Paulo VI acaba por destacar esta antropologia cristocêntrica e escatológica fortemente expressa na *Gaudium et Spes*, a qual reclama uma consciência eclesiológica a fugir do desequilíbrio eclesiocêntrico. A Constituição pastoral em comunhão com a Constituição sobre a Igreja procurou confirmar esta nova imagem eclesial, como se procurará demonstrar a seguir no mistério do Cristo Total.

3. A escatologia no mistério do Cristo Total

3.1. A centralidade do mistério de Cristo

No Concílio Vaticano II, a cristologia conciliar resultou de um constante esforço teológico, que foi acompanhado por claros e escuros, que se foram dissipando pelo caminho, não sem deixar de inquietar, como fez questão de registrar o teólogo e historiador Peter Hünermann: «O mistério de Cristo é, naturalmente, o tema de discussão em todas as sessões e de conformidade com as perspectivas de cada um. Mas muitas vezes é difícil ver como este mistério de Cristo atua na Igreja, quais os efeitos históricos concretos que produzem na Igreja, ou como, dada a história eclesiástica de pecado, existem convocações coletivas à conversão e à reforma»³⁶⁶. Uma relevância cristológica que o cronista B. Kloppenburg captou, advinda da intervenção apaixonada do Bispo francês Alexandre Charles Renard, onde se percebe a importância desta perspectiva em relação ao crescente humanismo conciliar, o qual somente encontra seu sentido profundo em Jesus Cristo:

O Cristianismo não é um humanismo superior. O Cristianismo é uma conversão do humanismo e dos homens não a ideias e a valores, mas a Cristo, escândalo para os judeus, loucura para os gregos. A Igreja tem o poder de conduzir os homens a Cristo, através dum testemunho de caridade e duma doutrina singular, não feita duma «linguagem de humana sabedoria» (1 Cor 2,13), mas pela «loucura da mensagem» (1,21): «A palavra de Deus é viva e eficaz» (Heb 4,12). Conclusão: Sem dúvida, «a glória de Deus é o homem vivente» (n.51). Mas ainda é preciso acrescentar: «A vida do homem é a visão de Deus» (S. Ireneu)³⁶⁷.

Diante de tantas intervenções em Aula ou nas comissões e subcomissões, um contributo para que acontecesse uma renovação cristológica no Concílio passou, certamente pelo influxo paulino, o qual tornou possível o aprofundamento em várias temáticas cristológicas: mistério do Verbo Encarnado, Cristo pascal, Sacerdote, Mediador, e Jesus Cristo como o Recapitulador total, que a tudo e a todos quer encaminhar para o mistério trinitário. Por isso, pode-se afirmar que no Concílio, o novo

³⁶⁶ P. HÜNERMANN, «Las semanas finales del Concilio», 360.

³⁶⁷ In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, V, 81.

escatológico passou pelos traços cristológicos e cristocêntricos que predominaram de modo essencial³⁶⁸.

Uma centralidade em Cristo no Concílio e na sua Constituição pastoral que continua tão viva na memória eclesial, onde grandes teólogos, como H. U. von Balthasar, puderam aprofundar com clarividência cristológica e escatológica: «Jesus Cristo é chamado o Alfa e o Ómega: não apenas nos ligou ao início perdido, ao Pai, mas também nos pôs em marcha para o futuro absoluto. Só ele é a força que reúne início e fim, que pode reconciliar em si, como num terceiro elemento, numa síntese mais alta, as duas mundividências divergentes: passado e futuro, budismo e marxismo. Pois só nele Deus é Presente, e assim ele pode ser o caminho para trás, para o início, e para a frente, para o cumprimento»³⁶⁹.

Esta verdade fundamental para a reta compreensão do mistério do *Christus totus* foi evidenciada também por Bento XVI, no contexto do quadragésimo aniversário do Vaticano II, onde o Papa teólogo pôde recordar a todos, a quem a boa nova é dirigida e com base explícita na Constituição pastoral:

Cristo Alfa e Ómega, assim se intitula o parágrafo que conclui a primeira parte da Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, do Concílio Vaticano II, promulgada há quarenta anos. Naquela bela página, que retoma algumas palavras do servo de Deus Papa Paulo VI, lemos: «O Senhor é o fim da história humana, o ponto para onde tendem os desejos da história e da civilização, o centro do género humano, a alegria de todos os corações e a plenitude das suas aspirações». E assim continua: «Vivificados e reunidos no seu Espírito, caminhamos em direção à perfeição final da história humana, que corresponde plenamente ao seu desígnio de amor: «recapitular todas as coisas em Cristo, tanto as do céu como as da terra" (*Ef 1, 10*)» (*Gaudium et Spes*, 45). À luz da centralidade de Cristo, a *Gaudium et Spes* interpreta a condição do homem contemporâneo, a sua vocação e dignidade, assim como os âmbitos da sua vida: a família, a cultura, a economia, a política e a comunidade internacional. Esta é a missão da Igreja ontem, hoje e sempre: anunciar e dar testemunho de Cristo, para que o homem, todo o homem, possa realizar plenamente a sua vocação³⁷⁰.

Retornando ao Vaticano II, pode considerar-se o esplendor desta verdade, como uma das conquistas teológica na interpenetração e relação da cristologia, escatologia e história salvífica. Por isso perante o processo elaborativo dos documentos em geral, torna-se possível a constatação dos avanços teológicos, em conformidade com a dimensão histórico, como fez o teólogo António Marto:

³⁶⁸ Cf. A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 245-246.

³⁶⁹ J. RATZINGER – H. U. von BALTHASAR, *Maria, primeira Igreja*, Coimbra 2004, 165.

³⁷⁰ BENTO XVI, *Angelus da Solenidade Cristo Rei do Universo*, Domingo 20 de Novembro de 2005: www.vatican.va (29.03.2010: 18hs).

O Concílio recupera a categoria histórico-salvífica, escatológica por excelência, do Reino de Deus – e, com ela, o binómio correlativa «promessa-esperança» - expressiva desta dinâmica da salvação messiânica, realizada no diálogo de Deus com a humanidade, chamada à comunhão íntima com Ele. A dimensão escatológica qualifica e determina assim toda a economia e ação salvífico-reveladora de Deus na sua origem, no seu itinerário, na sua meta e finalidade. A revelação, na sua estrutura dialoga, como acontecimento salvífico encontra cume e expressão suprema no acontecimento definitivo Cristo. N'Ele, na sua palavra, na sua obra, na sua história, manifesta-se e realiza-se de um só vez e de uma vez para sempre, o mistério da autocomunicação de Deus e da salvação dos homens. Ele é o acontecimento da graça escatológica³⁷¹.

Sob a luz desta centralidade de Cristo, reconquistada pelo Vaticano II, perceptível a teólogos e historiadores posteriores ao Vaticano II, que souberam analisá-lo a partir dos elementos também essenciais, deve procurar-se compreender os sinais de uma vocação superior do ser humano, expressa por desejos amplos, moções ilimitadas e aspirações, não obstante os limites humanos (cf. GS 10): «O Vaticano II superou essa compreensão monolítica e unidimensional da verdade cristã, por que entendeu que o critério da autenticidade dessa fé não é uma coerência conceitual interna, mas a pessoa de Jesus, o Cristo, na plena realidade de seu mistério. A fé e a Igreja não são já co-extensiva com a doutrina, está última nem sequer constitui a dimensão mais importante, embora seja verdade que a Igreja é uma comunhão de pedras vivas, um corpo em constante desenvolvimento»³⁷².

Toda esta verdade central e salvífica exposta pelo Concílio foi transmitida na Constituição pastoral com os devidos enfoques cristológicos e escatológicos, que serão sempre necessários para um diálogo da Igreja com o mundo, no qual se pretende reforçar a esperança transformadora:

A Igreja, por sua parte, acredita que Jesus Cristo, morto e ressuscitado por todos, oferece aos homens pelo seu Espírito a luz e a força para poderem corresponder à sua altíssima vocação; nem foi dado aos homens sob o céu outro nome, no qual devam ser salvos. Acredita também que a chave, o centro e o fim de toda a história humana se encontram no seu Senhor e mestre. E afirma, além disso, que, subjacentes a todas as transformações, há muitas coisas que não mudam, cujo último fundamento é Cristo, o mesmo ontem, hoje, e para sempre (GS 10)³⁷³.

³⁷¹ A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 245. Uma outra importante constatação passa por compreender que o nexo entre cristologia-escatológica e plano salvífico na *Gaudium et Spes* como o último documento conciliar, procurou nesta temática traduzir para o diálogo com o mundo conclusões provindas da declaração *Dignitatis humanae*, e das Constituições dogmáticas (*Lumen Gentium*, *Dei Verbum*), isto segundo o estudo e contributo do teólogo e historiador P. HÜNERMANN, «Las semanas finales del Concilio», 411.

³⁷² Cf. G. ALBERIGO, «La transición hacia una nueva era», 558.

³⁷³ «Credit autem Ecclesia Christum, pro omnibus mortuum et resuscitatum, homini lucem et vires per Spiritum suum praebere ut ille summae suae vocationi respondere possit; nec aliud nomen sub caelo datum esse hominibus, in quo oporteat eos salvos fieri. Similiter credit clavem, centrum et finem totius humanae historiae in Domino ac Magistro suo inveniri. Affirmat insuper Ecclesia omnibus mutationibus multa subesse quae non mutantur, quaeque fundamentum suum ultimum in Christo habent, qui est heri, hodie, Ipse et in saecula»: AAS 10 (1966) 1033.

Quando na *Gaudium et Spes* se apresenta esta autêntica profissão teológica e cristocêntrica já na sua introdução e ainda como resposta principal da problemática levantada pela fenomenologia conciliar, o Vaticano II está a expressar também a essência missionária da *Ecclesia ad extra*, a qual encontra a sua razão de ser e dialogar no anúncio universal da salvação³⁷⁴. Esta salvação que tem um Nome e antes de tudo consiste numa Pessoa que se auto-revelou como Boa Nova³⁷⁵.

Por ser a Palavra a chave interpretativa do Reino, da Igreja e de toda realidade criacional é que a relevância do mistério da Encarnação encontrou no Concílio acolhimento e aprofundamento (cf. GS 22). Na *Gaudium et Spes* este mistério foi ligado profundamente a toda a realidade criada e à sua elevação escatológica, segundo o plano divino: «Quer, portanto, o Concílio, à luz de Cristo, imagem de Deus invisível e primogénito de toda a criação, dirigir-se a todos, para iluminar o mistério do homem e cooperar na solução das principais questões do nosso tempo» (GS 10)³⁷⁶.

O Concílio, fiel à sua índole pastoral, contempla sim, o mistério da Encarnação, mas sem deixar de demonstrar a sua dimensão pragmática, ou, ainda, uma práxis transformadora possível quanto o assumir e o esperar se tornam verbos conjugados e inter-relacionados na centralidade do Verbo Eterno.

Antes do Concílio e para além dele pulularam diferentes escolas que se caracterizaram pelo filão encarnacionista³⁷⁷. Independente das diferenças e até das

³⁷⁴ Cf. K. WOJTYLA, *La renovación en sus fuentes*, 60.

³⁷⁵ O teólogo Joseph Ratzinger na sua proposta de *Introdução ao Cristianismo* na esteira da cristologia conciliar pode sintetizar da seguinte forma esta chave hermenêutica que não se esgota num evangelista: «São João só precisa extrair desse facto as últimas consequências; a ideia cristológica básica do seu Evangelho é esta: esse Jesus Cristo é “Palavra”, é “Verbo”, uma pessoa que não só tem palavras, mas também é a sua palavra e a sua obra, é o próprio logos (“a Palavra”, a razão”), desde sempre e para sempre; ela é o fundamento sobre o qual se ergue o mundo. Quando encontramos uma pessoa assim, ela passa a ser aquela razão de ser que nos sustenta e pela qual todos somos sustentados»: J. RATZINGER, *Introdução ao Cristianismo. Preleções sobre o «Símbolo Apostólico»*, Cascais 2005, 150-151.

³⁷⁶ «Sub lumine ergo Christi, Imaginis Dei invisibilis, Primogeniti omnis creaturae, Concilium, ad mysterium hominis illustrandum atque ad cooperandum in solutionem praecipuarum quaestionum nostri temporis inveniendam, omnes alloqui intendit»: AAS 10 (1966) 1033.

³⁷⁷ «Existe desde muito, muito na teologia Católica, uma escola, chamada usualmente a escotista, que acentuou sempre que o motivo primeiro e fundamental da Encarnação não é expiação da culpa, mas que essa Encarnação é previamente a meta da liberdade de Deus; que a Encarnação enquanto ponto culminante livre da autoexpressão e autoalienação de Deus para dentro desse outro que é a criatura, é o ato divino mais originário que antecipa em certo modo, incluindo-as como momentos integrantes, a vontade de criação e (sob a suposição da culpa) de redenção. A partir dessa conceção de escola nunca objetada pelo magistério da Igreja, não se pode pois dizer que o esquema da Encarnação aqui apresentado possa suscitar realmente reservas da parte de tal magistério. Na Igreja Católica é inteiramente permitido conceber a Encarnação, antes de tudo na intenção primeira de Deus, como o ponto culminante do plano divino da criação, e não sempre e em primeiro lugar como o ato de mera restauração de uma ordem divina do mundo, perturbado pela culpa da humanidade, e o qual, igualmente, teria sido concebido por Deus sem a Encarnação. Naturalmente seria herético negar que a realidade e a obra do Logos feito criatura, significa também a superação do pecado»: K. RAHNER, *Teologia e antropologia*, São Paulo 1969, 123-124.

desconfianças, as escolas fizeram convergir como pano de fundo conciliar a mesma Fé Católica, defendida e transmitida pelos antigos e santos doutores, onde brilha o mistério do verdadeiro Deus e verdadeiro homem, sem confusão e nem tão pouco mistura dentre as diferentes naturezas³⁷⁸.

O mistério do Verbo ao abarcar com sua Luz o mistério do ser humano tornou-se concomitantemente revelação da vocação escatológica de cada homem, como quis recordar aos demais Padres em Aula conciliar o Cardeal Patriarca Paul Perre Meochi (Líbano). Esta rica intervenção, que ressaltou o nexu intrínseco da Encarnação com a Ressurreição, é acessível em língua portuguesa pelo trabalho do cronista conciliar Boaventura Kloppenburg:

O fato da Encarnação, com efeito, tem inúmeras consequências para uma teologia do cosmos-universo. O Verbo, enquanto homem, uniu-se à matéria e, assim, a matéria se uniu à Divindade. Por isso, na ressurreição, que revela plenamente o verdadeiro ser do Verbo encarnado – segundo as palavras de S. Paulo, que fala do «Filho de Deus, poderoso segundo o Espírito de santificação, a partir da ressurreição dentre os mortos, Jesus Cristo Senhor nosso» (Rom 1,4) – Cristo se torna Espírito vivificante e Filho de Deus em poder. Por conseguinte, a ressurreição de Cristo tona-se também a ressurreição de Cristo torna-se também a ressurreição da humanidade e da matéria, de acordo com o que S. Paulo diz quando fala do poder de Sua ressurreição (Fl 3,10)³⁷⁹.

O horizonte escatológico será sempre cristocêntrico, sem o qual não se alcança a verdadeira compreensão, progressiva no tempo, mas sempre passível de ser acolhida, a exemplo do Vaticano II. Felizmente os teólogos da renovação teológica anteriores ou posteriores ao Concílio puderam congratular-se com a teologia conciliar sensível ao carácter encarnacionista, como sinal de fidelidade à Revelação e ao homem contemporâneo, mas sem perder a dimensão escatológica, que ordena todos e tudo ao fim Supremo que não oprime e nem suprime o homem. Afirmou, a este propósito, o teólogo António Martins:

³⁷⁸ Assim o doutor da Igreja, São Cirilo de Alexandria em prós do mistério da Encarnação foi quem escreveu a Nestório uma segunda carta elaborada em 430, lida e aprovada em Concílio de Éfeso, a qual começava assim, segundo a compilação de Denzinger: «Não dizemos, de fato, que a natureza do Verbo foi transformada e se fez carne, mas também não que foi transformada em um homem completo, composto de alma e corpo; antes, porém, que o Verbo uniu segundo a hipóstase a si mesmo uma carne animada por alma racional e veio a ser homem, de modo inefável e incompreensível, e foi chamado filho do homem, não só segundo a vontade ou o beneplácito, nem tampouco como assumindo somente a pessoa; e que <são> diversas as naturezas que se unem numa verdadeira unidade, mas um só o cristo e filho <que resulta> de ambas; não porque a diferença das naturezas tivesse sido cancelada pela união, mas, ao contrário, porque a divindade e a humanidade, mediante seu inefável e arcano encontro na unidade, formaram para nós um só Senhor e Cristo e Filho (...): H. DENZINGER, *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, São Paulo 2007, n. 250, 96-97.

³⁷⁹ In B. KLOPPENBURG, *Concilio Vaticano II*, V, 87.

O *eschaton* (o futuro absoluto) temporaliza-se em Cristo, «verdadeiro Deus e verdadeiro homem»; desloca-se do final da história para o presente, e torna o presente localização e antecipação do futuro. Esse futuro definitivo, já presente como “primícias” na história da Páscoa de Cristo, só alcançará a sua plena realização em Cristo, quando se revelar a verdade plena da história, do mundo e do homem, no juízo parusíaco (...). Com Cristo irrompe na história humana o «último», o definitivo escatológico. Melhor dizendo, Cristo é precisamente, o «último» e o novo definitivo. Cristo é o «último Adão» (1Cor 15,45), o homem plenamente realizado em seu destino último, totalmente fiel e obediente a Deus. Em Cristo, Deus revela o seu desígnio último sobre o homem; n'Ele a humanidade alcança o seu pleno sentido e a sua inteira realização, em total fidelidade ao projeto de Deus. É em Cristo, «último Adão» que a humanidade tem o seu princípio de unidade. Muito mais do que dos seus princípios imperfeitos, os homens dependem da plenitude futura, que vem no fim, Cristo³⁸⁰.

Por último, enlaçar esta pertinente questão com as palavras da Constituição pastoral, onde o Concílio, uma vez mais, conseguiu traduzir a verdadeira novidade da Boa Nova em Jesus Cristo em dimensão escatológica:

Com efeito, o próprio Verbo de Deus, por quem tudo foi feito, fez-se homem, para, homem perfeito, a todos salvar e tudo recapitular. O Senhor é o fim da história humana, o ponto para onde tendem os desejos da história e da civilização, o centro do gênero humano, a alegria de todos os corações e a plenitude das suas aspirações. Foi Ele que o Pai ressuscitou dos mortos, exaltou e colocou à sua direita, estabelecendo-o juiz dos vivos e dos mortos. Vivificados e reunidos no seu Espírito, caminhamos em direção à consumação da história humana, a qual corresponde plenamente ao seu desígnio de amor: «recapitular todas as coisas em Cristo, tanto as do céu como as da terra» (Ef. 1,10). O próprio Senhor o diz: «Eis que venho em breve, trazendo comigo a minha recompensa, para dar a cada um segundo as suas obras. Eu sou o alfa e o ômega, o primeiro e o último, o começo e do fim» (Apo 22,12-13) (GS 45)³⁸¹.

A Igreja no seu mistério, que pode ser compreendido de forma múltipla, ocupou na Constituição pastoral um discreto, mas fiel progresso eclesiológico atingido no Vaticano II, no qual a dimensão escatológica possui um lugar preponderante como se procurará demonstrar a seguir.

3.2. Mediação escatológica da Igreja

Dentre as reconhecidas superações e conquistas teológicas do Concílio, destacou-se como um marco conciliar a renovada eclesiologia, expressa por excelência na Constituição dogmática *Lumen Gentium*, onde a dimensão escatológica apareceu

³⁸⁰ A. MARTINS, «Cristo, o “tópico” do utópico. Utopia e escatologia», 161.

³⁸¹ «Verbum enim Dei, per quod omnia facta sunt, Ipsum caro factum est, ita ut, perfectus Homo, omnes salvaret et universa recapitularet. Dominus finis est humanae historiae, punctum in quod historiae et civilizationis desideria vergunt, humani generis centrum, omnium cordium gaudium eorumque appetitionum plenitudo (105). Ille est quem Pater a mortuis suscitavit, exaltavit et a dextris suis collocavit, Eum vivorum atque mortuorum iudicem constituens. In Eius Spiritu vivificati et coadunati, versus historiae humanae peregrinamur consummationem, quae cum consilio Eius dilectionis plene congruit: "Instaurare omnia in Christo, quae in caelis et quae in terra sunt" (*Eph* 1,10). Dicit Ipse Dominus: "Ecce venio cito, et merces mea mecum est, reddere unicuique secundum opera sua. Ego sum alpha et omega, primus et novissimus, principium et finis" (*Apoc* 22,12-13)»: AAS 45 (1966) 1066.

organizada sistematicamente e com reflexo na *Gaudium et Spes*. Por isso antes mesmo de considerar a forma com que a *Ecclesia ad intra* influenciou a *Ecclesia ad extra*, convém recordar sinteticamente o impacto da renovação escatológica naquela que veio a se tornar a constituição dogmática.

O esquema *De Ecclesia* teve a desafiante tarefa no Concílio de apresentar o que se tornaria a principal Constituição, senão o coração eclesiológico do Vaticano II, e por isso as várias tendências teológicas, entraram novamente em cena para confirmarem a orientação teológica e escatológica de todo o este pujante Concílio. Um Concílio Eclesiológico e não eclesiocêntrico, para isso os Padres se esmeraram em confeccionar o texto mais eclesiológico do corpo magisterial. Promulgada em 21 de novembro de 1964, a *Lumen Gentium* em seu processo elaborativo se firmou na centralidade do mistério de Cristo, a partir do vasto horizonte trinitário que faz do mistério da Igreja objecto de revelação e de fé.

Durante este bem elaborado esquema surgiu a necessidade de um aprofundamento e transposição para o texto do vínculo entre humanidade nova, Igreja e Reino escatológico. A finalidade era a de demonstrar a dimensão escatológica da Igreja, uma vez que esta é Povo de Deus presente e peregrino na história a qual encontrará sua consumação no Reino final, assim como todo o Cosmo criado.

Esta reconhecida e aprofundada tensão escatológica que orienta todo o mistério eclesial acabou por fundamentar e ilustrar a força operativa da esperança escatológica, e gerou muitos frutos, como o capítulo VII da *Lumen Gentium*, consagrado a «Indole escatológica da Igreja peregrina e sua união com a Igreja Celeste». O mesmo capítulo serviu de gonzo para o capítulo dedicado a Virgem Santíssima, protótipo da Igreja norteada pela esperança escatológica.

Além do mais, o tão laborioso documento necessidou de um primeiro e segundo esquemas em discussão Conciliar, recebeu as influências dos corajosos e fiéis intérpretes de tradição oriental. Foram os orientais que tentaram alertar os Padres para a dimensão pneumática na renovada metodologia, além de serem os instrumentos da Divina Providência para que surgisse ou ressurgisse o nexos entre Espírito Santo e indole escatológica da Igreja.

A Constituição *Lumen Gentium* ocupada em expressar - sem a pretensão de ser exhaustiva- o mistério da Igreja *ad intra* foi beneficiada também pelas críticas durante as sessões, as quais burilaram-na das visões escatológicas demasiadamente espirituais e individualistas. Por consequência também houve um enriquecimento na tenção dada

àquelas dimensões até então estavam adormecidas na escatologia clássica, dentre elas, merece acento o carácter colectivo, histórico e cósmico da escatologia cristã e suas consequências no quotidiano humano. Estas dimensões ficaram expressas exemplarmente na *Lumen Gentium* n.48 e de clara percepção, ainda que indireta na *Gaudium et Spes* n.45, onde a expressão sacramento teve uma função preponderante, como se verá mais a frente³⁸².

Um outra característica desta retomada e aprofundamento da riqueza eclesiológica e escatológica sobressaiu também necessariamente a dimensão apostólica como sublinhou o teólogo H. U. von Balthasar:

No princípio da Idade Moderna, foi aumentando paulatinamente a separação entre as esferas profana e a sagrada, para chegar à doutrina de «duas sociedades perfeitas», uma temporal e outra espiritual, com interesses comuns somente nas zonas de fronteiras. Foi a época em que a Igreja começou a considerar-se a si mesma como objeto de reflexão, e o momento do apogeu de uma eclesiologia com carácter marcadamente institucional. A primeira vista este processo parece tão necessário e irreversível como o que levou às ciências profanas a desvincular-se da estreiteza da esfera sacral. Mas agora, refletindo mais atentamente sobre a missão original dos apóstolos enviados a todos os povos, sobre a função de fermento da comunidade cristã sobre o ideal do tempo em que esteve a «cristandade» temporal e espiritual, o Concílio Vaticano tem descoberto de novo a transcendência essencial da «Igreja» (como «forma») em função do mundo (como «matéria»), tem aberto as portas e tem proposto novamente aos cristãos seu fundamental dever apostólico³⁸³.

Para a assimilação e aprofundamento deste renovado modelo de Igreja, o Concílio contou com o anterior percurso dos movimentos de renovação eclesiológica e contributos pontifícios. No entanto, os Padres para além de acolherem com discernimento estes influxos renovadores, não deixaram de considerar antes de tudo a índole social presente em cada coração humano. Assim, bem ciente que o dom de ser Igreja não ecoa na estrutura humana como uma imposição, devido à sua predisposição natural, já no princípio da *Gaudium et Spes*, a Igreja pode dirigir-se a todos como uma comunidade reunida em Cristo e aberta ao género humano e a história (cf. GS 1).

No intuito do diálogo com o mundo contemporâneo independente do histórico interno e repercussão externa da eclesiologia católica, não se pode deixar de considerar

³⁸² Cf. A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 236-238; Sobre o testemunho de uma escatologia conciliar conciliar, atenta às dimensões até então esquecidas dos novíssimos, lê-se no princípio do Capítulo VII da *Lumen Gentium*: «A Igreja, à qual todos somos chamados e na qual por graça de Deus alcançamos a santidade, só na glória celeste alcançará a sua realização acabada, quando vier o tempo da restauração de todas as coisas (cf. At 3,21) e, quando, juntamente com o género humano, também o universo inteiro, que ao homem está intimamente ligado e por ele atinge o seu fim, for perfeitamente restaurado em Cristo (cf. Ef 1, 10; Col 1,20; 2 Ped 3 10-13» (LG 48): CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição dogmática sobre a Igreja Lumen Gentium*, n.48, 102.

³⁸³ H. U. VON BALTHASAR – J. RATZINGER, ¿Por qué soy todavía cristiano? ¿Por qué permanesco en Iglesia?, 14. Cf. A. AUER, «Iglesia y mundo», in F. HOLBÖCK – TH. SARTORY (eds), *El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una Eclesiología*, Barcelona 1966, 24-25.

este elemento antropológico condizente à importante dimensão comunitária³⁸⁴. A eclesiologia renovada e conciliar está conciente quanto ao dado humano intimamente relacionado com a vocação sobrenatural à Igreja Cristo, como uma iniciativa divina, a qual segue com concretos nos tempos, não obstante as dúvidas assolam a Igreja a partir de dentro, como enfatizou o então Cardeal Ratzinger:

Temos dificuldade de imaginar a Igreja a não ser nos moldes de uma sociedade autônoma que procura dar a si mesma uma forma, aceitável para todos, valendo-se do princípio de maioria. Temos dificuldade de conceber a fé a não ser à maneira de uma opção por uma causa que nos agrada e pela qual gostaríamos de nos empenhar. Mas em tudo isto os agentes somos apenas nós mesmos. Somos nós que construímos a Igreja, somos nós que tentamos melhorá-la e transformá-la em uma casa habitável. Nós queremos oferecer programas e ideias que sejam simpáticas ao maior número possível de pessoas. No mundo moderno simplesmente já não pressupomos que é Deus quem toma iniciativa e age³⁸⁵.

Na *Gaudium et Spes* como fiel tradutora do Concílio para o diálogo contemporâneo, verifica-se esta centralidade em Cristo e submissão à dinâmica da ação trinitária no mundo, desde o primeiro número da Constituição pastoral. Assim no Proêmio torna-se possível a identificação e inter-relação da força congregadora do Filho e sob a guia do Espírito Santo a comunidade formadas de pessoas humanas é conduzido em peregrinação ao rei de Deus Pai (cf. GS 1). Desta forma à luz da perfeita Comunidade de Amor, a Santíssima Trindade, a Igreja pode mais e mais atualizar a Igreja Primitiva e estar atenta aos verdadeiros fundamentos da comunhão eclesial.

Esta fonte de novos sentidos e capacidades percebe-se a partir da articulação entre Cristo pascal, o Espírito Santo e a Igreja, nesta relação a *Gaudium et Spes* abre espaço a consumação escatológica contextualizada pelo mistério do Cristo Total:

Primogénito entre muitos irmãos, estabeleceu, depois da sua morte e ressurreição, com o dom do seu Espírito, uma nova comunhão fraterna entre todos os que O recebem com fé e caridade, a saber, na Igreja, que é o seu corpo, no qual todos, membros uns dos outros, se prestam mutuamente serviço segundo os diversos dons a cada um concedido. Esta solidariedade deve crescer sem cessar, até se consumir naquele dia em que os homens, salvos pela graça, darão perfeita glória a Deus, como família amada do Senhor e de Cristo seu irmão» (GS 32)³⁸⁶.

³⁸⁴ «Né per il fatto della creazione né per quello della vocazione dell'uomo in Cristo possiamo prescindere nell'antropologia teológica della dimensione sociale dell'essere umano. Se così facessimo, oltre a disprezzare un dato dell'esperienza quotidiana a cui dobbiamo essere sendibili, ingorremmo un elemento essenziale della storia della salvezza così come ce lo presetano le fonti della rivelazione cristiana»: L. F. LADARIA, *Antropologia Teologica*, 439-440.

³⁸⁵ J. RATZINGER, *Compreender a Igreja hoje. Vocação para a comunhão*, Petrópolis 2005, 90-91

³⁸⁶ «Primogenitus in multis fratribus, inter omnes qui Eum fide ac caritate recipiunt, post mortem et resurrectionem suam, dono sui Spiritus novam fraternam communionem instituit, in Corpore scilicet suo, quod est Ecclesia, in quo omnes, inter se invicem membra, secundum dona diversa concessa, mutua sibi praestarent servitia. Quae solidaritas semper augenda erit, usque ad illam diem qua consummabitur, et qua homines, gratia salvati, tamquam familia a Deo et Christo Fratre dilecta, perfectam gloriam Deo praestabunt»: AAS 32 (1966) 1051.

Assim, a pneumatologia presente na Constituição obedece à maneira como o Concílio compreendeu a centralidade no mistério pascal, a dimensão comunitária e sua repercussão escatológica sem contudo se fechar aos limites visíveis da Igreja, pois de facto o Espírito sopra aonde quer, mas sem contradições, como demonstrou António Marto: «O Concílio deixa também bem marcado o especto pneumatológico: é pelo Espírito que Cristo glorificado se torna presente e opera na comunidade eclesial e por meio dela, inserindo os homens no seu mistério pascal, tornando-os participantes da sua vida divina e do culto de glorificação ao Pai, em vista do futuro escatológico da humanidade e do mundo»³⁸⁷.

Os elementos pneumatológicos e suas influências ao interno do corpo textual acabaram por contribuir grandemente naquele *aggiornamento* pretendido pelo Concílio, ondeurgia uma renovada eclesiologia. No tocante à Constituição pastoral desponta-se uma temática sinteticamente apresentada pelo teólogo Norman Tanner, ao tratar sobre «a Igreja no mundo (*Ecclesia ad extra*)», pois recorda, ainda que sinteticamente, algumas intervenções dos Padres neste sentido:

Os Padres deram os seguintes contributos: a Igreja deve abranger os assuntos temporais com parte de sua missão para que sua missão espiritual e eterna não ficasse deficiente; a Igreja precisa melhor a sua função de fermento no mundo; demonstrar a solidariedade da Igreja para com as esperanças e outras realidades humanas; não se deve ter a pretensão de ser capaz de responder a todos os problemas do mundo; deve-se evidenciar o serviço amoroso da Igreja; a cooperação com a cidade terrena precisa existir, mas com maior acento na fidelidade ao Evangelho. Por fim o mistério da Encarnação não pode se sobrepor ao mistério pascal de Jesus Cristo para onde tudo converge e tantos outros valiosos contributos que participaram da tradução do mistério da Igreja numa forma dialogal, como pretendeu a *Gaudium et Spes*³⁸⁸.

Nesta nova imagem do mistério da Igreja, tem sobretudo como missão a apresentação do mistério do Homem Novo, por ser o único capaz de satisfazer os anseios de vida e vida em plenitude que todo o ser humano aspira³⁸⁹. Para tal as inseparáveis perspectivas - encarnacionista e escatológica – tão bem conjugadas no Concílio, compõem o mistério da Igreja vocacionada a ser simultaneamente do Verbo encarnado e do *Eschaton*, o seu sinal sacramental eficiente e eficaz. Esta

³⁸⁷ A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 124; Cf. J. M.^a SETIÉN, «La comunidad humana», in A. HERRENA ORIA (ed), *Comentarios a la constitución Gaudium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*, Madrid 1968, 265; Cf. Y. M.-J. CONGAR, *El Espíritu Santo*, 199.

³⁸⁸ N. TANNER, «La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)», 278-279.

³⁸⁹ Dentre os primeiras intervenções dos Cardeais em Aula conciliar, o teólogo B. Kloppenburg apresentou a intervenção do de Santiago do Chile, Cardeal Raul Silva Henriquez: «As diretrizes de Paulo VI na sua *Encíclica Ecclesiam suam* exigem que se comece um diálogo com o mundo sobre um tema como o do presente esquema, tema de um autêntico humanismo. A Igreja deve finalmente dar uma resposta satisfatória ao humanismo ateu, apresentando a fisionomia do homem novo, em cada pessoa se revelam em harmoniosa síntese as dimensões escatológicas e as dimensões terrestres da sua vocação»: In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, IV, 204.

sacramentalidade eclesial foi muito bem demonstrada pelo teólogo António Almeida, o qual enfatiza esta vocação da Igreja também como um ponto unificador dentre as duas principais e estruturantes Constituições do Vaticano II:

Na conceção da Igreja com «sacramento universal de salvação» encontra-se o nexo profundo entre a Constituição dogmática *Lumen Gentium* sobre a Igreja e a Constituição pastoral *Gaudium et Spes* sobre a Igreja no mundo de hoje. O Concílio entende a expressão «sacramento universal de salvação» não no sentido clássico de sacramento expresso na definição «sinal eficaz da graça», ou seja, o sacramento significa a graça e, enquanto a significa, a comunica. Embora não negue a legitimidade dessa conceção, prefere, todavia retomar a noção mais dinâmica, mais rica e compreensiva da Sagrada Escritura e dos Santos Padres, segundo a qual «sacramento» (*mysterion* em grego, *mysterium* e *sacramentum* em latim) designa a totalidade do desígnio divino de salvação que se realiza e se manifesta de forma velada no tempo e nos é acessível por meio da fé³⁹⁰.

A compreensão e esclarecimento desta temática da sacramentalidade da Igreja, após o Concílio, continuou interessando ao magistério oficial, como demonstrou o Beato João Paulo II ao chamar a atenção para uma diferenciação de expressões que encontra no enfoque pneumatológico o sentido mais profundo:

Quando empregamos a palavra «sacramento» em referência a Igreja, devemos ter presente que a sacramentalidade da Igreja, no texto conciliar, aparece distinta daquela que é própria dos sacramentos em sentido estrito. Lemos, efetivamente: «A Igreja é (...) como que um sacramento, ou sinal, e instrumento da íntima união com Deus». Mas o que conta e emerge do sentido analógico em que a palavra é empregada nos dois casos é a relação que a Igreja tem como o poder do Espírito Santo, que é o único que dá a vida: a Igreja é sinal e instrumento da presença e da ação do Espírito vivificante³⁹¹.

No entanto, convém salientar que esta relação da dimensão escatológica e pneumatológica mediada pelo mistério da Igreja, no Concílio foi apresentada de forma teologicamente profunda e renovada, mas sem contudo perder a sua índole pastoral e prática como é notório no texto conciliar:

³⁹⁰ A. ALMEIDA, *Lumen gentium*. A transição necessária, São Paulo 2005, 162-163. Dois textos da Constituição dogmática convém recordar ao se referir a este nexo. Preferiu-se citá-los a seguir, para se preservar neste último capítulo a primazia da Constituição pastoral no corpo do trabalho: «A luz dos povos é Cristo, este sagrado Concílio, reunido no Espírito Santo, deseja ardentemente iluminar com a Sua luz, que resplandece no rosto da Igreja, todos os homens, anunciando o Evangelho a toda a criatura (cf. Mc 16,15). Mas porque a Igreja, em Cristo, é como que o sacramento, ou sinal, e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o género humano, pretende ela na sequência dos anteriores Concílios, pôr de manifesto com maior insistência, aos fiéis e a todo o mundo a sua natureza e missão universal» (LG 1); «Na verdade, Cristo elevado sobre a terra, atraiu todos a Si (cf. Jo 12,32); ressuscitado de entre os mortos (cf. Rom 6,9), infundiu nos discípulos o Seu Espírito vivificador e por ele constituiu a Igreja, Seu corpo, como universal sacramento da salvação, sentado à direita do Pai, atua continuamente na terra, a fim de levar os homens à Igreja e os unir mais estritamente por meio dela, e alimentando-os com o Seu próprio corpo e sangue, os tornar participantes da Sua vida gloriosa» (LG 48): CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, *Constituição dogmática sobre a Igreja Lumen Gentium*, nn. 1.48, 59.102.

³⁹¹ JOAO PAULO II, Carta Enc. *Dominum et Vivicantem*, n. 63, São Paulo 1986, 111.

A Igreja reconhece, além disso, tudo o que há de bom no dinamismo social hodierno; sobretudo o movimento para a unidade, o processo dumã socialização e associação civil e económica. Promover a unidade é, efetivamente, algo que se harmoniza com a missão essencial da Igreja, pois ela é, «em Cristo, como que o sacramento ou sinal e o instrumento da íntima união com Deus e da unidade de todo o género humano». Ela própria manifesta assim ao mundo que a verdadeira união social eterna flui da união dos espíritos e dos corações, daquela fé e caridade em que indissolivelmente se funda, no Espírito Santo, a sua própria unidade. Porque a energia que a Igreja pode insuflar à sociedade atual consiste nessa fé e caridade efetivamente vividas e não em qualquer domínio externo, atuado com meios puramente humanos (GS 42)³⁹².

Com estas vestes de serviço eclesial onde resplandece o Rosto de Cristo, o Templo do Espírito e a Comunidade de Amor, identificáveis na *Gaudium et Spes* no número acima, continua a movida pelo Espírito, o qual a conserva fiel a Deus e a humanidade, quanto a sua essência e missão escatológica, como recordou o magistério do carismático Beato João Paulo II: «É grato para nós tomar consciência cada vez mais viva do fato de que, dentro da ação desenvolvida pela Igreja na história da salvação, incrita na história da humanidade, está presente e a agir o Espírito Santo, aquele que anima com o sopro da vida divina, a peregrinação terrena do homem e faz convergir toda a criação, toda a História, para o seu termo último, no oceano infinito de Deus»³⁹³.

Também pode ser conhecida a dimensão escatológica que permeia esta eclesiologia renovada, através da reflexão teológica de feito por António Marto na perspectiva da esperança cristã: «É missão do Espírito que faz com que a igreja, Povo de Deus e Corpo de Cristo, seja definitivamente constituída “sacramento universal de salvação”, que torna presente, eficaz e dinamicamente, e leva a termo, às dimensões universais do mundo e da história, a salvação definitivamente adquirida e consumada em Cristo»³⁹⁴.

O potencial de transformação da esperança cristã compreendida no amor, que consistirá na próxima temática a desenvolver neste trabalho, mas que já agora ajuda a compreender o n. 45 da *Gaudium et Spes*, aí a escatologia está tão explícita quanto a comunhão em que o mundo e a Igreja são chamados a expressarem pelo serviço mútuo: «Ao ajudar o mundo e recebendo dele ao mesmo tempo muitas coisas, o único fim da Igreja é o advento do reino de Deus e o estabelecimento da salvação de todo o género

³⁹² «Ecclesia insuper agnoscit quidquid boni in dynamismo sociali hodierno invenitur: praesertim evolutionem versus unitatem, processum sanae socializationis et consociationis civilis et oeconomicae. Promotio enim unitatis cum intima Ecclesiae missione cohaeret, cum ipsa sit "in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis". Ita ipsa mundo ostendit veram unionem socialeam externam ex unione mentium et cordium fluere, ex illa scilicet fide et caritate, quibus in Spiritu Sancto eius unitas indissolubiler condita est. Vis enim, quam Ecclesia hodiernae hominum societati iniicere valet, in illa fide et caritate, ad effectum vitae adductis, consistit, non autem in dominio aliquo externo mediis mere humanis exercendo»: AAS 42 (1966) 1061.

³⁹³ JOAO PAULO II, Carta Enc. *Dominum et Vivicantem*, n. 66, 112-113.

³⁹⁴ A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 124-125.

humano. E todo o bem que o Povo de Deus pode prestar à família dos homens durante o tempo da sua peregrinação deriva do facto que a Igreja é o “sacramento universal da salvação”, manifestando e atuando simultaneamente o mistério do amor de Deus pelos homens» (GS 45)³⁹⁵.

3.3. Homens novos no amor

Nesta altura do trabalho pretende-se demonstrar na Constituição pastoral o quanto a Pessoa de Jesus Cristo é apresentada como a medida do perfeito amor que salva e plenifica, ou seja, o protótipo para toda a humanidade em renovação³⁹⁶. O teólogo Luis Ladaria expressou este salto qualitativo da teologia conciliar, a qual nem sempre está na consciência dos fiéis na sua totalidade:

Principalmente aparece claro que o Vaticano II se coloca numa perspetiva distinta dos antigos documentos eclesiais. Se pressupõe certamente um certo conhecimento do que é o homem antes de abordar o estudo de Cristo como «homem novo», como reza o título deste número da constituição pastoral. Mas aqui se explicita diretamente a segunda parte do processo. Uma vez conhecido Cristo e sua vida concreta resulta claro que «mistério do homem somente se esclarece no mistério do Verbo encarnado. Pois Adão, o primeiro homem, era figura do que havia de vir». Parece insinuar-se por conseguinte que a perfeição do homem Jesus não se situa somente no plano escatológico, mas também no protológico: ele constitui o modelo em cujo seguimento e conformação os homens alcançam a plenitude, porque desde o princípio é o modelo cuja imagem o homem foi criado desde o primeiro instante. Se a primeira parte desta afirmação tem estado sempre presente na consciência da Igreja, não se pode dizer que tenha já ocorrido o mesmo com a segunda³⁹⁷.

De facto, Jesus Cristo manifesta-se no seu mistério como o modelo da vivência do amor que congrega e transforma, ou seja, este como essência e fundamento da ética cristã, o amor traz em si traços das dinâmicas encarnacionista e escatológica. O amor

³⁹⁵ «Ecclesia, dum ipsa mundum adiuvat et ab eo multa accipit, ad hoc unum tendit ut Regnum Dei adveniat et totius humani generis salus instauretur. Omne vero bonum, quod Populus Dei in suae peregrinationis terrestris tempore hominum familiae praebere potest, ex hoc profluit quod Ecclesia est "universale salutis sacramentum", mysterium amoris Dei erga hominem manifestans simul et operans»: AAS 45 (1966), 1065-1066.

³⁹⁶ Nas palavras de São Gregório de Nissa (330-395) fica também esclarecido que a iniciativa transformadora é divina, mas a resposta em direção a meta escatológica será sempre humana, como o Verbo encarnado e *Eschaton* do Pai: «Este é o dia que o Senhor fez para nós (Sl 117,24), dia muito diferente daqueles que foram estabelecidos desde o início da criação do mundo e que são medidos pelo decurso do tempo. Este dia é o início de uma nova criação. Nele Deus faz um novo céu e uma nova terra, como diz o Profeta. Que céu é este? Seu firmamento é a fé em Cristo. E que terra é esta? O coração bom, de que fala o Senhor, é a terra que absorve a água das chuvas e produz frutos em abundância. O sol desta nova criação é uma vida pura; as estrelas são as virtudes; a atmosfera é um comportamento digno; o mar é a profundidade da riqueza, da sabedoria e da ciência (Rm 11,33). As ervas e as sementes são a boa doutrina e a Escritura divina, onde o rebanho, isto é, o povo de Deus encontra sua pastagem e alimento; as árvores frutíferas são a prática dos mandamentos»: GREGÓRIO DE NISSA, «O primogênito da nova criação», in *LITURGIA DAS HORAS*, II, Rio de Janeiro 2000, 743.

³⁹⁷ L. F. LADARIA, *Jesucristo, salvación de todos*, Madrid 2007, 27.

orienta a ação de cada cristão e de todos, enquanto comunidade ou membro da humanidade, para a meta-história, sem contudo esquivá-los dos desafios do intra-histórico, por isso tudo se pode-se já afirmar que «só o amor é digno de fé», visto ser ele a medida de Deus para o homem limitado, como refletiu o teólogo helvético: «Não somos nós que, como indivíduos, representamos diante do mundo a medida perfeita do amor absoluto em figura humana; não nos apossamos do seu espírito, só nele podemos ter parte, na medida em que somos membros deficientes de um todo que nos domina: o que em nós é impuro e falível é ali, no cerne mais íntimo, puro e infalível»³⁹⁸.

Portanto, o amor salvífico e dialogal de Deus diz não somente da vocação de cada ser humano, mas principalmente do mistério transformador do amor de Cristo em relação ao homem, à Igreja, à história e a todo o universo criado: «O Verbo de Deus, pelo qual todas as coisas foram feitas, fazendo-se homem e vivendo na terra dos homens, entrou como homem perfeito na história do mundo, assumindo-a e recapitulando-a. Ele revela-nos que “Deus é amor” (1Jo. 4, 8) e ensina-nos ao mesmo tempo que a lei fundamental da perfeição humana e, portanto, da transformação do mundo, é o novo mandamento do amor» (GS 38)³⁹⁹.

O Concílio, pela *Gaudium et Spes*, faz memória da força transformadora deste amor de Deus em Jesus Cristo, o qual foi explicitamente reclamado em Sala conciliar⁴⁰⁰, até constar as devidas referências, embora não exaustivas, das palavras, atos, e múltiplos sinais do Reino do Cristo, até ao extremo do amar: «Suportando a morte por todos nós pecadores, ensina-nos com o seu exemplo que também devemos levar a cruz que a carne e o mundo fazem pesar sobre os ombros daqueles que buscam a paz e a justiça (GS 38)»⁴⁰¹.

Desta vivência de amor, quis o Senhor também fazer depender o destino final de cada pessoa, principalmente dos cristãos, os quais são convocados e confrontados pela Boa Nova a uma vida de fé, esperança e amor que implica o próximo e as promessas escatológicas. A conclusão da Profissão, segundo o credo de Nicéia-Constantinopla

³⁹⁸ H. U. VON BALHASAR, *Só o amor é digno de fé*, 101-102.

³⁹⁹ «Verbum enim Dei, per quod omnia facta sunt, Ipsum caro factum et in hominum terra habitans, perfectus homo in historiam mundi intravit, eam in Se assumens et recapitulans. Ipse nobis revelat, "quoniam Deus caritas est" (1 Io 4,8), simulque nos docet legem fundamentalem perfectionis humanae, ac proinde transformationis mundi, novum dilectionis esse mandatum»: AAS 38 (1966) 1055-1056.

⁴⁰⁰ Cf. N. TANNER, «La Iglesia en el mundo (*Ecclesia ad extra*)», 300.

⁴⁰¹ «Pro nobis omnibus peccatoribus mortem sustinens, suo exemplo nos docet crucem etiam baiulandam esse, quam caro et mundus pacem et iustitiam sectantium humeris imponunt»: AAS 38 (1966) 1056.

bem sintetiza esta esperança no futuro a chamar à responsabilidade humana no tempo presente: «E espero a ressurreição dos mortos e a vida do mundo que há de vir. Amem»⁴⁰².

Na Constituição pastoral, o desvincular entre a fé e a vivência no verdadeiro amor não condiz com as razões da esperança escatológica, as quais estão muito bem expressas como um último número, mas que na ordem da realização precisa ser tomado como primeiro:

Lembrados da palavra do Senhor: «nisto reconhecerão todos que sois meus discípulos, se vos amardes uns aos outros» (Jo 13,35), os cristãos nada podem desejar mais ardentemente do que servir sempre com maior generosidade e eficácia os homens do mundo de hoje. E assim, fiéis ao Evangelho e graças à sua força, unidos a quantos amam e promovem a justiça, têm a realizar aqui na terra uma obra imensa, da qual prestarão contas Aquele que a todos julgará no último dia. Nem todos os que dizem «Senhor, Senhor» entrarão no reino dos céus, mas aqueles que cumprem a vontade do Pai e põem seriamente mãos a obra» (GS 93)⁴⁰³.

Esta vida teologal apontada pela *Gaudium et Spes*, à luz do mistério da Igreja chama a atenção do homem para as realidades últimas, assim deu a entender Karol Wojtyła ao analisar este número conclusivo, qual considera particularmente significativo: «O Vaticano II chama a todos os cristãos ao juízo de Deus e, exortando-lhes a assumir “uma tarefa imensa nesta terra” (...). No conjunto dos ensinamentos do Vaticano II podemos encontrar tudo quanto definimos como “escatologia do homem” (...). O Concílio esclarece “a escatologia da Igreja” mais amplamente que “a do homem”, mas dado que entre a comunidade e a pessoa mediam íntimos laços, a escatologia da Igreja nos permite penetrar mais adentro na escatologia do homem»⁴⁰⁴.

⁴⁰² CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, Coimbra 2000, 61; «O conceito de próximo fica universalizado, sem deixar todavia de ser concreto. Apesar da sua extensão a todos os seres humanos, não se reduz à expressão de um amor genérico e abstrato, em si mesmo pouco comprometedor, mas requer o meu empenho prático aqui e agora. Continua a ser tarefa da Igreja interpretar, sempre de novo, esta ligação entre distante e próximo na vida prática dos seus membros. É preciso, enfim, recordar, de modo particular, a grande parábola do Juízo final (cf. Mt 25, 31-46), onde o amor se torna o critério para a decisão definitiva sobre o valor ou a inutilidade duma vida humana Jesus identifica-se com os necessitados: famintos, sedentos, forasteiros, nus, enfermos, encarcerados. “Sempre que fizestes isto a um destes meus irmãos mais pequeninos, a Mim mesmo o fizestes” (Mt 25,40). Amor a Deus e amor ao próximo fundem-se num todo: no mais pequenino, encontramos o próprio Jesus e, em Jesus, encontramos Deus»: BENTO XVI, Carta Enc. *Deus caritas est*, n. 15, Prior Velho 2006, 30.

⁴⁰³ «Christiani, memores verbi Domini "in hoc cognoscent omnes quia discipuli mei estis, si dilectionem habueritis ad invicem" (Io 13,35), nihil ardentius optare possunt quam ut hominibus mundi huius temporis semper generosius et efficacius inserviant. Itaque, Evangelio fideliter adhaerentes eiusque viribus fruentes, cum omnibus qui iustitiam diligunt et colunt coniuncti, ingens opus in his terris adimplendum susceperunt, de quo Ei, qui omnes iudicabit ultimo die, rationem reddere debent. Non omnes qui dicunt: "Domine, Domine", intrabunt in regnum caelorum, sed ii qui faciunt voluntatem Patris validamque manum operi apponunt»: AAS 93 (1966) 1114.

⁴⁰⁴ K. WOJTYŁA, *La renovación en sus fuentes*, 146.

Neste peregrinar escatológico que se inicia no tempo para a eternidade, tanto quanto no misterioso interior de cada pessoa humana como habitação da Santíssima Trindade, o homem encontra dentro e fora de si misérias de toda ordem. A *Gaudium et Spes*, que procurou firmar o ser humano pelo positivo, não deixou de expressar à luz da Palavra de Deus, aquilo que no homem, ajuda a compor o mistério do mal presente no mundo, paradoxalmente, a partir do interior do mesmo homem, morada de Deus:

A Sagrada Escritura, confirmada pela experiência dos séculos, ensina à família humana que o progresso humano, tão grande bem para o homem, traz consigo também uma grande tentação: perturbada a ordem de valores e misturado o bem com o mal, os homens e os grupos consideram apenas o que é seu, esquecendo o dos outros. Deixa assim o mundo de ser um lugar de verdadeira fraternidade, enquanto que o acrescido dos homens ameaça já destruir o próprio género humano. Um duro combate contra os poderes das trevas atravessa, com efeito, toda a história humana; começou no princípio do mundo e, segundo a palavra do Senhor, durará até ao último dia. Inserido nesta luta, o homem deve combater constantemente, se quer ser fiel ao bem; e só com grandes esforços e a ajuda da graça de Deus conseguirá realizar a sua própria unidade (GS 37)⁴⁰⁵.

Um bom combate, pois com Cristo, em Cristo e por Cristo todas as experiências humanas, eclesiais e cósmicas, criam um novo sentido, inclusive escatológico, pois já transfiguradas pelo Reinado do amor, ainda que não plenamente no tempo⁴⁰⁶. O teólogo Walter Kasper deu a entender a amplitude deste horizonte abarcável pelo mistério do amor capaz de se comunicar até mesmo através da morte, quando submetida ao Crucificado e Ressuscitado: «A morte de Jesus na cruz não é somente a última consequência de sua valente atuação, mas resumo e sumo de sua mensagem. A morte de Jesus na cruz é a suprema concretização do único que lhe interessou: a vinda do reino escatológico de Deus. Esta morte é a figura da realização do reino de Deus nas condições deste *eon*, a realização do reino de Deus por meio da impotência humana, da riqueza mediante a pobreza, do amor no meio do abandono da plenitude no vazio, da vida através da morte»⁴⁰⁷.

⁴⁰⁵ «Sacra vero Scriptura, cui saeculorum consentit experientia, humanam familiam edocet progressum humanum, qui magnum hominis bonum est, magnam tamen tentationem secumferre: ordine enim valorum turbato et malo cum bono permixto, singuli homines ac coetus solummodo quae propria sunt considerant, non vero aliorum. Quo fit ut mundus non iam spatium verae fraternitatis existat, dum aucta humanitatis potentia iam ipsum genus humanum destruere minatur. Universam enim hominum historiam ardua colluctatio contra potestates tenebrarum pervadit, quae inde ab origine mundi incepta, usque ad ultimum diem, dicente Domino, perseverabit. In hanc pugnam insertus, homo ut bono adhaereat iugiter certare debet, nec sine magnis laboribus, Dei gratia adiuvante, in seipso unitatem obtinere valet»: AAS 37 (1966) 1054.

⁴⁰⁶ Cf. J. M.^a GUIX FERRERES, «La actividad humana en el mundo», in A. HERRENA ORIA (ed), *Comentarios a la constitución Gaudium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*, Madrid 1968, 314.

⁴⁰⁷ W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca 2006, 201.

Todas as realidades que atingiram, ou continuam a lesar a criação divina, têm a capacidade de deixar os homens, inclusive os filhos da Igreja, perplexos, escandalizados ou comprometidos ainda mais com o tempo presente, sendo esta última atitude a orientação do Concílio, o qual acredita na força do amor revelado em Jesus: «Constituído Senhor pela sua ressurreição, Cristo, a quem foi dado todo o poder no céu e na terra, atua já pela força do Espírito Santo nos corações dos homens; não suscita neles apenas o desejo da vida futura, mas, por isso mesmo, anima, purifica e fortalece também aquelas generosas aspirações que levam a humanidade a tentar tornar a vida mais humana e a submeter para esse fim toda a terra» (GS 38)⁴⁰⁸.

Para este desenvolvimento integral do ser humano, que interessa à Igreja e atinge a história e o universo para ser frutuoso o terreno precisará ser composto pelos elementos indispensáveis da liberdade, complementaridade, cooperação mútua e interdependência, isto dos homens para com Deus e entre si⁴⁰⁹. O que se pretende na continuidade deste trabalho diz respeito à ressonância escatológica do justo contributo humano independente das circunstâncias particulares.

4. Ordem e progresso escatológicos: «céus novos e uma terra nova».

O Espírito de amor, sem anular a riqueza e a diversidade vocacional, suscita e sustenta toda a atividade humana com valor escatológico, estabelecendo unidade aos dons da natureza e da graça: «Sem dúvida, os dons do Espírito são diversos: enquanto chama alguns a darem claro testemunho do desejo da pátria celeste e a conservarem-no vivo no seio da família humana, chama outros a dedicarem-se ao serviço terreno dos homens, preparando com esta sua atividade como que a matéria do reino dos céus» (GS 38)⁴¹⁰. Assim reconhece a ação do Agente principal da história e do Concílio, sem o qual não poderá ser real o cumprimento da esperança cristã, do mais pessoal ao universal, mas também procurou ressaltar a função principalmente do laicado no

⁴⁰⁸ «Sua resurrectione Dominus constitutus, Christus, cui omnis potestas in caelo et in terra data est, per virtutem Spiritus Sui in cordibus hominum iam operatur, non solum venturi saeculi desiderium suscitans, sed eo ipso illa etiam generosa vota animans, purificans et roborans, quibus familia humana suam ipsius vitam humaniorem reddere et totam terram huic fini subiicere satagit»: AAS 38 (1966) 1056.

⁴⁰⁹ Cf. J. M. GUIX FERRERES, «La actividad humana en el mundo», 315.

⁴¹⁰ «Diversa autem sunt Spiritus dona: dum alios vocat ut caelestis habitationis desiderio manifestum testimonium reddant illudque in humana familia vividum conservent, alios vocat ut terreno hominum servitio se dedident, hoc suo ministerio materiam regni caelestis parantes»: AAS 38 (1966) 1056.

mundo, que está no mundo com o Espírito Santo com uma sublime missão de valor espiritual e escatológica⁴¹¹.

Também na continuidade do mesmo número da *Gaudium et Spes*, o Concílio apresentou elementos para uma equilibrada teologia orientada para uma transcendência, na qual o mistério eucarístico participa do processo de ordenamento do progresso à plenitude escatológica: «Liberta, porém, a todos, para que, deixando o amor próprio e empregando em favor da vida humana todas as energias terrenas, se lancem para o futuro, em que a humanidade se tornará oblação agradável a Deus. O penhor desta esperança e o viático para este caminho deixou-os o Senhor aos seus naquele sacramento da fé, em que os elementos naturais, cultivados pelo homem, se convertem no Corpo e Sangue gloriosos, na ceia da comunhão fraterna e na prelibação do banquete celeste» (GS 38)⁴¹².

A esperança escatológica como *leitmotiv* na Constituição pastoral subtende-se em diversos números, a atitude daquela disposição da Igreja em estabelecer comunhão com o mundo contemporâneo segundo uma compreensão de ordem e progresso conciliadoras. Esta renovada disposição emana das consequências de sua comunhão intrínseca com o Criador, Salvador e Senhor, e não somente ao nível ontológico, mas por consequência de um ser em esperança decorre um agir de valor escatológico:

A Igreja, que tem a sua origem no amor do eterno Pai, foi fundada, no tempo, por Cristo Redentor, e reúne-se no Espírito Santo, tem um fim salvador e escatológico, o qual só se poderá atingir plenamente no outro mundo. Mas ela existe já atualmente na terra, composta de homens que são membros da cidade terrena e chamados a formar já na história humana a família dos filhos de Deus, a qual deve crescer continuamente até à vinda do Senhor. Unida em vista dos bens celestes e com eles enriquecidos, esta família foi por Cristo «constituída e organizada como sociedade neste mundo», dispondo de «convenientes meios de unidade visível e social». Deste modo, a Igreja, simultaneamente «agrupamento visível e comunidade espiritual», caminha juntamente com toda a humanidade, participa da mesma sorte terrena do mundo e é como que o fermento e a alma da

⁴¹¹ Cf. J. M. GUIX FERRERES, «La actividad humana en el mundo», 319.

⁴¹² «Omnes tamen liberat ut, proprio amore abnegato omnibusque terrenis viribus in vitam humanam assumptis, ad futura se extendant, quando humanitas ipsa fiet oblatio accepta Deo. Cuius spei arrham et itineris viaticum Dominus suis reliquit in illo sacramento fidei, in quo naturae elementa, ab hominibus exulta, in Corpus et Sanguinem gloriosum convertuntur, coena communionis fraternae et caelestis convivii praelibatione»: AAS 38 (1966) 1056; Na esteira conciliar onde foi reafirmado uma espiritualidade eucarística que comporta a tensão escatológica o Beato João Paulo II escreveu: «Consequência significativa da tensão escatológica presente na Eucaristia é o estímulo que dá à nossa caminhada na história, lançando uma semente de ativa esperança na dedicação diária de cada um aos seus próprios deveres. De fato se a visão cristã leva a olhar para o “novo céu” e a “nova terra” (Ap 21,1), isso não enfraquece, antes estimula o nosso sentido de responsabilidade pela terra presente. Desejo reafirmá-lo com vigor ao início do Novo Milênio, para que os cristãos se sintam ainda mais decididos a não descuidar os seus deveres de cidadãos terrenos. Têm o dever de contribuir com a luz do Evangelho para a edificação de um mundo à medida do homem e plenamente conforme ao desígnio de Deus»: JOÃO PAULO II, Carta Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, n. 20, São Paulo 2003, 26-27.

sociedade humana, a qual deve ser renovada em Cristo e transformada em família de Deus (GS 40)⁴¹³.

No entanto, as críticas apresentadas pelos Padres ao longo do percurso elaborativo da *Gaudium et Spes*, não foram escassas como ficou demonstrado em capítulos anteriores, mas a procura da compreensão de uma cooperação existente entre a Igreja e o mundo fez brotar reações positivas ao esquema. Este ponto importante do contributo conciliar correspondeu ao necessário *aggiornamento* da visão da Igreja em relação à história e ao mundo; neste sentido, o cronista Boaventura Kloppenburg compilou a interessante intervenção do Bispo italiano, Giuseppe Marafini: «A exposição introdutória e a primeira parte do esquema são dignas de louvor porque demonstram a sincera cooperação que a Igreja oferece ao mundo para construir uma sociedade mais perfeita e porque indicam diretrizes para que o progresso não se realize fora da Igreja, ou contra ela, mas com a mesma Igreja»⁴¹⁴.

Este esforço de um diálogo conciliador da parte da Igreja, deveu-se também àquelas críticas quanto a um tipo de visão escatológica que o Vaticano II procurou não somente superar, demonstrar com clareza a sua pro-ativa posição frente a ordem e o progresso humanos. Assim na *Gaudium et Spes* surgiram respostas credíveis a estes pertinentes questionamentos, os quais mais tarde foram destacados pelo teólogo Ruiz de la Peña: «Daí as reprovações lançadas contra a escatologia acusada de individualismo privatista, de espiritualismo e desencarnação evasiva, aos que foi tão sensível o Vaticano II (GS 20, 21, 34, 39, 43, 57). Inclinando a balança para o futuro meta-histórico, desvaloriza o processo histórico, a tarefa de construir este mundo, e conseqüentemente, está em processo de esquecimento novamente tudo o que se refere à condição corpórea e social do homem»⁴¹⁵.

Dentre os números apresentados há pouco, numa dinâmica de complementaridade pode-se começar pelo texto em que a esperança cristã é apresentada pela *Gaudium et Spes* como amiga do justo progresso humano: «Ensina (...) a Igreja que a importância

⁴¹³ «Procedens ex amore Patris aeterni, in tempore fundata a Christo Redemptore, coadunata in Spiritu Sancto, Ecclesia finem salutarem et eschatologicum habet, qui non nisi in futuro saeculo plene attingi potest. Ipsa autem iam hic in terris adest, ex hominibus collecta, terrestres nempe civitatis membris quae ad hoc vocantur ut iam in generis humani historia familiam filiorum Dei, usque ad adventum Domini semper augendam, efforment. Unita quidem propter bona caelestia iisque ditata, haec familia a Christo "in hoc mundo ut societas constituta et ordinata" est, atque "aptis mediis unionis visibilis et socialis" instructa. Ita Ecclesia, insimul "coetus adspectabilis et communitas spiritualis", una cum tota humanitate incedit eademque cum mundo sortem terrenam experitur, ac tamquam fermentum et veluti anima societatis humanae in Christo renovandae et in familiam Dei transformandae existit»: AAS 40 (1966) 1058.

⁴¹⁴ In B. KLOPPENBURG, Concílio Vaticano II, V, 87.

⁴¹⁵ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 26.

das tarefas terrenas não é diminuída pela esperança escatológica, mas que esta antes reforça com novos motivos a sua execução» (GS 21)⁴¹⁶. Este necessário equilíbrio apresenta-se à Igreja permanentemente e ao ser humano como um autêntico desafio vocacional no plano do agir, como o teólogo Sigmond identificou: «Já nas fases precedentes da redação do texto se insistia em sublinhar a vocação integral do homem que forma parte de sua existência cristã. Evidentemente é necessário distinguir a ordem sobrenatural, dom de Deus, e a ordem natural dos valores humanos, mas o cristão em sua existência concreta deve realizar sempre a harmonia destes distintos planos, síntese das tensões opostas»⁴¹⁷.

O lugar próprio destas tentativas de comunhão será sempre a história humana, que o Concílio procurou considerar com especial apreço, sem excluir do horizonte escatológico. Uma das respostas mais alargadas e pastoralmente convincente encontra-se na Constituição pastoral ao abordar a problemática em torno do sentido da vida, de modo a relacioná-la com o agir escatológico na história⁴¹⁸. A *Gaudium et Spes* com sabedoria e verdade também respondeu a certas acusações dos utopismos anti-cristãos, ao expressar o seu reconhecimento e esperança quanto à conciliação de opostos (natural e sobrenatural), onde a ação de Deus e dos homens se conjugam na história:

Uma coisa é certa para os crentes: a atividade humana individual e coletiva, aquele imenso esforço com que os homens, no decurso dos séculos, tentaram melhorar as condições de vida, corresponde à vontade de Deus. Pois o homem, criado à imagem de Deus, recebeu o mandamento de dominar a terra com tudo o que ela contém e governar o mundo na justiça e na santidade e, reconhecendo Deus como Criador universal, orientar-se a si e ao universo para Ele; de maneira que, estando todas as coisas sujeitas ao homem, seja glorificado em toda a terra o nome de Deus. Isto aplica-se também às atividades de todos os dias (GS 34)⁴¹⁹.

⁴¹⁶ «Docet praeterea per spem eschatologicam momentum munerum terrestrium non minui, sed potius eorum adimptionem novis motivis fulciri»: AAS 21 (1966) 1041.

⁴¹⁷ R. SIGMOND, «El ateísmo», in A. HERRENA ORIA (ed), *Comentarios a la constitución Gaudium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*, Madrid 1968, 212. «O homem é chamado a uma plenitude de vida que se estende muito para além das dimensões da sua existência terrena, porque consiste na participação da própria vida de Deus. A sublimidade desta vocação sobrenatural revela a grandeza e o valor precisos da vida humana, inclusive já na sua fase temporal. Com efeito, a vida temporal é condição básica, momento inicial e parte integrante do processo global e unitário da existência humana: processo que, para além de toda a expectativa e merecimento, fica iluminado pela promessa e renovado pelo dom da vida divina, que alcançará a sua plena realização na eternidade (cf. 1 Jo 3, 1-2). Ao mesmo tempo, porém, o próprio chamamento sobrenatural sublinha a relatividade da vida terrena do homem e da mulher. Na verdade, esta vida não é realidade “última”, mas “penúltima”; trata-se, em todo o caso de uma realidade sagrada que nos é confiada para guardarmos com sentido de responsabilidade e levarmos á perfeição no amor pelo dom de nós mesmos a Deus e aos irmãos»: JOAO PAULO II, Carta Enc. *Evangelium Vitae*, n.2, in DOCUMENTOS DA IGREJA, Encíclicas de João Paulo II, São Paulo 1997, 886.

⁴¹⁸ Cf. J. M. GUIX FERRERES, «La actividad humana en el mundo», 283.

⁴¹⁹ «Hoc credentibus ratum est, navitatem humanam individuaem et collectivam, seu ingens illud conamen, quo homines decursu saeculorum suae vitae condiciones in melius mutare satagunt, in seipso

Na sequência deste n. 34, o Concílio termina por reconhecer o valor da actividade humana que ao aumentar precisa ser acompanhada com um responsabilidade pessoal e comunitária correspondente a sua integral e transformadora vocação humana e social:

Assim, os homens e as mulheres que, ao ganhar o sustento para si e suas famílias, de tal modo exercem a própria actividade que prestam conveniente serviço à sociedade, com razão podem considerar que prolongam com o seu trabalho a obra do Criador, ajudam os seus irmãos e dão uma contribuição pessoal para a realização dos desígnios de Deus na história. Longe de pensar que as obras do engenho e poder humano se opõem ao poder de Deus, ou de considerar a criatura racional como rival do Criador, os cristãos devem, pelo contrário, estar convencidos de que as vitórias do género humano manifestam a grandeza de Deus e são fruto do seu desígnio inefável (GS 34)⁴²⁰.

Mas as coisas trabalhadas pelo homem precisam contribuir para o desenvolvimento de suas faculdades e promoção da realização pessoal, de maneira que o ser esteja acima do ter (cf. 35). Assim a Igreja através da *Gaudium et Spes*, demonstra-se com os pés assentes ao chão e disposta a uma caminhada realista de comunhão com os homens⁴²¹. Na *Gaudium et Spes* a Igreja também deixa o testemunho da centralidade no Cristo pascal e do horizonte escatológico a abranger o melhor e de pior, sem nunca concordar com o mal:

E se alguém quer saber de que maneira se pode superar esta situação miserável, os cristãos professam que todas as actividades humanas, constantemente ameaçadas pela soberba e amor próprio desordenado, devem ser purificadas e levadas à perfeição pela cruz e ressurreição de Cristo. Porque, remido por Cristo e tornado nova criatura no Espírito Santo, o homem pode e deve amar até as coisas criadas por Deus. Pois recebeu-as de Deus e considera-as e respeita-as como vindas da mão do Senhor. Dando por elas graças ao benfeitor e usando e aproveitando as criaturas em pobreza e liberdade de espírito, é introduzido no verdadeiro senhorio do mundo, como quem nada tem e tudo possui. «Todas as coisas são vossas; mas vós sois de Cristo e Cristo é de Deus» (1 Cor. 3, 22-23) (GS 37)⁴²².

consideratum, Dei proposito respondere. Homo enim, ad imaginem Dei creatus, mandatum accepit ut, terram cum omnibus quae in ea continentur sibi subiciens, mundum in iustitia et sanctitate regeret utque, Deum omnium Creatorem agnoscens, seipsum ac rerum universitatem ad Ipsum referret, ita ut rebus omnibus homini subiectis, admirabile sit nomen Dei in universa terra. Quod etiam opera penitus quotidiana respicit»: AAS 34 (1966) 1052.

⁴²⁰ «Viri namque et mulieres qui, dum vitae sustentationem sibi et familiae comparant, navitates suas ita exercent ut societati opportune ministrent, iure existimare possunt se suo labore opus Creatoris evolvere, commodis fratrum suorum consulere, et ad consilium divinum in historia adimplendum personali industria confere. Christiani itaque, nedum arbitrentur opera, quae homines suo ingenio et virtute pepererunt, Dei potentiae opponi, creaturamque rationalem quasi aemulam Creatoris existere, potius persuasum habent humani generis victorias signum esse magnitudinis Dei et fructus ineffabilis»: AAS 34 (1966) 1052-1053.

⁴²¹ «A fé no progresso não é errada em todos os seus aspetos, errado é o mito de um mundo futuro liberto, onde tudo será diferente e bom. A regulamentação social que estabelecermos, será sempre relativa, será sempre relativamente certa e justa. Mas precisamente por isso temos de nos esforçar por atingir o mais alto grau de uma possível aproximação ao verdadeiramente justo»: J. RATZINGER, *Fé – Verdade – Tolerância*, 228.

⁴²² «Si quis ergo quaerit, qua ratione miseria illa superari possit, christiani profitentur, omnes hominis navitates, quae per superbiam et inordinatum sui ipsius amorem cotidie in discrimine versantur, Christi cruce et resurrectione purificandas et ad perfectionem deducendas esse. A Christo enim redemptus et in Spiritu Sancto nova creatura effectus, homo ipsas res a Deo creatas amare potest et debet. A Deo

Os concidadãos do céu e do mundo têm em Jesus Cristo, que trabalhou durante anos na carpintaria de Nazaré e elevou no oculto e nas atividades de sua vida pública⁴²³. Como prova disto, na *Gaudium et Spes*, a Igreja lança luz sobre a verdade laboral na vida de seu Senhor e Cabeça e chama a atenção para a responsabilidade que isto comporta no tempo, também em relação a salvação eterna: «O cristão que descuida os seus deveres temporais, falta aos seus deveres para com o próximo e até para com o próprio Deus, e põe em risco a sua salvação eterna. A exemplo de Cristo que exerceu um mister de operário, alegrem-se antes os cristãos por poderem exercer todas as atividades terrenas, unindo numa síntese vital todos os seus esforços humanos, domésticos, profissionais, científicos ou técnicos com os valores religiosos, sob cuja elevada ordenação, tudo se coordena para glória de Deus» (GS 43)⁴²⁴.

Assim também percebe-se o esforço do Concílio, muito bem expresso na Constituição pastoral, onde na fidelidade à Palavra de Deus, a Igreja se apresenta e «explora» sabiamente os pontos em comum, como pontes de comunhão com o mundo contemporâneo: «Tudo quanto existe sobre a terra deve ser ordenado em função do homem, como seu centro e seu termo: neste ponto existe um acordo quase geral entre crentes e não-crentes» (GS 12)⁴²⁵.

Por isso, o Concílio iluminado pelo Espírito Santo insistiu neste verdadeiro humanismo, onde o ser humano em sua realidade existencial e circundante, tornou via da Igreja, a fim de demonstra-lhe Cristo como o seu Caminho⁴²⁶. Com base na Constituição pastoral quis o Beato João Paulo II, outrora também um dos Padres conciliares, reafirmar o fundamento e a riqueza da articulação dentre Cristo, o homem e a Igreja, onde a dimensão escatológica serve como eixo:

Existe uma única via: é aquela experimentada de há séculos, e é ao mesmo tempo, a via do futuro.

enim illas accipit et quasi de manu Dei fluentes respicit et reveretur. Pro illis Benefactori gratias agens et in paupertate et libertate spiritus creaturis utens ac fruens, in veram mundi possessionem introducitur, tamquam nihil habens et omnia possidens. "Omnia enim vestra sunt: vos autem Christi, Christus autem Dei" (I Cor 3,22-23): AAS 37 (1966) 1055.

⁴²³ Cf. R. NUBIOLA, *Trabajo y Redención*, Barcelona 1996, 79-80.

⁴²⁴ «Christianus, officia sua temporalia negligens, officia sua erga proximum, immo et ipsum Deum negligit suamque aeternam salutem in discrimen adducit. Gaudeant potius christiani, exemplum Christi secuti, qui fabrilem artem exercuit, se omnes suas navitates terrestres exercere posse, conatus humanos, domesticos, profesionales, scientificos vel technicos in unam synthesim vitalem cum bonis religiosis colligendo, sub quorum altissima ordinatione omnia in Dei gloriam coordinantur (GS 43)». AAS 43 (1966) 1062.

⁴²⁵ «Secundum credentium et non credentium fere concordem sententiam, omnia quae in terra sunt ad hominem, tamquam ad centrum suum et culmen, ordinanda sunt (GS 12)». AAS 12 (1966) 1034.

⁴²⁶ Cf. L. LADARIA, «El hombre a la luz de Cristo en el concilio Vaticano II», in R. LATOURELLE (ed), *Vaticano II. Balance y perspectivas*, Salamanca 1990, 705-706.

Cristo Senhor indicou este caminho sobretudo, quando – como ensina o Concílio – «pela sua Encarnação, ele, o filho de Deus, se uniu de certo modo a cada homem» (GS 22) (...). Este homem assim precisamente, em toda a verdade da sua vida, com a sua consciência, com a sua contínua inclinação para o pecado e, ao mesmo tempo, com sua contínua aspiração pela verdade, pelo bem, pelo belo, pela justiça e pelo amor, precisamente um tal homem tinha diante dos olhos o Concílio Vaticano II (...). É este homem assim que é a via da Igreja; via que se encontra, de certo modo, na base de todas aquelas vias pelas quais a Igreja deve caminhar: porque o homem todos e cada um dos homens, sem exceção alguma –foi remido por Cristo; e porque com o homem – cada homem, sem exceção alguma – Cristo de algum modo se uniu, mesmo quando tal homem disse não se acha consciente: «Cristo, morto e ressuscitado por todos os homens, a estes – a todos e a cada um dos homens – oferece sempre...a luz e a força para poderem corresponder à sua altíssima vocação» (GS 10). Sendo, portanto, o homem a via da Igreja, via da sua vida e experiência cotidianas, da sua missão e atividade, a Igreja do nosso tempo tem de estar, de maneira sempre renovada, bem ciente da «situação» de tal homem⁴²⁷.

Somente por esta fundamentação cristológica e antropológica será possível a esperança profética da realização de um mundo novo, ou seja, em consonância do ser e agir de homens novos, como deu a entender António Marto:

Na sua humanidade de Filho de Deus ressuscitado, ele leva o homem à realização plena em todas as dimensões da sua existência: é o tipo do homem novo, o Adão escatológico, centro unificador da humanidade e Recapitulador do cosmos e da história. Na humanidade ressuscitada de Cristo, Deus revela o destino do homem em comunhão com Ele, abre à humanidade um futuro novo. Ele inaugura o «mundo novo» que torna Proleticamente presente já agora no dom do Espírito, como dom primacial da nova criação à sua Igreja. Cristo é o *Eschaton* da salvação do homem, da humanidade, da história⁴²⁸.

A pessoa humana, como cidadã da cidade terrena, ou já consciente enquanto cristã, do «para onde» escatológico que tudo precisa estar ordenado segundo os desígnios do Criador e Redentor, tem dentre os deveres principais a participação nas relações sociais, as quais precisam ser assumidas e respeitadas: «Com efeito, quanto mais o mundo se unifica, tanto mais as obrigações dos homens transcendem os grupos particulares e se estendem progressivamente a todo o mundo. O que só se poderá fazer se os indivíduos e grupos cultivarem em si mesmos e difundirem na sociedade as virtudes morais e sociais, de maneira a tornarem-se realmente, com o necessário auxílio da graça divina, homens novos e construtores duma humanidade nova» (GS 30)⁴²⁹. Este mundo renovado precisa para tal contar com a colaboração da Igreja. No Vaticano II, a Igreja fez questão de externar a sua compreensão comunitária em relação aos dois

⁴²⁷ JOAO PAULO II, Carta Enc. *Redemptor Hominis*, nn. 13-14, in DOCUMENTOS DA IGREJA, Encíclicas de João Paulo II, São Paulo 1997, 39.42.

⁴²⁸ A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 246; Cf. G. LOHFINK - R. SCHNACKENBURG - A. VÖGTLE - W. PANNENBERG, *Pascua y el Hombre Nuevo*, Santander, 1983, 182-183.

⁴²⁹ «Quo magis enim mundus unitur, eo apertius hominum munera particulares coetus superant et ad universum mundum paulatim extenduntur. Quod fieri nequit nisi et singuli homines et ipsorum coetus virtutes morales et sociales in seipsis colant et in societate diffundant, ita ut vere novi homines et artifices novae humanitatis existant cum necessario auxilio divinae gratiae»: AAS 30 (1966) 1050.

diferentes planos (natural e sobrenatural, sagrado e profano), distanciando-se de um retorno ao domínio da cristandade medieval, mas nem tão pouco limitar-se a medrosas políticas de boa vizinhança:

No entanto, muitos dos nossos contemporâneos parecem temer que a íntima ligação entre a atividade humana e a religião constitua um obstáculo para a autonomia dos homens, das sociedades ou das ciências. Se por autonomia das realidades terrenas se entende que as coisas criadas e as próprias sociedades têm leis e valores próprios, que o homem irá gradualmente descobrindo, utilizando e organizando, é perfeitamente legítimo exigir tal autonomia. Para além de ser uma exigência dos homens do nosso tempo, trata-se de algo inteiramente de acordo com a vontade do Criador (...). Se, porém, com as palavras «autonomia das realidades temporais» se entende que as criaturas não dependem de Deus e que o homem pode usar delas sem as ordenar ao Criador, ninguém que acredite em Deus deixa de ver a falsidade de tais assentos. Pois, sem o Criador, a criatura não subsiste. De resto, todos os crentes, de qualquer religião, sempre souberam ouvir a sua voz e manifestação na linguagem das criaturas. Antes, se se esquece Deus, a própria criatura se obscurece (GS 36)⁴³⁰.

Assim a atitude dialogal da Igreja com o mundo contemporâneo, segundo a delimitação alcançada durante os trabalhos conciliares, teve como pontos em comum, o valor transformador do trabalho humano e outras realidades que proporcionam um verdadeiro diálogo, portanto o encontro de identidades diferentes⁴³¹.

Quanto a esta disposição da Igreja em estabelecer um diálogo sincero que comporte a dimensão escatológica de toda criatura, convém recordar o segundo número do Proémio da *Gaudium et Spes*, onde se pode constatar este testemunho eclesial: «Tem, portanto, diante dos olhos o mundo dos homens, ou seja a inteira família humana, com todas as realidades no meio das quais vive; esse mundo que é teatro da

⁴³⁰ «Multi tamen coeivi nostri timere videntur, ne ex arctiore humanae navitatis et religionis coniunctione autonomia hominum vel societatum vel scientiarum impediatur. Si per terrenarum rerum autonomiam intelligimus res creatas et ipsas societates propriis legibus valoribusque gaudere, ab homine gradatim dignoscendis, adhibendis et ordinandis, eadem exigere omnino fas est: quod non solum postulatur ab hominibus nostrae aetatis, sed etiam cum Creatoris voluntate congruit (...). At si verbis rerum temporalium autonomia intelligitur res creatas a Deo non pendere, eisque hominem sic uti posse ut easdem ad Creatorem non referat, nemo qui Deum agnoscit non sentit quam falsa huiusmodi placita sint. Creatura enim sine Creatore evanescit. Ceterum, omnes credentes, cuiuscumque sint religionis, vocem et manifestationem Eius in creaturarum loquela semper audierunt. Immo, per oblivionem Dei ipsa creatura obscuratur»: AAS 36 (1966) 1054.

⁴³¹ «A noção de mundo definida no n. 2 não foi -segundo o meu humilde parecer - melhor elaborada. E, no entanto, trata-se duma noção tão fundamental par o nosso esquema como a da Igreja. Na última parte deste parágrafo, numa só conclusão são reunidas noções muito diversas de mundo: a) mundo como a totalidade das coisas criadas; b) mundo ao qual Deus, que procura os pecadores, oferece o seu amor, embora esteja imerso no pecado; c) mundo, por fim, que o Novo Testamento chama “*Kósmos outos, aioon outos*”. Este último conceito de mundo significa as trevas que se opõem a Cristo - mundo que no fim será julgado. Esta terceira significação de mundo confunde-se com a segunda, porque se diz que este mundo finalmente será salvo. Além disso, nada se diz sobre o conceito de mundo no sentido em que hoje é usado, isto é, a totalidade das coisas criadas pelo homem e da união dos homens no trabalho técnico. Este é o mundo de hoje de que o nosso esquema deveria tratar as relações que ele tem com o mundo considerado no sentido bíblico e o modo com que o Povo de Deus pode e deve viver nele». In B. KLOPPENBURG, *Concílio Vaticano II*, V, 85.

história da humanidade, marcado pelo seu engenho, pelas suas derrotas e vitórias; mundo, que os cristãos acreditam ser criado e conservado pelo amor de Criador; caído, sem dúvida, sob a escravidão do maligno; mundo, finalmente, destinado, segundo o desígnio de Deus, a ser transformado e alcançar a própria realização» (GS 2)⁴³².

A Igreja mostra-se humildemente preparada para o desafio do diálogo ao dar sinais concretos do quanto se encontra ciente do contexto em que a humanidade atual se encontra inserida, o qual está marcado pelas velozes mudanças sociais e culturais. Assim dentro e fora do seu seio, a Igreja depara-se com um homem complexo e pluridimensional devido ao seu ser-no-mundo, ser-em-comunidade, e concomitantemente ser-na-história, tendo o cosmos uma dependente morada.

Pode dizer-se por isso que na Constituição pastoral o mistério do homem contextualiza-se com o mistério do mundo, o qual depende da complexidade e abrangência de sua corporeidade, que em nada desdiz a sua dimensão escatológica⁴³³. Sobre estes entrelaçamentos criacionais que convergem para uma mesma plenitude escatológica, a sabedoria conciliar assinala de forma clara e iluminadora diversas razões da esperança que transcende sem excluir as demais seres:

O homem, ser uno, composto de corpo e alma, sintetiza em si mesmo, pela sua natureza corporal, os elementos do mundo material, os quais, por meio dele, atingem a sua máxima elevação e louvam livremente o Criador. Não pode, portanto, desprezar a vida corporal; deve, pelo contrário, considerar o seu corpo como bom e digno de respeito, pois foi criado por Deus e há-de ressuscitar no último dia. Todavia, ferido pelo pecado, o homem experimenta as revoltas do corpo. É, pois, a própria dignidade humana que exige que o homem glorifique a Deus no seu corpo, não deixando que este se escravize às más inclinações do próprio coração. Não se engana o homem, quando se reconhece por superior às coisas materiais e se considera como algo mais do que simples parcela da natureza ou anónimo elemento da cidade dos homens. Pela sua interioridade, transcende o universo das coisas: tal é o conhecimento profundo que ele alcança quando reentra no seu interior, onde Deus, que perscruta os corações, o espera, e onde ele, sob o olhar do Senhor, decide da própria sorte. Ao reconhecer, pois, em si uma alma espiritual e imortal, não se ilude com uma enganosa criação imaginativa, mero resultado de condições físicas e sociais; atinge, pelo contrário, a verdade profunda das coisas (GS 14)⁴³⁴.

⁴³² «Mundum igitur hominum prae oculis habet seu universam familiam humanam cum universitate rerum inter quas vivit; mundum, theatrum historiae generis humani, eiusque industria, cladibus ac victoriis signatum; mundum, quem christifideles credunt ex amore Creatoris conditum et conservatum, sub peccati quidem servitute positum, sed a Christo crucifixo et resurgente, fracta potestate Maligni, liberatum, ut secundum propositum Dei transformetur et ad consummationem perveniat»: AAS 2 (1966) 1026.

⁴³³ Cf. J. M. GUIX FERRERES, «La actividad humana en el mundo», 280; A. MARTO, *Esperança cristã e Futuro do Homem*, 26-27.

⁴³⁴ «Corpore et anima unus, homo per ipsam suam corporalem condicionem elementa mundi materialis in se colligit, ita ut, per ipsum, fastigium suum attingant et ad liberam Creatoris laudem vocem attollant. Vitam ergo corporalem homini despiciere non licet, sed e contra ipse corpus suum, utpote a Deo creatum et ultima die resuscitandum, bonum et honore dignum habere tenetur. Peccato tamen vulneratus, corporis rebelliones experitur. Ipsa igitur dignitas hominis postulat ut Deum glorificet in corpore suo,

Sem que esta verdade conciliar esteja restrita à dimensão escatológica presente na *Gaudium et Spes*, percebe-se nesta um desenvolvimento da convicção fornecida pela Palavra de Deus, donde a corporeidade humana e o cosmos se encontram intimamente ligados nos desígnios escatológicos do Criador e Redentor para o homem, a Igreja e o universo⁴³⁵. Quanto ao ímpar contributo cristão para a reta compreensão desta verdade, que a todos precisa interessar, sintetizava o perito conciliar K. Rahner: «Esta autotranscendência do cosmos no homem em direção à sua própria totalidade e seu fundamento, que tem inclusive uma história, chega somente, segundo a doutrina do cristianismo, real e inteiramente à sua perfeição última, quando o cosmos recebe na criatura espiritual, sua meta e seu limite, não só o que decorre de seu fundamento e que é, por isso, uma realidade criada, mas a própria imediata autocomunicação da sua Causa»⁴³⁶.

Esta plenificação somente é alcançável em Jesus Cristo por ser o recapitulador de todo a realidade criacional, o Alfa e o Ómega, o único capaz de estar no centro desta transfiguração cósmica e de estabelecer este primado do dom⁴³⁷. O eclesiólogo Yves

neve illud pravis cordis sui inclinationibus inservire sinat. Homo vero non fallitur, cum se rebus corporalibus superiorem agnoscit, et non tantum ut particulam naturae aut anonyum elementum civitatis humanae seipsum considerat. Interioritate enim sua universitatem rerum excedit: ad hanc profundam interioritatem redit, quando convertitur ad cor, ubi Deus eum exspectat, qui corda scrutatur, et ubi ipse sub oculis Dei de propria sorte decernit. Itaque, animam spiritualem et immortalem in seipso agnoscens, non fallaci figmento illuditur, a physicis tantum et socialibus condicionibus fluente, sed e contra ipsam profundam rei veritatem attingit»: AAS 14 (1966) 1035-1036.

⁴³⁵ No primeiro número do capítulo sétimo da Constituição sobre a Igreja se encontra esta verdade escatológica: «Juntamente com o género humano, também o universo inteiro, que ao homem está intimamente ligado e por ele atinge o seu fim, for perfeitamente restaurado em Cristo (cf. Ef 1,10; Col 1,20; 2 Ped 3, 10-13) (LG 48).): CONCÍLIO ECUMÉNICO VATICANO II, Constistuição dogmática sobre a Igreja *Lumen Gentium*, n.48, 102; Cf. A. AUER, «Iglesia y mundo», in F. HOLBÖCK – TH. SARTORY (eds), *El misterio de la Iglesia. Fundamentos para una Eclesiología*, Barcelona 1966, 26. «Assim, a Encarnação aparece como o começo necessário, perdurável da deificação do mundo inteiro. Enquanto essa proximidade de índole insuperável acontece em abertura sem reserva, exatamente diante do mistério absoluto, que é o Deus perdurável, e enquanto doutra parte essa fase definitiva da história do mundo já começou, mas não está consumada ainda, o transcurso dessa fase e seu resultado, permanecem rodeados de mistério – a claridade como visibilidade superior de um momento parcial do homem e do mundo, enquanto tais»: K. RAHNER, *Teologia e antropologia*, 123-124.

⁴³⁶ K. RAHNER, *Teologia e antropologia*, 105.

⁴³⁷ «Certamente, não podemos “construir” o reino de Deus com as nossas forças; o que construímos permanece sempre reino do homem com todos os limites próprios da natureza humana. O reino de Deus é um dom, e por isso mesmo é grande e belo, constituindo a resposta à esperança. Nem podemos – para usar a terminologia clássica – “merecer” o céu com as nossas obras. Este é sempre mais do que aquilo que merecemos, tal como o ser amados nunca é algo “merecido”, mas um dom. Porém, com toda a nossa consciência da “mais-valia” do céu, permanece igualmente verdade que o nosso agir não é indiferente diante de Deus e, portanto, também não o é para o desenrolar da história. Podemos abrí- nos a nós mesmos e ao mundo ao ingresso de Deus: da verdade, do amor e do bem»: BENTO XVI, Carta Enc. *Spe Salvi*, n. 35, 46; «Y se hace hombre para salvar al hombre y, por medio de él, todo el cosmos. Pero la amplia trayectoria de la creación resulta clara, a salvo y comprensible precisamente desde su cumbre, desde la “piedra clave” de la bóveda, donde Dios mismo se une hipostaticamente com el hombre.

Congar procurou explicar de forma simples e profunda a dinâmica eucarística e escatológicas deste acontecimento crístico:

A transfiguração das coisas, do cosmos, é reservada à escatologia. É um objeto de esperança: Rom 8, 18-25. O cosmos recapitula-se no homem como num microcosmo e está-lhe ligado como destino. No homem, as coisas inanimadas sobem até ao conhecimento, ao amor e à adoração de Deus. Porque se alimenta de plantas e de animais que assimilam as plantas. E estas assimilam os minerais da terra. De tudo isto, do ar e da água, o homem faz a sua substância. E é ele mesmo, pela fé e pelo amor, assumido em Cristo de que se alimenta pela Eucaristia na qual se encontra assumida à substância de Cristo qualquer coisa do «fruto da terra e do trabalho do homem». Desta sorte se prepara aqui a transfiguração de todas as coisas (*ta panta*)⁴³⁸.

Na Constituição pastoral *Gaudium et Spes*, confirma-se a tradição bíblica, patrística e magisterial de uma transformação universal de toda a realidade criada, e não uma conceção de final de mundo entendido como destruição⁴³⁹. No entanto, esta promessa de consumação escatológica não deixa de valorizar toda a criação e comprometer principalmente os homens e mulheres, pela vocação e capacidade, de com a graça de Deus esboçar, preparar e até apressar este advento glorioso de um mundo novo, a partir de sua condição humana em constante renovação:

Ignoramos o tempo em que a terra e a humanidade atingirão a sua plenitude (cf. At 1,7), e também não sabemos que transformação sofrerá o universo. Porque a figura deste mundo, deformada pelo pecado, passa certamente (1 Cor 7,13), mas Deus ensina-nos que se prepara uma nova habitação e uma nova terra, na qual reina a justiça (Cf. 2 Cor 5,2; 2 Pd 3,13) e cuja felicidade satisfará e superará todos os desejos de paz que se levantam no coração dos homens (Cf 1Cor 2,9). Então, vencida a morte, os filhos de Deus ressuscitarão em Cristo e aquilo que foi semeado na fraqueza e corrupção, revestir-se-á de incorruptibilidade (1 Cor 15,42.53); permanecendo a caridade e as suas obras (Cf. 1 Cor 13, 8; 3,14), todas as criaturas que Deus criou para o homem serão libertadas da escravidão da vaidade (Cf. Rom 8, 19-21). É certo que é-nos lembrado que de nada serve ao homem ganhar o mundo inteiro, se a si mesmo se vem a perder (Cf. Lc 9,25) (GS 39)⁴⁴⁰.

Esta plenitude escatológica acolhida e pensada no Vaticano II tem no n. 39 uma referência hermenêutica imprescindível, pela localização chave que ocupa no documento, mas principalmente pelo modo equilibrado de apresentar a compreensão

Cristo es la llave que lo abre todo»: H. U. VON BALTHASAR, *Escatología en nuestro tiempo. Las cosas últimas del hombre y el cristianismo*, Madrid 2008, 39.

⁴³⁸ Y. M.-J. CONGAR, *A Igreja, Sacramento da Salvação*, Apelação 1977, 174.

⁴³⁹ Cf. J. M^a GUIX FERRERES, «La actividad humana en el mundo».», in A. HERRENA ORIA (ed), *Comentarios a la constitución Gaudium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*, Madrid 1968, 322-323.

⁴⁴⁰ «Terrae ac humanitatis consummandae tempus ignoramus, nec universi transformandi modum novimus. Transit quidem figura huius mundi per peccatum deformata, sed docemur Deum novam habitationem novamque terram parare in qua iustitia habitat, et cuius beatitudo omnia pacis desideria, quae in cordibus hominum ascendunt, implebit ac superabit. Tunc, morte devicta, filii Dei in Christo resuscitabuntur, et id quod seminatum fuit in infirmitate ac corruptione, incorruptionem induet; et, manente caritate eiusque opere, a servitute vanitatis liberabitur tota creatura illa, quam Deus propter hominem creavit. Monemur sane nihil prodesse homini, si universum mundum lucretur, seipsum autem perdat»: AAS 39 (1966) 1056-1057.

escatológica feita, não pautadas em certezas imaginárias, mas se embasando no conteúdo revelado. O teólogo Ruiz de La Peña com profunda análise escatológica procurou explicar este importante número dividindo-o duas três etapas, cuja primeira é a seguinte:

O texto se articula em três parágrafos logicamente concatenados por um discurso progressivo. No primeiro se afirma o feito da nova criação (“Deus ensina-nos que se prepara uma nova habitação e uma nova terra, na qual reina a justiça”); a incerteza acerca do *quando* e o *como* do mesmo (“Ignoramos o tempo em que a terra e a humanidade atingirão a sua plenitude (cf. At 1,7), e também não sabemos que transformação sofrerá o universo”). Tão paladina confissão de ignorância é importante, porque marca transparentemente a fronteira que separa – que tem separado sempre – a autêntica escatologia cristã do apocaliptismo visionário, todavia hoje ainda vigora em certas seitas⁴⁴¹.

Convém frisar que a Constituição pastoral não ousou em sua reflexão escatológica versar sobre os últimos acontecimentos escatológicos segundo um conceitualismo que dispensara qualquer caráter apofático da revelação e escatologia cristã.

Quanto a principal centralidade crística neste acontecimento cósmico, o teólogo Karol Wojtyła (Beato João Paulo II), fez questão de relacioná-la com a transformação do mundo, na parte de seu estudo em que analisou o «caráter escatológico da Igreja: restauração do mundo». Afirmou o Santo Padre: «A consumação da história humana em Cristo constitui algo assim como o núcleo mesmo da consumação do mundo. Cristo é aquele sobre o qual se funda e mediante o que deve realizar-se esta “consumação cósmica”: *Christus Consumator*. A “consumação do mundo” corresponde à “redenção do mundo”»⁴⁴². Daí provem a capacidade de reconhecer como absoluto, central e digno de ser o Primeiro em tudo, somente o Logos da Esperança, conforme frisou o Papa Bento XVI no segundo volume de seu livro *Jesus de Nazaré*, onde abordou a dimensão escatológica com profundo embasamento bíblico e teológico:

As antigas palavras apocalípticas adquirem um centro personalizado: no seu centro, está a própria pessoa de Jesus, que une intimamente o presente vivido ao futuro misterioso. O verdadeiro «acontecimento» é a pessoa em que, não obstante a passagem do tempo, permanece realmente presente. Nessa pessoa está agora presente o futuro. Em última análise, o futuro não nos colocará numa situação diversa daquela que já se realizou no encontro com Jesus. Ora, através da centralização das imagens cósmicas numa pessoa- atualmente presente e conhecida -, o contexto cósmico torna-se secundário e a própria questão cronológica perde importância. A pessoa está no desenrolar das coisas fisicamente mensuráveis, tem um «tempo» próprio dela, «permanece». Esta relativização do elemento cósmico ou, melhor, a sua centralização na esfera pessoal apresenta-se de forma particularmente clara na frase final da parte apocalíptica: «O céu e a terra passarão, mas as minhas palavras não passarão» (Mc 13,31)⁴⁴³.

⁴⁴¹ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 186.

⁴⁴² Cf. K. WOJTYLA, *La renovación en sus fuentes*, 60.

⁴⁴³ J. RATZINGER/BENTO XVI, «Da Entrada em Jerusalém até à Ressurreição», in *Jesus de Nazaré*, II, Parede 2011, 51.

Da centralidade do *Eschaton*, assumida e aprofundada pelo Concílio, acabou por convocar como matéria dialogal a plenitude dos desígnios divinos para a criação, e assim confrontar por amor à verdade os relativismos, milenarismos e utopismos atuais⁴⁴⁴. Este grande desafio acolhido pelo Vaticano II em geral, reside principalmente na doutrina escatológica conciliar, expressa inclusive na Constituição pastoral. Na esteira do Concílio foi recordado pelo teólogo Ruiz de la Peña, em tom de atualidade nas questões que envolvem o presente e o futuro: «Ao invés da justaposição, o que tem que intentar é a iluminação da recíproca interdependência e complementaridade de ambos futuros, o intra-histórico e o meta-histórico, e a elaboração de pautas teórico-práticas de mediação entre eles»⁴⁴⁵.

Assim o advento do progresso humano e o advento de Cristo não se estranharão, mas servirão a comunhão salvífica que admite uma continuidade e reclama uma descontinuidade apontada na *Gaudium et Spes*:

A expectativa da nova terra não deve, porém, enfraquecer, mas antes ativar a solicitude em ordem a desenvolver esta terra, onde cresce o corpo da nova família humana, que já consegue apresentar uma certa prefiguração do mundo futuro. Por conseguinte, embora o progresso terreno se deva cuidadosamente distinguir do crescimento do reino de Cristo, todavia, na medida em que pode contribuir para a melhor organização da sociedade humana, interessa muito ao reino de Deus. Todos estes valores da dignidade humana, da comunhão fraterna e da liberdade, fruto da natureza e do nosso trabalho, depois de os termos difundido na terra, no Espírito do Senhor e segundo o seu mandamento, voltaremos de novo a encontrá-los, mas então purificados de qualquer mancha, iluminados e transfigurados, quando Cristo entregar ao Pai o reino eterno e universal: «reino de verdade e de vida, reino de santidade e de graça, reino de justiça, de amor e de paz». Sobre a terra, o reino já está misteriosamente presente; quando o Senhor vier, atingirá a perfeição (GS 39)⁴⁴⁶.

Ainda sobre o importante n. 39 ensinou com profundidade Ruiz de La Peña, que a

⁴⁴⁴ «Il disegno ultimo di Dio sull'uomo, l'averlo come figlio in Gesù, penamente partecipe della giustizia divina, si compirà quando Gesù avrà ultimato la sua opera e consegnerà il regno al Padre (cf. 1Cor 15, 25ss). Anche se già adesso questo disegno è una realtà, perche con Gesù è giunto il tempo definitivo e la sua risurrezione l'evento escatológico che fonda tutti gli *eskhata* che ancora speriamo. C'è un'intima relazione tra la risurrezione del Signore, in virtù della quale è stato costituito Signore di tutto e giudice dei vivi e dei morte e la parusia in cui questo giudizio si consumerà. Però non solamente noi saremo pienamente trasformati in quel momento. Tutta la creazione tende anche alla pienezza escatológica, il fine ultimo di tutto il creato è essere "nuova creazione", nuovi cieli e nuova terra (cf. Is 65, 17; 66, 22; Rm 8, 19-22; 2 Pd 3,13; Ap 22,1)»: L. LADARIA, *Antropologia Teologica*, 480.

⁴⁴⁵ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 26.

⁴⁴⁶ «Exspectatio tamen novae terrae extenuare non debet, sed potius excitare, sollicitudinem hanc terram excolendi, ubi Corpus illud novae familiae humanae crescit quod aliqualem novi saeculi adumbrationem iam praebere valet. Ideo, licet progressus terrenus a Regni Christi augmento sedulo distinguendus sit, inquantum tamen ad societatem humanam melius ordinandam conferre potest, Regni Dei magnopere interest. Bona enim humanae dignitatis, communionis fraternae et libertatis, hos omnes scilicet bonos naturae ac industriae nostrae fructus, postquam in Spiritu Domini et iuxta Eius mandatum in terris propagaverimus, postea denuo inveniemus, mundata tamen ab omni sorde, illuminata ac transfigurata, cum Christus Patri reddet regnum aeternum et universale: "regnum veritatis et vitae, regnum sanctitatis et gratiae, regnum iustitiae, amoris et pacis". His in terris Regnum iam in mysterio adest; adveniente autem Domino consummabitur»: AAS 39 (1966) 1057.

Gaudium et Spes conseguiu traduzir em conteúdos enriquecidos, por elementos de uma renovada esperança escatológica transformadora da realidade criacional, além dar a entender a comunhão do chamado a todos para a consumação eterna do homem, da Igreja e do mundo.

O parágrafo segundo, depois de repetir a advertência dos números citados mais acima («A expectativa da nova terra não deve, porém, enfraquecer, mas antes ativar a solicitude em ordem a desenvolver esta terra»), aborda já a questão de fundo da nossa problemática, isto é, a relação entre «a nova terra» e «esta terra». Ele o faz desautorizando duas posições extremas: frente ao encarnacionismo radical adverte-se que deve ser “cuidadosamente distinguido o progresso terreno do crescimento do reino de Cristo»; frente ao escatologismo radical, se estipula que «o primeiro (o progresso terreno) (...) interessa muito ao reino de Deus». O último parágrafo trata, em fim, de mostrar porque a esperança cristã não tem de funcionar como mecanismo de alienação: (...) todos dos bons frutos da nossa natureza e nosso do nosso trabalho, depois de os termos difundido na terra, no Espírito do Senhor (...)»⁴⁴⁷.

Portanto a Constituição pastoral expressa um mútuo reconhecimento entre o social e o eclesial, sem triunfalismos ou subserviências, mas com uma esperança encarnada notempo presente, tendo em vista a eternidade como norte escatológico e força transformadora em prol dos homens novos desbravadores de um mundo novo⁴⁴⁸. Por isso, acolher o testemunho encarnacionista e escatológico da Constituição pastoral conduz a um renovado desejo de se fazer amorosamente próximo do mundo, como contemplativos na ação e obedientes ao antigo adágio, «*Lex orandi lex credendi* – A lei da oração é a lei da fé»⁴⁴⁹. Assim a *Ecclesia ad extra e ad intra*, procura dialogar entre si e com mundo, sem descuidar do diálogo permanente com a Fonte da comunhão escatológica: «Cristo, Rei do universo, que viestes ao mundo para dar testemunho da verdade, fazei que a humanidade vos reconheça como Princípio e Fim de todas as coisas»⁴⁵⁰.

⁴⁴⁷ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 187

⁴⁴⁸ Cf. J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *La pascua de la creación*, 187.

⁴⁴⁹ CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, n. 1124, Coimbra 2000, 296.

⁴⁵⁰ ORAÇÃO DAS HORAS, Rio de Janeiro 2004, 731.

CONCLUSÃO

No júbilo próprio da comemoração do cinquentenário da abertura do Concílio Vaticano II, apresento a conclusão deste trabalho que teve como desejo primeiro o perscrutar no âmbito da teologia sistemática o que a escatológica cristã pensa e ensina sobre esta nossa esperança: «Nós, porém, segundo a sua promessa, esperamos uns novos céus e uma nova terra, onde habite a justiça» (2 Pe 3, 13). Ao recorrer aos meios e procurar, em conjunto, discernir uma metodologia própria para cada capítulo sem contudo ferir uma necessária orgânica interna dos diversos assuntos a abordar, começou uma autêntica viagem ou longa jornada. O negrito assinalará o princípio das conclusões capitulares.

Neste longo do caminho, Alguém feito Peregrino escatológico, de tantas formas e meios se achegou à minha beira, na convicção de que nenhum esforço auto-suficiente ou deverista, seria capaz de penetrar com inteligência os mistérios do Seu Reino escatológico. Por isso, o que segue em forma de síntese conclusiva de cada capítulo, quer ser sobretudo uma partilha daquilo que Ele me foi ensinando e fazendo ver em forma de diálogo a dois, a três e com muitos.

No primeiro capítulo procurámos abordar da seguinte forma **a renovação escatológica convergente na *Gaudium et Spes***: o Espírito Santo na sua ação trinitária foi considerado, celebrado e experimentado no Concílio Vaticano como Agente por excelência em tudo e protagonista da renovação teológica e escatológica. Quanto ao fundamento antropológico da esperança sobressaiu o contributo de um marxista (Ernest Bloch), o qual ajudou filósofos e teólogos cristãos a repensarem e reavivarem a esperança cristã.

Assim a compreensão da esperança na ordem natural e sobrenatural começa a ser refundada e conjugada segundo a escatologia cristã, a qual é vocacionada a ocupar um lugar central na teologia devido à sua força motriz de transformação. O estudo do *eschaton* começou a superar todo o pré conceito e má compreensão que reduziavam os acontecimentos últimos como insignificantes ao homem e mundo atuais, daí o facto de ser considerado como um apêndice na ordem dos tratados e inútil para muitos. A primeira reação deu-se no meio protestante, onde no meio de críticas, o pensamento

moderno foi criticado assim como uma hermenêutica escatológica tendida ao ultraterreno e supramundano. O meio católico sem abandonar a estrutura clássica da escatologia assimilou, a seu modo e não deixou de contribuir com a renovação teológica e escatológica. Através de expoentes católicos enfatizou a centralidade do *Eschaton* pelo prolongamento da cristologia (Hans Urs von Balthasar) e complementarmente um prolongar antropológico em conformidade com a linguagem e sensibilidade moderna (Karl Rahner). Para que ocorresse esta nova compreensão e inclusão da dimensão escatológica num novo e digno lugar teológico, foi necessário um *mea culpa* cristão devido aqueles desequilíbrios captados pelos críticos, no interno ou externo do cristianismo. Interessante perceber que o excesso de racionalidade também contribuiu para a coisificação própria dos manuais clássicos e promoção de um imobilismo escatológico.

Assim pudemos perceber neste trabalho que uma escatologia deficitária ou portadora de uma visão de futuro onde não se procura conjugar a índole intra-histórica e meta-histórica em prol de uma práxis transformadora, passa a ter parte na culpa das escatologias sociais, ou futurologias utópicas das massas. Na primavera escatológica, a *Gaudium et Spes* e para além da mesma, deu a entender o quanto a força transformadora da escatologia cristã demonstrou ser eficaz primeiramente em benefício próprio, a ponto de revitalizar o significado do próprio conceito: escatologia e novíssimos.

Assim ao ressurgir dos escombros, a esperança cristã acabou por dar ao mistério da Igreja uma profundidade e amplitude escatológica que correspondeu às razões de esperança da *Ecclesia ad intra* (*Lumen Gentium*) e capacitou para uma nova evangelização a *Ecclesia ad extra* (*Gaudium et Spes*). Uma confirmação emblemática presente nesta tese (cap. I, página 45) surgiu de uma avaliação de quem tem conhecimento de causa enquanto teólogo (Joseph Ratzinger), no serviço prestado como Prefeito da Congregação para a Doutrina da Fé e atual Sumo Pontífice: «A presença do tema na Constituição dogmática *Lumen Gentium* do Concílio Vaticano II (cap. VII, nn. 48-51) e na Constituição pastoral *Gaudium et Spes* (cap. III, nn. 38-39) demonstra que «o Concílio considera o especto escatológico como doutrina essencial da Igreja e como uma diretriz pastoral de primeira importância em relação com as profundas interrogações dos homens dos nossos tempos».

No segundo capítulo demos o importante passo ao abordarmos **a contextualização e característica da *Gaudium et Spes***: O Concílio Vaticano II como

«novo Pentecostes» em ação, inaugurou um novo tempo da Igreja, impresso e expresso no corpo textual, que possui como «espinha dorsal» uma nova auto-compreensão eclesial (*Lumen Gentium*) e de forma complementar a relação da Igreja com o mundo contemporâneo (*Gaudium et Spes*). No entanto, o documento fonte deste trabalho não deixou de ser um imprevisto enquanto tal, ressaltando ainda mais aquele caráter progressivo e dinâmico dos trabalhos conciliares.

A metodologia inovadora aplicada principalmente na Constituição pastoral ligou-a à tradição da Doutrina Social sem a ela se limitar. Assim, por vias da comunhão, as conquistas conciliares no âmbito do espírito e da letra, conseguiram ligar o mistério da Igreja na sua dimensão interna e externa, a um novo modo de ouvir e comunicar-se com o mundo. De facto, a novidade caracterizou o Vaticano II em cada etapa, até às mais remotas, pois o próprio que o convocou tinha tudo para ser um Papa de transição e com ousadia no Espírito Santo tornou-se o desbravador da transição e atualização da Igreja.

Dentro deste contexto de imprevistos providenciais, as palavras e atitudes profética do Papa Bom, João XXIII tiveram força orientativa *post mortem*, para o andamento do Concílio e na concretização do último documento de carácter dialogal. Como igual prova da manifestação da Providência Divina o Concílio prosseguiu na sua segunda etapa com outro homem de comunhão eclesial (Paulo VI) extremamente identificado com a temática dialogal e comprometido com a herança de seu antecessor.

Somente um fiel timoneiro poderia levar, como ocorreu, a presidência visível da Vaticano II ao bom porto das tarefas conciliares concluídas também no meio de mares revoltos como aquele que chegou a visitar os trabalhos, principalmente, em torno da Constituição pastoral. Por isso, a vitória sobre a postura «radicalmente crítica», promotora de um «entrincheiramento» eclesial, para além de métodos de um apostolado de conquista alheio ao diálogo, caracterizaram o Concílio Vaticano II como um Evento epocal. A expressão roncaliana do *aggiornamento* mereceu também destaque neste trabalho por manifestar uma renovação em curso e se ter tornado uma das chaves interpretativas do Concílio e da Constituição pastoral.

Uma das principais características que distinguiu o Vaticano II dos demais Concílios foi a sua evidente índole pastoral, a qual marcou fortemente o documento responsável por traduzir a dimensão *ad extra* da Igreja, isto sem descuidar da índole doutrinal num todo.

Outra expressão roncaliana que compõe a ousada, inovadora e indutiva metodologia conciliar foi a convocação a uma leitura dos «sinais dos tempos», a qual

ajudou a recolocar o valor da história em comunhão com o plano da salvação e a escatologia. Quando no terceiro capítulo da nossa tese procurámos considerar **a *Gaudium et Spes*, um processo elaborativo feito de esperança e alegrias**: a pluralidade dos agentes e acontecimentos operantes no Concílio e na elaboração da Constituição pastoral abarcou o horizonte histórico dos autores bíblicos e escritos dos Santos Padres. Quanto que no arco participativo de maneira direta ou indireta, formal ou informal a abrangência foi do Papa aos leigos, da imprensa à situação dos injustiçados do mundo. Por isso tudo não há de se extranhar a riqueza de temáticas que a Constituição pastoral procurou abarcar em suas duas partes.

Embora a Constituição pastoral tenha sido intuída e concebida com o Concílio, pelo seu percurso elaborativo pôde perceber-se a sua imprevisibilidade enquanto documento. Basta recordar que em janeiro de 1963 era o último esquema da lista e sua aparição em Aula somente deu-se em outubro de 1964.

Não faltaram vozes para abafar, ou até abortar, a íntima correspondência do processo elaborativo de um documento conciliar específico sobre a *Ecclesia ad extra*. Por isso houve quem achasse suficiente e até necessário que o projeto dialogal da Igreja com o mundo atual não passasse de Encíclica pós-conciliar. Mas os passos concretos e firmes foram vencendo as perseguições e frustrações no decorrer dos trabalhos, que contaram com o apoio das Encíclicas Sociais contemporâneas e um crescente interesse da imprensa secular desejosa de um diálogo da Igreja com o mundo.

Uma etapa fundamental ocorrida em 1964 teve o seu marco naquela passagem do esquema XVII para ordenação XIII, comprovando um nível de amadurecimento laboral e qualitativo em curso, ainda que num consenso geral o documento não teve tempo suficiente para a maturidade almejada. Nos debates decorridos entre as diversas Congregações Gerais em torno do Esquema XIII, mais tarde contabilizaram-se como um dos mais demorados e volumosos na produção de material para as comissões e subcomissões.

Neles se verificaram os lampejos e contributos essenciais para que o Concílio assimilasse na futura *Gaudium et Spes* a dimensão escatológica. Interessante também foi perceber que o Concílio na sua etapa final esteve centrado na elaboração da *Gaudium et Spes* como «a obra pastoral mais brilhante» que seria produzida pelo Vaticano II.

O mês de setembro de 1965 demonstrou-se dramático, pois formaram-se praticamente dois grupos, um pro e outro contra, em torno do esquema XIII, o grau de

participação aumentou como nunca, até a exaustão acabou sendo um motivo para a comunhão na intensa reta final. Com os trabalhos finais e louváveis das comissões e subcomissões, foi possível coroar o Concílio na data predeterminedada para o último período com um extraordinário consenso. Tudo isto consistiu num testemunho da eficácia do diálogo ao interno dos trabalhos conciliares, um *aggiornamento* onde verificámos que a dimensão escatológica se fez presente no conteúdo, método, linguagem e objetivos condizentes ao dialogo externo com o mundo contemporâneo.

No desenlace do nosso trabalho pretendeu-se abordar **a escatologia como ponte de comunhão entre a Igreja com o mundo**: como meta final deste trabalho procurámos identificar e apresentar de uma forma teologicamente sistemática os elementos escatológicos presentes na Constituição pastoral *Gaudium et Spes*.

Uma tentativa que considerou aquela conquista inédita de um Concílio, quando apresentou no capítulo VII da *Lumen Gentium*, não um tratado, mas uma doutrina escatológica sistematizada, presente enquanto filão escatológico nos demais documentos, segundo a perspectiva de cada um. Reconhecermos o filão da esperança escatológica como ponto de intersecção entre antropologia, doutrina da criação e cristologia tornou possível alcançarmos o nosso objetivo teológico-sistemático, tendo como texto principal a *Gaudium et Spes*.

O Vaticano II embora não tenha dedicado um documento específico ao homem, percebeu-se que na *Gaudium et Spes* estão presentes elementos de uma renovada e consistente antropologia cristã, onde o homem se descobre à luz do Verbo Encarnado e Adão escatológico. A dimensão escatológica, como percebemos, abarca as realidades humanas, sensíveis ao homem contemporâneo como a conceção da liberdade e a sua relação com o âmbito ético e religioso. Também uma humanidade à luz de Cristo comporta uma força de esperança perante o drama da morte, a qual também no *Eschaton* encontrou a sua redenção.

A pessoa humana é a finalidade imanente da sociedade, e concluiu-se que na sociedade o homem realiza a sua vocação integral, portanto, aberta à transcendência escatológica, justificando-se assim aquele dever da sociedade em ser construída e ordenada à medida do homem.

Procuramos evidenciar e fundamentar na *Gaudium et Spes*, o Senhor Jesus Cristo como fim e ponto central de humanidade, da história e do mistério da Igreja, ou seja, ficou evidente que a Pessoa de Cristo ocupa o lugar principal como o critério da autenticidade da fé. Também na Constituição pastoral, o Verbo Encarnado foi

apresentado com a Sua Luz que abrange o ser humano revelando a sua vocação escatológica e firmando que este horizonte escatológico será sempre cristocêntrico, sem o qual não se alcança a verdadeira compreensão.

Ao contemplarmos a mediação escatológica da Igreja no documento *ad extra*, ficou perceptível pelo diálogo com o mundo contemporâneo, como que uma catedral de vidro, onde o mistério da Igreja (*Lumen Gentium*) tornasse acessível uma contemplação e diálogo com o mistério do Cristo Total, a partir não somente do sagrado espaço interno. Assim, o agir eclesial segue o ser que fundamenta a mediação escatológica da Igreja na Comunidade de Amor, a Santíssima Trindade. Por isso foi abordado um paralelo intrínseco entre *Ecclesia ad intra* e o seu movimento *ad extra*, na conceção da Igreja como sacramento de salvação, ou seja, sinal do *Eschaton* Encarnado.

No esforço de percebermos na Constituição pastoral a presença de Cristo em relação ao dom e prática do amor, ficou assente o quanto a Pessoa de Jesus Cristo é apresentada como a medida do perfeito amor que salva e plenifica, ou seja, o protótipo para toda a humanidade. Assim, o documento do amor dialogal entre a Igreja e o mundo provou que o desvincular entre a fé e a vivência no verdadeiro amor não condiz com as razões da esperança escatológica nele identificadas.

Por isso, o bom combate da vida em Cristo, por Cristo e com Cristo, abrange necessariamente uma riqueza de significado e de força transformadora em relação a todas as experiências humanas, eclesiais e cósmicas. Nesta polissemia provinda da perenidade do Evento pascal desvela-se um Reinado de amor já invencível, embora ainda não plenamente no tempo. Desta forma constata-se que do princípio ao fim, o Concílio considerou e se deixou conduzir pelo Agente principal da história da salvação, sem o qual não poderá ser real o cumprimento da esperança cristã, do mais pessoal ao universal.

A *Gaudium et Spes* comporta a resposta às acusações dos utopismos anti-cristãos, expressando assim o esforço no seu reconhecimento e esperança seja quanto à conciliação de opostos (natural e sobrenatural), seja sobre a ação de Deus e dos homens conjugando-se e atuando num mesmo palco (história secular e história da salvação).

Na sequência da compreensão do ser humano como imagem do seu Criador e Redentor, o Concílio não deixou de valorizar o agir ou ainda a actividade humana, a qual precisará de ser sempre acompanhada por uma crescente responsabilidade pessoal e comunitária. De facto, ao considerarmos a ordem e o progresso escatológico, a proeminência recaiu necessariamente no Homem Novo por excelência, o Adão

escatológico e centro unificador do género humano, Aquele que n'Ele e na história vai recapitulando toda a realidade criacional inclusive o cosmos: *o Christus Consumator e Eschaton*.

Assim o Vaticano II com linguagem humilde denunciou toda e qualquer conceção de final de mundo entendido como destruição, ou seja, na Constituição pastoral, e não só, o magistério acautelou-se do apocaliptismo visionário, encarnacionismo radical e escatologismo radical. A promessa de consumação escatológica expressa na Constituição pastoral soube conjugar as perspectivas encarnacionista e escatológica, valorizando toda a criação e comprometendo-a, sem contudo nivelar o ser humano às demais criaturas.

Assim neste nosso trabalho ficou demonstrado a verdade que, em âmbito teológico e sistemático, a esperança escatológica cristã é capaz de suscitar uma força motriz que contribui com o mistério de Deus na formação de homens novos para um mundo novo.

Sendo que a grande ênfase e centralidade deste nosso estudo culminou n' Aquele que tem a primazia sobre toda a realidade criada e afirmou o que Papa Bento XVI, tem ensinado, inclusive segundo aquela citação (cap. IV, página 162), a qual recordamos à guisa de conclusão: «Nessa pessoa está agora presente o futuro. Em última análise, o futuro não nos colocará numa situação diversa daquela que já se realizou no encontro com Jesus. Ora, através da centralização das imagens cósmicas numa pessoa - atualmente presente e conhecida -, o contexto cósmico torna-se secundário e a própria questão cronológica perde importância».

Para quem iniciou este trabalho motivado pela esperança em «céus novos e uma terra nova» em nada se decepcionou ao concluir com mais propriedade e profundidade teológica que a maior síntese encarnacionista e escatológica é o *Logos* da Esperança o Verbo encarnado, o Homem Novo e o *Eschaton* do Pai das misericórdias. Quem O encontrou, a busca da Pátria do Amor «já» começou em si e para os demais que no «ainda não» da história aguardam o testemunho de um Deus vivo e vivido. Por isso tudo pode-se reconhecer que a Igreja Católica a cinquenta anos atrás no Concílio Vaticano II, recebeu a partir do Espírito Santo profundas razões da antiga e sempre nova esperança escatológica.

No «Ano da Fé» proclamado pelo Papa Bento XVI, com início em 11.10.2012 até 24.11.2013, teremos uma nova oportunidade de agradecermos e assimilarmos ainda os dons da Santíssima Trindade. Com a finalização deste nosso trabalho fica também

evidente que uma das graças que a Igreja Católica recebeu foi a Constituição pastoral *Gaudium et Spes* em seu espírito e orientações, os quais contribuem para uma nova evangelização no mundo atual. Esta nossa realidade presente, segue necessitada de uma força de transformação rica em esperança e fé no amor que sempre vence e vencerá:

«E quando todas as coisas lhe tiverem sido submetidas, então o próprio Filho se submeterá àquele que tudo lhe submeteu, a fim de que Deus seja tudo em todos»

(1 Cor 15, 28)

BIBLIOGRAFIA

1. Fontes:

Acta Apostolicae Sedis, Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticano II, Constitutio Pastoralis de Ecclesia in Mundo huius temporis, Typis Polyglottis Vaticanis – Vol. LVIII, 1966.

BENTO XVI, *Angelus da Solenidade de Cristo Rei do Universo*, Domingo 20 de novembro de 2005. www.vatican.va (29.03.2010 :18hs)

_____, *Deus caritas est*, Carta Encíclica sobre o amor cristão, Prior Velho, Paulinas, 2006.

_____, *Spe Salvi*, Carta Encíclica sobre a Esperança cristã, São Paulo, Paulus, 2007.

_____, *Verbum Domini*, Exortação Apostólica sobre a Palavra de Deus na vida e na missão da Igreja, Apelação, Paulus, 2010.

CATECISMO DA IGREJA CATÓLICA, Coimbra, Gráfica Coimbra, 2000.

CONCÍLIO ECUMÊNICO VATICANO II, *Constituições, Decretos, Declarações e Documentos Pontifícios*, Braga, A. O., 1992.

COLLANTES, J., *A Fé Católica. Documentos do Magistério da Igreja*, Rio de Janeiro, Lumem Christi, 2003.

CONGREGAÇÃO PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Temas actuales de Escatología. Documentos, comentarios y estudios*, Madrid, Livros Palavra, 2ª Edição, 2003.

DENZINGER, H. – Hünermann, P., *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*, São Paulo, Loyola, 2007.

DOCUMENTOS DA IGREJA, *Encíclicas de João Paulo II*, São Paulo, Paulus, 1997.

JOAO PAULO II, *Tertio Millennio Advenient*, Carta Apostólica sobre a preparação para o Jubileu do ano 2000, Cidade do Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 1994.

_____, *Dominum et Vivificantem* – Carta Encíclica sobre o Espírito Santo, São Paulo, Paulinas, 1986.

_____, *Ecclesia de Eucharistia*, - Carta Encíclica sobre a Eucaristia na sua relação com a Igreja, São Paulo, Paulus, 2003.

DOCUMENTOS DA IGREJA, *Encíclicas de Paulo VI*, São Paulo, Paulus, 1997.

2. Estudos:

ALBERIGO, G. (ed), *Historia del Concílio Vaticano II*, I, Petrópolis, Vozes, 1996.

_____. (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, II, Salamanca, Sígueme, 2002.

_____. (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, III, Salamanca, Sígueme, 2006.

_____. (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, IV, Salamanca, Sígueme, 2007.

_____. (ed), *Historia del Concilio Vaticano II*, V, Salamanca Sígueme, 2008.

ALBERIGO, G. - JOSSUA, J.-P. (eds), *La recepcion del Vaticano II*, Madrid, Crisandad, 1987.

ALMEIDA, A. J., *Lumen Gentium, a transição necessária*, São Paulo, Paulus, 2005.

BARAÚNA, G. (ed), *A Igreja no mundo de hoje*, Petrópolis, Vozes, 1967.

CARDITA, A. (org.), *Vaticano II – 40 anos depois*, Coimbra, Ariadne, 2005.

COMISSÃO NACIONAL JUSTIÇA E PAZ, *Gaudium et Spes. Uma leitura pluridisciplinar vinte anos depois*, Lisboa, Rei dos Livros, 1988.

GONZÁLEZ MORALEJO, R., *El Vaticano II en taquigrafia - La historia de la "Gaudium et spes"*, Madrid, BAC, 2000.

HÄRING, B., *O Concílio começa agora*, Apelação, Paulistas, 1966.

HERRENA ORIA, A. (ed), *Comentarios a la constitución Gaudium et Spes. Sobre la Iglesia en el mundo actual*, Madrid, BAC, 1968.

KLOPPENBURG, B., *Concílio Vaticano II*, IV, Petrópolis, Vozes, 1965.

KLOPPENBURG, B., *Concílio Vaticano II*, V, Petrópolis, Vozes, 1966.

LATOURELLE, R. (ed), *Vaticano II . Balance y perspectivas*, Salamanca, Sígueme, 1990.

LAVATORI, R., *Il Signore verrà nella glória. L'escatologia alla luce del Vaticano II*, Bologna, EDB, 2007.

LIBANIO, J. B., *Concilio Vaticano II, E busca de uma primeira compreensão*, São Paulo, Loyola, 2005.

LORSCHIEDER, A. (et al.), *Vaticano II 40 anos depois*, São Paulo, Loyola, 2006.

MADRIGAL, S., *Karl Rahner e Joseph Ratzinger. Na sequência do Concílio*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2007.

MARTELET, G., *As linhas mestras do Vaticano II. Iniciação ao espírito do Concílio*, Braga, O. A., 1969.

- MARTINS, A., «O círculo fé-razão no Vaticano II», in C. REIMÃO (ed.), *O círculo hermenêutico entre fé e razão*, Colóquio 22 de Maio 2003, Lisboa 2004, 152-153.
- MARTO, A., *Esperança cristã e Futuro do Homem. Doutrina Escatológica do Concílio Vaticano II*, Porto, Metanoia, 1987.
- MORUJÃO, M., *Ser cristão à luz do Vaticano II*, Braga, A.O., 1998.
- PINTO, J. B., *Sinopse dos documentos do Concílio Vaticano II*, Braga, A. O. 1998.
- POLICARPO, J. C., *O Evangelho e a História. Ler os Sinais dos Tempos*, in *Obras Escolhidas*, I, Lisboa, UCP, 2003.
- RANHER, K. (et al.), *A Igreja no mundo de hoje. Constituição “Gaudium et Spes”, comentários do esquema XIII*, Lisboa 1969.
- WOJTYLA, K., *La renovacion en sus fuentes, Sobre la aplicación del Concílio Vaticano II*, Madrid, BAC, 1982.

3. Outra bibliografia citada:

- BALTHASAR, H. U. von, *Escatología en nuestro tiempo. Las cosas últimas del hombre y el Cristianismo*, Madrid, Encuentro, 2008.
- _____ *Escatologia en nuestro tiempo*, Madrid, Encuentro, 2008.
- BALTHASAR H. U. von – J. RATZINGER, J., *¿ Por qué soy todavía cristiano? ¿ Por qué permanesco en Iglesia?*, Salamanca, Sígueme, 2005.
- BALTHASAR, H. U. von, *Só o amor é digno de fé*, Lisboa Assírio Alvim 2008.
- BOFF, C., *Sinais dos Tempos. Princípio de Leitura*, São Paulo, Loyola, 1979.
- CARVALHO, M. M., *A centralidade cristológica do “eschaton” nos escritos de Hans Urs von Balthasar*, Porto, UCP, 1993.
- _____ *A Consumação do Homem e do Mundo*, Lisboa, UCP, 2002.
- CLEMENTE, M., *A Igreja no tempo - História breve da Igreja Católica*, Lisboa Grifo 2010.
- CONGAR, Y. M.-J., *A Igreja, Sacramento da Salvação*, Apelação, Paulinas, 1977.
- _____. *El Espíritu Santo*, Barcelona, Herder, 1991.
- DONDEYNE, A., *Diálogo da Fé no mundo contemporâneo*, Lisboa, União Gráfica, s.d.
- FORTE, B., *Teologia da história. Ensaio sobre a revelação, o início e a consumação*, São Paulo, Paulus, 1995.
- _____ *La eternidad en el tiempo*, Salamanca, Sígueme, 2000.

- _____ *Raiz de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1996.
- FROSSARD, A., “*Não tenham medo!*” *Diálogo com João Paulo II*, Mem Martins, Europa-América, 1982.
- GONZALEZ DE CARDEDAL, O., *Raiz de la esperanza*, Salamanca, Sígueme, 1996.
- _____ *Vida e Obra do Cardeal Hans Urs von Balthasar*, *Communio* 4 (1988), Lisboa, 294-308.
- GUITTON, J., *Diálogos com Paulo VI, O Papa analisa os problemas mais atuais*, Lisboa, Livros do Brasil, 1966.
- HOLB ÖCK, F. – SARTORY, TH., *El Misterio De la Iglesia*, Barcelona, Herder, 1966.
- IBAÑEZ LANGLOIS, J. M., *Doutrina Social da Igreja*, Viseu, Rei dos Livros, 1989.
- JOÃO XXIII, *Diário da Alma*, Apelação, Paulus, 2000.
- JOÃO PAULO II, *Memória e identidade. Colóquios na transição do milénio*, Lisboa, Bertrand 2005.
- KASPER, W., *Jésus, El Cristo*, Salamanca, Sígueme, 2006.
- LACOSTE, J.-Y. (ed), *Dicionário crítico de Teologia*, São Paulo, Paulinas, 2004
- LADARIA, L. F., *Antropologia Teologica*, Casale Monferrato, Piemme, 2005.
- _____ *Introdução à antropologia teológica*, São Paulo, Loyola, 1998.
- _____ *Jesucristo, salvación de todos*, Madrid, San Pablo, 2007.
- LITURGIA DAS HORAS, II, Rio de Janeiro, Vozes (et al.), 2000.
- LOHFINK, G - SCHNACKENBURG, R. - VÖGTLE, A. – PANNENBERG, W., *Pascua y el Hombre Nuevo*, Santander, Sal Terrae, 1983.
- MARIA ARMENDÁRIZ, L., *Hombre y mundo a la luz del Creador*, Madrid, Crisandad, 2001.
- MARTINS, A., *A condição corpórea da pessoa*, Roma, PUG, 2003.
- _____. *Cristo, o “tópico” do utópico. Utopia e escatologia*, *Communio* 2 (2007), Lisboa, 158.161.
- _____. *Escatologia*. Subsídio para os alunos. Ano letivo 2010-2011.
- MOLTMANN, J., *Teologia da esperança*, São Paulo, Loyola, 2005
- MONDIN, B., *Antropologia teológica. História – problemas- perspectivas*, São Paulo, Paulinas, 1979.
- _____ *As teologias do nosso tempo*, São Paulo, Paulinas, 1977.
- NUBIOLA, R., *Trabajo y Redención*, Barcelona, Alabada, 1996.
- ORAÇÃO DAS HORAS, Rio de Janeiro, Vozes (et al.), 2004.

- POLICARPO, J. C., «*Sinais dos tempos*» hoje, na sociedade e na Igreja em Portugal, in *Jornadas Pastorais da CEP*, Fátima, 2010. www.patriarcado-lisboa.pt (05.07.2011: 15 hs).
- RANHER, K., *Curso Fundamental da Fé. Introdução ao conceito de cristianismo*, São Paulo, Paulus, 2008.
- _____. *Teologia e antropologia*, São Paulo, Paulinas, 1969.
- _____. *Compreender a Igreja hoje. Vocação para a comunhão*, Petrópolis, Vozes, 2005.
- RATZINGER, J., *El Nuevo Pueblo de Dios, esquemas para una eclesiología*, Barcelona, Herder, 2005.
- _____. *Escatología . La muerte y la vida eterna*, Barcelona, Herder, 2007.
- _____. *Fé-Verdade-Tolerância. O Cristianismo e as Grandes Religiões do Mundo*, Lisboa, UCP, 2006.
- _____. *Introdução ao Cristianismo. Preleções sobre o «Símbolo Apostólico»*, Cascais, Principia, 2005.
- J. RATZINGER – BALTHASAR, H. U. von, *Maria, primeira Igreja*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2004.
- _____. /BENTO XI, *Jesus de Nazaré*. São Paulo, Planeta, 2007.
- _____. *A minha vida, autobiografia*, Lisboa 2005, 84-85.
- _____. /BENTO XVI, *Da Entrada em Jerusalém até à Ressurreição*, in *Jesus de Nazaré*, II, Parede, Principia, 2011.
- _____. - *João Paulo II . O meu amado predecessor*, Coimbra, Gráfica de Coimbra, 2008.
- ROSÁRIO, M., *Discernimento dos sinais dos tempos e consciência moral*, Porto 1999.
- RUIZ DE LA PEÑA, J. L., *La pascua de la creación*, Madrid, BAC, 2007.
- SEMANAS DE ESTUDIOS TRINITÁRIOS 40, *Trinidad y Comunión. A los cuarenta años de la Lumen gentium*. Salamanca: Ed. Secretariado Trinitário, 2008.
- SODANO, A Mensagem do Cardeal Ângelo Sodano ao Congresso sobre «Os sinais do Espírito no século XX», realizado em Luca (Itália), no dia 28 de Setembro de 2005. www.vatican.va (25.07.2010: 15hs).
- SUENENS, L.-J., *Movimento carismático. Um novo Pentecostes*, São Paulo, Paulus, 1996.
- TAGNI, U.G., Carta do Postulador ao Papa XVI, no dia 23 de julho de 2010. www.elenaguerra.com (27.08.2010: 9hs).

TAMAYO ACOSTA, J.-J., *Para comprender la escatología cristiana*, Estella, Verbo Divino, 1993.

WIKIPÉDIA. www.wikipédia.org (15.07.2010: 12hs)

ÍNDICE

SIGLAS E ABREVIATURAS	5
INTRODUÇÃO	7
CAP. I: A RENOVAÇÃO ESCATOLÓGICA CONVERGENTE NA <i>GAUDIUM ET SPES</i>	
1. O Agente por excelência	9
2. O Espírito sopra onde quer, em prol do humano	14
3. O desmoronar das esperanças modernas	16
4. O soerguimento da esperança escatológica	21
5. A reação protestante	22
6. A adesão dos católicos	27
6.1. O contributo balthasariano	28
6.2. A visão escatológica rahneriana	33
6.3. O <i>mea culpa</i> escatológico	38
7. A escatologia aprofundada e ampliada	43
CAP. II: A CONTEXTUALIZAÇÃO E CARACTERÍSTICA DA <i>GAUDIUM ET SPES</i>	
1. A eclesialidade da Constituição pastoral	49
1.1. Localização e cronologia geral da <i>Gaudium et Spes</i>	49
1.2. Prolegómenos e agentes conciliares	53
1.3. João XXIII, o desbravador	56
1.4. Paulo VI, o timoneiro fiel	58
2. Identificação dos componentes essenciais da <i>Gaudium et Spes</i>	59
2.1. O Concílio dialogal refletido na Constituição pastoral	59
2.2. Sob a égide do <i>aggiornamento</i>	65
2.3. Índole pastoral e doutrinal	67
3. Metodologia renovada	71
4. A perspectiva dos «sinais dos tempos» na <i>Gaudium et Spes</i>	74
CAP. III: A <i>GAUDIUM ET SPES</i> : UM PROCESSO ELABORATIVO FEITO DE ESPERANÇAS E ALEGRIAS	
1. Agentes e acontecimentos	80
2. O complexo percurso formativo	81

2.1. Um estranho imprevisto	81
2.2. Processo «gestatório» em curso	84
2.3. Passos concretos	85
3. Progressos notáveis	88
3.1. O comentado esquema XVII/XIII	88
3.2. A mútua cooperação para a realidade escatológica em 1964	90
3.3. Ação contínua do Concílio «invisível»	98
4. Os acontecimentos decisivos	104
4.1. O mais esperado e trabalhoso documento	104
4.2. Provações e aprovações	106
4.3. Intensa reta final	109
4. As dimensões escatológicas e progresso possível em 1965	110
5. Semanas conclusivas e festivas da <i>Gaudium et Spes</i>	113
CAP. IV: A ESCATOLOGIA COMO PONTO DE COMUNHÃO ENTRE A IGREJA E O MUNDO	
1. O intróito de uma canção nova	117
2. Uma antropologia escatológica	118
2.1. Homem criado a caminho da sua renovação	118
2.2. Realidades humanas (liberdade e morte) à luz do <i>Eschaton</i>	124
2.3. A dimensão escatológica do ser humano integral	128
3. A escatologia no mistério do Cristo Total	133
3.1. A centralidade do mistério de Cristo	133
3.2. Mediação escatológica da Igreja	139
3.3. Homens novos no amor	146
4. Ordem e progresso escatológicos: «céus novos e uma terra nova»	151
CONCLUSÃO	166
BIBLIOGRAFIA	174
ÍNDICE	180